

М. ХАЙРУЛЛАЕВ



УҒОНИШ
даври
ва Шарқ
мутафаккири

М. ХАЙРУЛЛАЕВ



У

Ўзониш
даври
ва Шарқ
мутафаккири

«УЗБЕКИСТОН» НАШРИЕТИ — 1971 — ТОШКЕНТ

Мазкур китобда Урта ва Яқин Шарқ мамлакатларидаги Уйғониш даври ҳаётининг ғоявий тенденциялари, фалсафий проблемалари — пантеизм, рационализм ва гуманизм, ҳур фикрчилик ҳамда уларни ўз ижодида яққол ифодалаган ўша давр илғор фалсафасининг йирик асосчилари Фаробий ва Абу Али ибн Сино ҳақида мулоҳаза юритилади.

Бундан ташқари, Уйғониш даври маданиятини ғоявий жиҳатдан тайёрлашда муҳим роль ўйнаган қадимги грек фалсафаси ва, шунингдек, Назом, Равандий, Розий, Ал Киндий каби мутафаккирлар, Фаробий ишони ривожлантирган ва Уйғониш даври маданий ҳаётида катта ўрин тутган Умар Хайём, Низомий, Ибн Рушд, Носир Хисрав, Алишер Навоий каби олим-фозиллар ҳақида ҳам қисқача ҳикоя қилинади. Китоб Фаробий туғилганининг 1100 йиллик юбилейига бағишланган.

Асар маданиятимиз тарихи билан қизиқувчи кенг китобхонлар оммасига мўлжалланган.

Хайруллаев, М.

Уйғониш даври ва Шарқ мутафаккири. Т., «Ўзбекистон», 1971. 310 бет.

1. Фаробий, унинг ҳақида
2. Абу Али ибн Сино, унинг ҳақида

Хайруллаев, М. Эпоха возрождения и мыслитель Востока.

ИФ+9

1-5-1
1971

Янги, социалистик маданиятни яратишда маданий меросдан тўғри фойдалана билиш ҳақидаги марксизм-ленинизм таълимоти халқимизнинг ўтмишда илм-фан, ижтимоий-фалсафий фикрлар, санъат ва адабиёт соҳасида эришган ажойиб ютуқларини ўрганиш, маданий-маънавий традицияларини танқидий ўзлаштириш учун назарий асос бўлиб хизмат қилади.

К. Маркс, Ф. Энгельс, айниқса В. И. Ленин социалистик маданиятни ривожлантиришда маданий меросдан фойдаланишнинг назарий масалаларига алоҳида аҳамият бериб келдилар. Улуғ Октябрь социалистик революциясидан олдин ва ундан кейин ҳам янги, социалистик ижтимоий тузумни вужудга келтириш, Совет давлатини барпо қилиш, социалистик маданиятни яратиш масалалари бевосита амалий вазифага айланиб қолган бир шароитда В. И. Ленин бу масалага катта эътибор бериб келди.

В. И. Ленин ўтмишда авлодлар томонидан яратиб қолдирилган маънавий бойликлардан социализм иши учун тўлиғича ижодий фойдаланиш масаласини назарий жиҳатдан ҳар томонлама ишлаб чиқди ва Совет давлатининг биринчи кунларидан бошлабоқ уни изчил амалга оширишга киришди.

Маданий меросга марксистик муносабатда бўлиш ундан социализм қурилиши учун тўғри фойдаланишни таъминлайди ва бу масалада рўй бериши мумкин бўлган асосий икки хавфнинг олдини олади, бу, бир томондан, ўтмиш маданиятига нигилистик муносабатда бўлиш, янги, социалистик маданиятни яратишда маданий традицияларнинг ролини инкор этишдир.

Нигилизм — марксизм руҳига, объектив ривожланиш тенденциясига, коммунистик жамият қуриш вазифаларига бутунлай зиддир. В. И. Ленин Совет давлатининг биринчи йилларида вужудга келган бундай нигилистик фикрларга қарши кескин кураш олиб борди. Иккинчи томондан, маданий мерос намуналарига, анъаналарга нотанқидий муносабатда бўлиш, уларни фарқига бормай, идеаллаштириш ва замондан, тарихий талаблардан ажралган ҳолда кўкларга кўтариб мақташдир. Бу ҳам марксистик назария руҳига бутунлай зид бўлиб, буржуа идеологияси учун хизмат қилади, коммунистик тарбия ишмиизга путур еткази.

Маданий меросга марксча-ленинча муносабат уч асосий принципга таянади ва уларга доимо амал қилишни назарда тутди:

биринчидан, бу умумий фалсафий принцип бўлиб, барча нарсаларнинг, жумладан маданиятнинг ҳам узлуксиз доимий ривожланиши, бойиб бориши ва бу ривожланиш инкорни инкор шаклида, спирал шаклда амалга ошиши ҳақидаги диалектик-материалистик қоидадан иборатдир. Бу принцип маданий меросга бўлган нигилизмни инкор этади;

иккинчидан, тарихий принцип бўлиб, бу ҳар қандай нарсани, ҳодисани, жумладан маданий бойлик, ютуқларни таҳлил этганда уларга конкрет тарихий шароит ва маълум конкрет ижтимоий-иқтисодий талаблар асосида ёндошиш, вақт, муҳит, жойни назарда тутишни талаб этади. Бу ўз-ўзидан маданий меросни идеаллаштириш ва ўз даври, замонасидан узиб олиб абсолютлаштириш, мавҳумлаштиришнинг олдини олади;

учинчидан, марксистик партиявийлик принциpidир. Партиявийлик, синфийлик маданий меросга, маданий анъаналарга, ўтмиш маданият асарларига меҳнаткаш халқ манфаати нуқтаи назаридан ва, пировардида, унинг учун фойда келтирувчи социал прогресс нуқтаи назаридан, коммунистик жамиятни қуриш манфаатлари нуқтаи назаридан ёндошишни талаб этади. Бу эса ўтмиш маданий меросига доимо маълум конкрет синфий мақсадлар асосида ёндошиш, танқидий муносабатда бўлишни таъминлайди.

Маданий меросни ўрганиш янги жамиятни, социалистик маданиятни яратиш ишидек энг муҳим, энг асосий мақсадга бўйсундирилган бўлиши зарур деб ўргатади марксизм-ленинизм.

Партиямизнинг XXIV съезди яна бир бор таъкидлаб ўтганидек, маънавий ҳаётимизнинг барча соҳаси коммунистик дунёқарашни тарбиялаш ишига хизмат қилиши керак.

Марксизм-ленинизм таълимотига асосланиб, КПСС социалистик маданий қурилиш ишида, маданий меросни танқидий ўрганиш соҳасида катта ишларни амалга оширмоқда, юз берган ҳар қандай чекинишларга, нигилизм ва идеаллаштиришга қарши кескин курашиб келмоқда. Ҳозирги кунда маданий меросни ўрганиш масаласи маданий ривожланиш, коммунистик тарбия иши учун ва буржуа идеологиясига қарши курашда муҳим аҳамиятга эга бўлиб бормоқда.

Коммунистик партия ленинча миллий сиёсатни изчил амалга ошира бориб, миллий маданият ривожланишига алоҳида эътибор беради.

КПССнинг XXIV съезди маданий меросни танқидий ўрганишни назарда тутувчи социалистик миллий маданиятларни бундан буён ҳам ривожлантириб бориш ишига катта эътибор бериш билан бирга, бу тараққиёт умумий мақсадга — ватанимиздаги халқлар дўстлиги ва республикалар иттифоқини мустаҳкамлаш, социалистик интернационализм принципларини изчил амалга оширишга қаратилган бўлишини алоҳида таъкидлаб ўтди.

Л. И. Брежневнинг КПСС Марказий Комитетининг Совет Иттифоқи Коммунистик партияси XXIV съездига Ҳисобот докладида шундай дейилади:

«Ўтган йилларда партия раҳбарлигида қардош совет республикаларидан ҳар бирини ҳар томонлама ривожлантириш йўлида, мамлакатимиздаги миллатлар ва элатларни бир-бири билан аста-секин яқинлаштириб бориш йўлида янги қадамлар қўйилди.

Бу яқинлашув миллий хусусиятларни эътибор билан ҳисобга олиш, социалистик миллий маданиятларни ривожлантириш жараёнида содир бўлмоқда. Бутун иттифоқимизнинг муштарак манфаатларини ҳам, унда ҳар бир республиканинг манфаатларини ҳам доим ҳисобга олиш — пртиянинг бу масаладаги сиёсатининг моҳиятидир.

Партия социалистик миллатларни равнақ топтириш ва уларни аста-секин яқинлаштириб боришдан иборат ленинча йўлни изчилик билан амалга ошириб, бундан буён ҳам Совет Социалистик Республикалари Иттифоқини мустаҳкамлайди.

Партия бундан буён ҳам барча меҳнаткашларни социалистик интернационализм руҳида, миллатчилик ва шовинизм, миллий маҳдудлик ва кибр-ҳавонинг ҳар қандай шаклдаги

кўринишларига қарши мурасасизлик руҳида, барча миллат ва элатларни самимий ҳурмат қилиш руҳида тарбиялайверади»¹.

Маданий меросдан кенг ва танқидий фойдаланиш мазмунан социалистик, шаклан миллий маданиятимиз равнақида социалистик миллатларнинг ўз илғор маънавий анъаналарини ўзаро баҳам кўришда муҳим ўрин тутди. Бу жиҳатдан сўнгги йилларда мамлакатимизнинг қардош халқлари қатори Ўрта Осиё халқларининг маънавий меросини ўрганиш соҳасида маълум ютуқлар қўлга киритилди. Ўрта Осиё халқларининг ўтмишдаги шоир, мутафаккир, табиатшунос олимлари ҳақида сўнгги йилларда анчагина материаллар, китоблар, мақолалар нашр этилди, қатор диссертациялар ёқланди. Бу китоб, мақолаларда турли олим-фозилларнинг ижоди мисолида Ўрта Осиё халқларининг бошқа халқлар билан яқиндан ҳамкорликда иқтисодий ва маданий алоқаларни ривожлантириш жараёнида дунёвий маданиятнинг тараққий этишига муҳим ҳисса қўшганликлари ҳикоя қилинади.

Ўтмишда ўз ижодий асарлари билан халқ фаровонлиги, адолат, маърифат учун кураш олиб борган олим-мутафаккирларимизнинг юбилейлари тез-тез ўтказилиб турилмоқда. Уларнинг ўтмишдаги озчилик фойдалана олган илмий-фалсафий, адабий рисоалари, бадий асарлари эндиликда кўплаб нусхаларда нашр этилмоқда, таржима қилинмоқда ва улардан кенг халқ оммаси баҳраманд бўлмоқда.

Хоразмий, Фарғоний, Форобий, Ибн Сино, Бируний, Кошғарий, Улуғбек, Навоий, Фурқат, Муқимийларнинг номи жаҳонга машҳурдир. Уларни халқимиз севади, зўр ҳурмат қилади ва эъзозлайди. Уларнинг қайта тикланаётган ижодий маҳсуллари, рисола, шеърятлари социалистик маданиятимиз, умумий маданий прогресс учун хизмат қилмоқда, халқимизни яхши ахлоқий фазилатлар руҳида тарбиялаш, эстетик ҳисларини бойитиш, билимини чуқурлаштириш, халқ ишига содиқ қилиб тарбиялаш учун ёрдам бермоқда. Шу билан бирга, бу ўрта осийлик мутафаккирларнинг ижод дурдоналари эндиликда Ломоносов, Пушкин, Менделеев, Чернишевский, Руставели, Абай, Шевченко, Низомий асарлари сингари бутун совет халқининг муштарак меросига айланиб бормоқда.

¹ Л. И. Брежнев; КПСС Марказий Комитетининг Совет Иттифоқи Коммунистик партияси XXIV съезидга Ҳисобот доклади. «Ўзбекистон» нашриёти, 1971, 101-бет.

Ўрта Осиё халқлари хусусан IX—XV асрларда дунё маданияти тараққиётининг энг олдинги, етакчи сафларида туриш даражасига кўтарила олди. Ўрта аср фани, маданияти Хоразмий, Фарғоний, Форобий, Ибн Сино, Бируний, Кошғарий, Жомий, Навоий каби улуг сиймолар, қомусий ақл эгаларининг номлари билан тилга олинади. Улар ўша давр маданиятининг чўққилари эдилар. Бу чўққиларсиз ўрта асрдаги маданий кўтарилишни, маданий ютуқларни тилга олиш, тасаввур этиш мумкин эмас.

Хоразмий Шарқ ва Ғарбда ўрта аср математика илми ва мактабининг асосчиси, унинг ибтидосида, бошида турди. Ибн Сино ўша давр тиббиётининг етакчиси, юқори чўққиси эди. Ўрта аср астрономияси Фарғонийдан бошланди. Форобий фалсафий ва ижтимоий-сиёсий фикрлар ривожини белгилаб берди. Ўша даврда Шарқ ва Ғарбда Улуғбекнинг юлдузлар жадвалидек етук, тўлиқ, мукаммал жадвал бўлмаган. Бирунийнинг ўзи ҳам бир дунё эди. Жомий, Навоийлар ўз даври поэзиясининг ёруғ юлдузлари эдилар. Беҳзод — Шарқ Рафаэли.

Бу мутафаккир, шоир, санъаткорлар яшаган давр Шарқ тарихида Уйғониш (Ренессанс) даври сифатида маълумдир. Бу даврда маданият, санъат, илм-фан равнақ топди. Феодал зулми, ислом диний ақидалари ҳукмрон бўлган шароитда чақмоқдек ярқираб ўтган бу давр инсоният маънавий маданияти тарихида муҳим роль ўйнади. У қадимги Шарқ ва Греция маданияти билан Европадаги Уйғониш ва янги давр маданиятини бир-бирига боғловчи, ўртадаги узвийлик, ворисликни сақлаб, белгилаб берувчи давр бўлиб хизмат қилди.

Ф. Энгельс Ўрта ва Яқин Шарқнинг умуминсоний маданият тараққиётига қўшган ҳиссасига, хусусан ўша даврдаги илм-фан ютуқларига, фалсафий таълимотларига баҳо бериб, бу ютуқлар дунё цивилизацияси ривожига муҳим, зарурий ҳалқа бўлганлигини кўрсатади. Бироқ сўнгги асрларда Ўрта ва Яқин Шарқ феодализмнинг инқирозга юз тутиши, жоҳил руҳонийлар фанатизми, буржуа давлатларининг босқинчилик, мустамлакачилик сиёсатлари туфайли халқ оммаси Уйғониш даври самараларидан баҳраманд бўла олмади, улуг сиймолар фақат тарих саҳифаларида қолиб кетдилар, уларнинг мероси унутилди, феодал низолари ва диний ақидачилик, мустамлакачилик сиёсати халқ маънавий ҳаётини қашшоқликка ҳукм этди. Буржуа мафкурачилари эса Ўрта Осиё халқларининг бой маданий меросини сохталаштириб, уни камситдилар, «кўчирмачилик»,

«компиляция» деб ерга урдилар ёки «форсий», «арабий» деб бузиб кўрсатдилар. Улуғ Октябрь социалистик революцияси ғалабаси, марксизм-ленинизм ғояларини тантанаси халқимизни ўтмишнинг бой меросидан баҳраманд қилди, тўғри дунёқараш, тўғри методология ёрдамида маданий меросни тўлиқ ва чуқур ўрганиш йўлини очиб берди.

Ўтмишдаги илгор мутафаккирларимизнинг доно фикрлари, тафаккур мевалари, ижодий ютуқларини ўрганиш халқимизнинг маънавий дунёсини бойитади, маданиятимизни янада мазмундор қилишга ёрдам беради, янги кишини тарбиялашга хизмат қилади, коммунизм қуриш йўлида халқимизга куч, мадад, қувват беради.

Социализм қуриш жараёнида шаклланган ва коммунизм тантанаси учун хизмат қилувчи ўзбек совет миллий маданияти ва унинг таркибий қисми бўлган маданий меросни танқидий, марксистик методология асосида ўрганиш — ленинча доно миллий сиёсат ютуқларидан биридир.

Хурматли китобхоннинг муҳокама ва мулоҳазасига тақдим этилаётган ушбу китобда икки, ўзаро бир-бирига боғлиқ масала устида фикр юритиш мақсад қилиб қўйилади. Биринчи — сўнгги йилларда илмий адабиётимизда қатор тортишувларга сабаб бўлиб келаётган Ўрта ва Яқин Шарқ халқлари маданияти тарихида рўй берган ва қатор асрларни ўз ичига олган Уйғониш даври маданияти тўғрисидаги масала; иккинчиси — шу Уйғониш даври маданий кўтаринкилигининг руҳини, хислат ва фазилатларини ўз ижодида акс эттирган мутафаккирларнинг фаолиятини тасвирлаб ва таърифлаб бериш тўғрисидаги масаладир.

Китобда Ўрта ва Яқин Шарқдаги Уйғониш даври маданияти ва, айниқса, фалсафасининг айрим хусусиятлари, ўша даврнинг энг йирик маданий арбоби ва машҳур ўзбек мутафаккири Абу Наср Форобий ва, қисман, бухоролик буюк олим Ибн Сино ҳақида ҳикоя қилинади. Форобий — Уйғониш даври маданияти тараққийси учун катта хизмат кўрсатган ва ҳисса қўшган олим, мутафаккир ва қомусий ақл эгасидир. Шунинг учун ўша даврни ўрганиш — Форобий ижоди билан чамбарчас боғлиқдир. Унинг туғилганига 1100 йил тўлди.

Халқимиз маданиятининг ҳақиқий равнақи, тўла маънодаги уйғониши Улуғ Октябрь революциясидан кейин бошланди, бу — социалистик уйғониш маданияти ҳақидаги мавзу бўлиб, алоҳида тадқиқотларни талаб этади.

Ленинча миллий сиёсатнинг изчил амалга оширилиши, КПССнинг кундалик фаолияти туфайли иттифоқимиздаги барча халқларнинг моддий ва маънавий қобилиятлари, жуда оз бўлсада, талантлари, асрлар давомида мудраб, бўғилиб ётган куч-қудратлари уйқудан уйғонди, халқ янги жамият — коммунизм қуришга отланди ва шу соҳада мисли кўрилмаган ютуқларни қўлга киритмоқда.

* * *

Ушбу китоб Шарқ Уйғониш даври ва маданиятини ўрганиш соҳасида олиб борилаётган илмий-тадқиқот ишларига маълум даражада ҳисса қўша олса, автор ниҳоятда мамнун бўлган бўлур эди.

Китоб юзасидан ўз мулоҳаза ва фикрларини билдирган ўртоқларга ташаккур айтиб, самимий миннатдорчилик изҳор қиламиз.



ШАРҚ, УЙҒОНИШ ДАВРИ ҲАҚИДА



қин ва Ўрта Шарқ мамлакатлари маданиятининг ривожланишида, жамият маънавий ҳаётида IX асрдан бошлаб кескин юксалишни кузатамиз. Бу ривожланиш бир неча аср давом этади. Табиатшунос, шоир, философларнинг ажойиб плеядаси етишиб чиқади. Ўша даврнинг илмий тилига айланган араб тилига турли чет тиллардан таржима қилиш авж олади. Математика, астрономия, химия, медицина, минерология, этика соҳасида янги ихтиролар қўлга киритилади; тарих, поэтика, филология, фалсафада кескин кўтаринкилик юз беради, янги илғор ғоялар олдинга сурилади. Бадий адабиёт мисли кўрилмаган юксалишга эришади. Ҳозирги даврга қадар ўзининг қимматини йўқотмаган, материалнинг бойлиги, қомусий характери билан кишини таажжубга солиб келувчи илмий рисолалар, ўз донолиги билан кишини чуқур ўйга солувчи, нафислиги билан юксак завқ уйғотувчи зўр ахлоқий кучни ўзида яширган форс, араб, туркий тиллардаги рубойлар, ғазаллар, ҳикояларнинг кўпчилиги шу даврнинг маҳсулидир. Хоразмий, Фарғоний, Жобир, Закария, Розий, Киндий, Форобий, Ибн Сино, Бируний, Умар Хайём, Наршахий, Баттоний, Марвазий, Маҳмуд Кошғарий, Масъудий, Байҳокий, Қифтий, Яъқуб, Абул Вафо, Ибн Рушд, Замаҳшарий, Фарёбий, Улуғбек, Коший, Али Қушчи, Ибн Халдун каби ўрта аср маданиятининг устунлари, қомусий ақллари, Жоҳиз, Абу Таммам, Мутанаббий, Ал Маарий, Фирдавсий, Рудакий, Носир Хисрав, Хофиз, Саъдий, Низомий, Лутфий, Жомий, Алишер Навоий каби сўз санъаткорлари ва

нозик қалам усталари, Шарқ Рафаэли Беҳзод шу IX—XV асрларда яшаб ижод этдилар. Бу давр дунё маданияти тарихида сўнмас из қолдирган, ўз жозибаси ва бой мазмуни билан сўнгги авлодлар учун ҳам зўр завқ манбаи бўлиб келган: «Минг бир кеча», «Бўстон», «Гулистон», «Лузумиёт», ўлмас «Хамса»лар, Умар Хайём рубойлари, турли илмлар соҳасидаги ютуқларни ўзида мужассамлаштирган «Тиб қонунлари», «Ҳиндистон», «Масъуд қонуни», «Илмлар таснифи» «Зижи Қўрагоний», «Музика ҳақида катта китоб», «Алжабр ва ал муқобила», «Астрономия калитлари», «Девон луғотат турк» каби классик тадқиқотлар, бутун жаҳонни дол қилган нафис ва гўзал миниатюралар, ўз ҳашамати, кўрки ранг-баранг бўёқлари ҳозирда ҳам кишини ҳайратга солувчи архитектура ёдгорликлари асрлар оша яшаб келмоқда.

Яқин ва Ўрта Шарқда IX асрдан бошлаб бир неча аср давом этган ва турли мамлакатларда қисқа вақт ичида ўзининг юксак нутқасига кўтарилган бу маданий равнақ сўнгги йилларда адабиётда Ренессанс (Уйғониш даври) деб характерланмоқда. Яқин ва Ўрта Шарқдаги бу маданий кўтаринкилик билан Италияда бошланган Европадги Ренессанс ўртасидаги ўхшашлик борлиги масаласи XX асрнинг бошларидан бери буржуа фанида кенг кўламда қўйилиб келмоқда. Чунончи, яқинда рус тилида нашр этилган швейцариялик олим Адам Мецнинг 1922 йилда Гейдельбергда босилиб чиққан «Мусулмон Ренессанси» монографияси бунга яққол мисол бўла олади. Лекин бу масалани марксистик методология асосида ўрганиш Ренессанснинг маданиятдаги хусусиятлари нуқтаи назаридангина эмас, балки иқтисодий, ижтимоий-сиёсий асосларини ҳам аниқлаш, унга бир бутун тарихий давр, ижтимоий ҳодиса сифатида ёндошишни тақозо этади. Шарқ халқлари маданиятини ҳар томонлама, чуқур ўрганиш туфайли қўлга киритилган ютуқларга асосланиб туриб, сўнгги йилларда совет илмий адабиётида, хусусан шарқшунослик ва фалсафа тарихига доир адабиётларда ҳам Шарқ халқлари Ренессанси ҳақидаги масала олға сурилди ва бу масала устида кенг мунозара вужудга келди.

1947 йилда Ш. П. Нуцубидзенинг «Руставели ва Шарқ Ренессанси» асари нашр этилиб, унда Руставелининг «Йўлбарс териси ёпинган паҳлавон» асари грузин Ренессанси самараси деб талкин этилди. 1948 йили нашр этилган И. Джавахашвилининг «Грузия тарихи» асарида XII—XIII асрлардаги Грузия тараққиёти Европа Ренессанс даврига ўхшашлиги таъкидланади.

В. К. Чалоян ўзининг «Арман Ренессанси» (1963) асарида XII—XIII асрларда Арманистон тарихида Ренессанс даври бўлганлигини қайд қилиб, унда иқтисодий-сиёсий ва маданий ҳаётдаги ўзгаришларни, ижтимоий-фалсафий фикрдаги янги ғояларни кўрсатувчи қатор фактлар келтиради. Ўрта ва Яқин Шарқ халқлари адабиётидаги Ренессанс даври тўғрисида сўнгги йилларда қатор мақола, китоблар нашр этилди. XI—XIV асрлар давомида хусусан форс, араб адабиётида юз берган кўтаринкилик ҳақида И. М. Филиштинский, И. С. Брагинский, В. Б. Никитина, И. В. Бородина кабиларнинг мақолалари, асарлари шулар жумласидандир.

Ўрта Осиё халқлари маданий ривожланишида ҳам Ренессанс даври ҳақидаги фикрлар вужудга келди. В. М. Жирумунский 1961 йили ўзининг «Алишер Навоий ва Шарқ адабиётларида Ренессанс» мақоласини нашр этди. Улуғбек, Али Қушчи, Навоий тўғрисида сўнгги йилларда республикамызда нашр этилган илмий асарларда Навоий ижод этган давр зўр маданий кўтаринкилик даври сифатида характерлана бошланди. Ўрта Осиёнинг XIV—XV асрларига доир санъатшунослик, фан тарихи ва бошқа адабиётларда бу давр маданиятида кескин кўтаринкилик юз бергани, бу кўтаринкилик Ўрта ва Яқин Шарқ маданияти ривожланишига катта таъсир кўрсатганлиги тасвирланади.

Шарқ халқлари тарихидаги Ренессанс даври масаласини кенг кўламда муҳокама қилишга уруниб, бу борада 1955 йилдан бери илмий тадқиқотлар олиб бораётган академик Н. И. Конрад ўзининг қатор асарларида Шарқ мамлакатлари ҳам Европа халқлари сингари ўз бошидан Ренессанс даврини кечирганликларини, бундай давр турли халқлар тарихида турли асрларни ўз ичига олиши ва турлича намоён бўлиши ҳақидаги фикрни қайд қилиб келишини алоҳида кўрсатиб ўтиш лозим. Унинг мақолалари бирлаштирилиб, 1966 йили «Запад и Восток» номли тўпلامда нашр этилди. Шарқ Ренессанс даври проблемаси устида тўхташдан олдин, биз Шарқдаги маданий кўтаринкилик нима учун Европа Ренессансига ўхшашлиги ва, умуман, Ренессансни қандай тушуниш кераклиги устида қисқача тўхтаб ўтамиз. Аввало шунини қайд қилиш зарурки, буржуа адабиётида ва марксистик методологияга асосланган совет фанида бу проблеманинг қўйилиши ва муҳокама этилиши, масаланинг чуқурлиги унинг сиёсий-иқтисодий ва ғоявий асосларини ҳар томонлама аниқлашга, умумий йўналиши ва мазмунини белги-

лашга бўлган интилиш жиҳатидан бир-биридан фарқ қилади. Буржуа адабиётида Ренессанс биринчидан умумий маданий кўтаринкилик сифатидагина талқин этилади, хусусан муҳим аҳамиятга эга бўлган А. Мецнинг «Мусулмон Ренессанси» асарида ҳам маданият ва маданий ҳаётнинг турли соҳаларидаги ютуқлар бой фактик материал асосида бирма-бир кўрсатиб берилса-да, унинг сабаблари, моҳияти, мақсади, асослари ўстида фикр юритилмайди, яъни масаланинг ташқи кўриниши ҳақидагина гап юритилади. Иккинчидан, бу маданий кўтаринкилик мусулмон дини қобиғи остида талқин этилади, яъни янги дин, хусусан ислом дини Ўрта ва Яқин Шарқ мамлакатларидаги маданий кўтаринкиликнинг умумий принципи, маънавий асоси сифатида талқин этилади. Бу — китобнинг номидан ҳам маълумдир.

IX—XII асрлардаги Ўрта ва Яқин Шарқдаги маданий кўтаринкилик кўпгина буржуа шарқшуносларининг асарларида «Араб Ренессанси» номи билан кўрсатилади, бу ҳақиқий тарихий фактларга асосланмаган, умуман объектив ҳақиқатни акс этдирмайди. Марксистик тадқиқотлар шуни кўрсатадики, у даврдаги Ренессансда араб халифалигига бўйсундирилган барча халқларнинг маданий ютуқлари баробар иштирок этади, бир бутун ҳолда IX—XII асрлар Ренессансини ташкил этади. Европа Ренессанси даврида латин тили сингари араб тили ҳам бу даврда илмий алоқа қуролига айланган бўлиб, илмий асарлар аксари ана шу араб тилида ёзилар эди. Бу эса илмий асарларнинг Яқин ва Ўрта Шарқ мамлакатларида кенг тарқалиши ва шуҳрат қозонишини таъминлар эди. Илмий асарларнинг араб тилида бўлиши, масалага юзаки қараганда, унинг яратувчиси, муаллифи фақат араблар эди деган нотўғри хулосага олиб келиши мумкин. «Араб Ренессанси» — ана шунинг оқибатидир. Аслида «Араб Ренессанси» термини IX—XII асрларда Миср, Сирия, Ироқ, Мағриб каби, араб мамлакатларида юз берган маданий ривожланиш сифатида талқин этишни тақозо қилади.

Ф. Энгельс ўзининг «Анти-Дюринг», «Табиат диалектикаси», «Социализмнинг утопиядан фанга ривожланиши» асарларида Европада юз берган Ренессанс даврнинг классик характеристикасини, унинг иқтисодий-сиёсий томонларини ва маънавий ҳаётдаги асосий инқилобий мазмунини очиб берди. Бу — XV асрнинг иккинчи ярмидан бошланувчи даврдир. Қироллик ҳокимияти шаҳарликларга асосланган ҳолда феодал дворянлигининг қудратини синдирди ва ўз моҳияти жиҳатидан миллийликка

асосланган йирик монархияларни вужудга келтирди... ва шаҳарликлар билан дворянлар ўртасида жанжал давом этаётган бир даврда немис деҳқонлари уруши келгуси синфий курашларни пайғамбарона кўрсатиб берди... Византиянинг емирилишида сақлаб қолинган қўлёзмалар, Рим харобаларидан қазиб олинган антик ҳайкаллар ҳайратда қолган Ғарб олдида янги дунёни — қадимги Грецияни намоён қилди, бу янги дунёнинг ёрқин образи олдида Ўрта асрнинг арвоқлари йўқ бўлиб кетди. Италияда санъатнинг классик, қадимги дунёнинг шўъласидек мисли кўрилмаган даражада равнақи юзага келди. Италияда, Францияда, Германияда янги, биринчи маротаба ҳозирги замон адабиёти вужудга келди. Бундан сўнг тез орада Англия ва Испания ўз адабиётининг классик даврини бошидан кечирди. Эски *Orbis terrorum** парчалаб ташланди, фақат эндиликда ҳақиқатда ҳам Ер ихтиро этилди ва сўнги савдо алоқаларига ва ҳунармандчиликнинг мануфактурага ўтишига асос солинди, бу мануфактура эса ҳозирги замон йирик саноатининг бошланғич нуқтаси эди.

Черковнинг маънавий диктатураси синдирилган эди, герман халқларининг кўпчилиги уни мутлақо улоқтириб ташладилар ва протестантизмни қабул қилдилар, роман халқлари орасида эса араблардан ўтган ва янги кашф этилган грек фалсафаси билан озиқланувчи XVIII аср материализмини тайёрлаб берган ҳаёт бахш ҳурфикрлилик тарқала бошлади¹ (Курсив бизники, — Автор).

Ф. Энгельс яна давом этиб шундай дейди:

Бу — бутун инсониятнинг шу вақтга қадар ўз бошидан кечирган тўнтаришлар ичидаги энг буюк, илғор тўнтариш эди. Бу давр титанларга муҳтож эди. У ўз фикри, ҳирси ва характери, қомусийлиги ва олимлиги жиҳатидан титанларни яратди. Буржуазиянинг ҳозирги ҳукмронлигини яратган шахслар буржуача чегараланган шахслар эмас эди. Аксинча, улар ўша давр учун характерли бўлган жасур, саргузашт қидирувчилик руҳи билан суғорилган кишилар эди. У даврда узоқ саёҳатда бўлмаган, тўрт ёки беш тилда гаплаша олмайдиган, ижоднинг бир неча соҳасида ўзини кўрсатмаган бирор кишини учратиш мумкин эмас эди. Леонардо да Винчи буюк рассомгина бўлмай, у

* Сўзма-сўз: ер доираси, қадимги римликларда дунё, ер қўрраси шундай деб аталар эди.

¹ Ф. Энгельс, Диалектика природы, М., 1969, 6—7-бетлар.

буюк математик, механик ва инженер эди. Физиканинг турли тармоқларидаги муҳим ихтиролар унинг номи билан боғлиқ эди. Альбрехт Дюрер рассом, гравюр, ҳайкалтарош, архитектор эди. Бундан ташқари, у фортификациянинг янги системасини ихтиро қилди. Макиавелли давлат арбоби, тарихчи, шоир, бундан ташқари янги замоннинг тилга олишга арзийдиган биринчи ҳарбий ёзувчиси эди. Лютер немис тилини тозалади ва ҳозирги замон прозасини яратди. Уша давр қаҳрамонлари меҳнат тақсмотининг қули бўлиб қолмадилар. Шу нарса айниқса характерли эдики, уларнинг деярли ҳаммаси ўз даври қайноқ ҳаётининг марказида бўлди, амалий курашларда актив иштирок этди, у ёки бу партия томонига ўтди, айримлари сўз ва қалам билан, айримлари қилич билан, айримлари эса ҳам у, ҳам бу билан курашларда қатнашдилар. Бу — уларнинг етук шахслар бўлиб етишуви, характерларининг кучли ва тўла қонли бўлишининг сабабидир. Кабинетда ўлтириб ижод этувчи олимлар истисно шаклида учрар эди.

Табиатни текшириш ўша даврда революцион характерда бўлиши билан бирга, тўлиғича революция шароитида амалга оширилди. Ахир табиатни тадқиқ этишнинг ўзи мустақиллик ҳуқуқига эга бўлиши учун курашиш лозим эди. Янги фалсафа тарихини бошлаб берган буюк италияликлар билан бирга у гулханда ва инквизиция зиндонларида азоб чеккан ўз қаҳрамонларини олға сурди... Табиатшуносликнинг оеология таъсиридан қутулиши ҳам шундан бошланади. Шу даврдан бошлаб фаннинг тараққиёти ҳам гигант қадамлар билан олға кетди¹.

Бу характеристикада Ренессанс даври иқтисодий жиҳатдан феодал ишлаб чиқаришидан буржуазия ишлаб чиқаришига ўтиш даврининг арафаси эканлиги, сиёсий жиҳатдан черков таъсиридаги майда феодалликлар ўрнига маълум миллий принципларга асосланувчи мустақкам ва бирлашган қироликлар, йирик феодал давлатларининг ташкил топиши билан боғлиқ эканлиги қайд қилинади. Бу даврда савдо кучаяди, ҳунармандчилик тараққий этади, иқтисодий ва маданий алоқалар ривож топади, шаҳар ўсади, меҳнаткаш халқнинг зулмга, черковга қарши ҳаракати авж олади ва ҳоказо. Маънавий ҳаётда Ренессанс даври табиатни ўрганишнинг кучайиши; черков, дин таъсирига, диний догматикага қарши курашнинг авж олиши; ҳурфикр, дунёвий фанлар, янги фалсафий ғояларнинг ривож

¹ Ф. Энгельс, Дialeктика природы, Госполитиздат, 1969, 6—7-бетлар.

топиши ва дунёвий адабиётнинг равнақи билан характерланади. Бу белгилар, жараёнларнинг жуда кўпи IX—XV асрларда Яқин ва Ўрта Шарқ мамлакатларида ҳам намоён бўлганини кўрамыз. Бу асрларда Ўрта ва Яқин Шарқ мамлакатларида савдо-сотиқ ниҳоятда авж олади, иқтисодий-маданий алоқалар кучаяди, янги денгиз йўллари вужудга келади, шаҳар ҳаёти, маданияти авж олади, ислом динини ғоявий қурол ва байроқ қилиб олган араб халифалигига бўйсундирилган турли халқларнинг халифаликка, феодал аўлимига қарши кенг миқёсдаги ҳаракати кучайиб кетади ва маълум жиҳатдан миллийликни ўзида ифодалаган феодал давлатлари вужудга келади.

Бу давр Форобий, Ибн Сино, Умар Хайём, Бируний, Носир Хисрав, Ибн Рушд каби фикр қудрати, ёрқин қобилияти, қомусий билими, сиёсий эътиқоди, ғоявий курашдаги активлиги жиҳатидан ўчмас из қолдирган титанларни олға сурди.

Ренессанс даври сўнгги йилларга қадар фақат Ғарбий Европа мамлактларига хос бўлган тарихий жараён деб талқин этилиб келар эди. Совет шарқшунослигининг кенг ривож топиши Шарқ халқлари тарихини, маданиятини, маънавий ҳаёти тараққиётини чуқур ўрганиш бундай тарихий процессни — Ренессанс даврини ўзининг узоқ ўтмишига, антик маданиятига эга бўлган тарихий тараққиётнинг классик ижтимоий формаларини, хусусан қулдорлик, феодализмни босиб ўтган, ўрта асрига эга бўлган барча халқлар ўз бошидан кечирган бўлиши мумкинлиги ҳақидаги мулоҳазага олиб келди.

Ренессанс даври мазмуни, хислатлари ҳақидаги билим доираси ҳам кенгайди. Академик Н. П. Конрад Ренессанснинг умумий белгилари ва, хусусан, Шарқ Ренессанси тўғрисида шундай дейди: «Уйғониш даври Италия халқи тарихига тааллуқли бўлибгина қолмаса керак, яъни у инсон тарихий ҳаётининг «хусусий ҳолати» бўлмаса керак. Бу — ўзининг қадимги ва ўрта аср тарихига эга бўлган халқлар тараққиётининг босқичларидан биридир. Уйғониш даври уларда илк ўрта аср билан сўнгги ўрта аср чегарасида ётувчи махсус тарихий даврни, яъни феодализм даврининг босқичларидан бирини ташкил этади... Эрон, Ўрта Осиё, Шимоли-ғарбий Ҳиндистон тарихида IX—XIII асрларни, Европа тарихида XIV—XVI асрларни шундай давр деб ҳисоблаш мумкин. Бу давр арафасидаги тарихий воқелик ижтимоий ҳаёт, маданият аввалги даврларда яратилган принциплар асосида ривожлана олмаслигини кўрсатади. Гап

бу принципларнинг ёмонлигидагина эмас, балки уларнинг маълум шаклда қотиб қолганлигида, яъни инсон фикрини бўғиб қўйганлигидадир. Бу принциплар Урта Осиёда мусулмон ақида-си, Италияда христиан ақидаси эди. Олдинга томон ривожла-ниш учун бу кишанларни узиб ташлаш, эркин ижодий фикр йў-лидан бориш лозим эди»¹.

Адабиётларда, хусусан сўнгги йилларда нашр этилган шарқ-шуносликка доир илмий асарларда Ренессанс даври кўпроқ тад-қиқ этилмоқда. Хусусан Н. И. Конраднинг Хитой адабиёти та-рихига бағишланган қатор мақолалари, В. И. Семёновнинг «Хитой Уйғонишининг турли концепциялари» (1965), П. Е. Бра-гинскийнинг форс классик адабиётига бағишланган «12 мини-атюра»си (1966), И. М. Фильштинскийнинг «Араб классик адабиёти» китобчаси (1965), Е. П. Челишевнинг «Ҳинд ада-биётидаги Уйғониш даври масаласига доир» мақоласи (1966), ўзбек классик адабиётининг асосчиси Алишер Навоий тўғри-сидаги қатор мақолалар шулар жумласидандир.

Ренессанс даврининг айрим хусусиятлари бадий адабиёт-да айниқса ёрқин ифода этилганлиги шубҳасиздир. Адабиёт мил-лий тил билан боғлиқ бўлганлиги сабабли ўрта аср Яқин ва Урта Шарқи шароитида у ё араб адабиёти, ё форс-тожик ада-биёти, ёки турк-ўзбек адабиёти бўлиши мумкин эди. Шу са-бабли адабиётда Ренессанс даври устида фикр юритилганда, айрим халқларнинг миллий адабиётларидаги ҳодиса ҳақида гап боради. Шарқ адабиёти тарихига, адабиётшуносликка доир тадқиқотларда Ренессанс даври шундай тор доирада олиниши табиийдир.

Бундан ташқари, бадий адабиётда Ренессанс даврининг маълум, чегараланган хислатларигина намоён бўлиши ҳам ўз-ўзидан маълумдир. Буни, масалан, юқорида кўрсатиб ўтилган мақола, китобларда ҳам кўриш мумкин. Ренессанс даври асо-сан гуманизм ғояларининг ривожланиши, инсоннинг диний ақидалар панжасидан қутулишга интилиши, ахлоқий гўзаллиги, мустақиллиги, ҳаётий эҳтиёжи янгича мазмун ва шаклларда ифодаланиши таҳлил этилади.

Ренессанс даврига фақат адабиётдаги ҳодиса деб эмас, бал-ки маънавий ҳаётга хос бўлган маълум давр деб қаралганда тор доирадан чиқиб, турли тилларда сўзлашган ўрта аср Урта

¹ Н. П. Конрад, Запад и Восток. М., Изд-во «Наука», 1966, 507-бет.

ва Яқин Шарқ мамлакатлари халқларининг ҳаммасига доир умумий ҳодиса сифатида намоён бўлади. Шу маънода: у Шарқ маданияти тарихи билан шуғулланувчи тарихчилар, философлар, адабиётчилар, иқтисодчилар, санъатшунослар ва бошқа ижтимоий илм вакилларининг бирга тадқиқотларини талаб қилади. Шундагина Ренессанс даврининг умумий қўлами ва турли соҳалардаги конкрет кўринишини аниқлай олиш мумкин.

Шу билан бирга, Шарқ Ренессанс даври Ўрта аср Шарқи маданияти ривожланишидаги ўзига хос маълум давр сифатида аввало қатор умумий, ижтимоий-сиёсий ва ғоявий характердаги масалаларни ҳал этишни талаб этади. Бу масалалар қаторида, масалан, қуйидагиларни кўрсатиш мумкин:

Ўрта ва Яқин Шарқ Ренессанс даври билан Европадаги Ренессанс даври маданиятининг ўхшаш ва фарқ қилувчи томонлари;

Шарқ Ренессанс даврининг моддий асоси, иқтисодий-сиёсий негизлари: Яқин Шарқ мамлакатлари, Шимолий Африка, Эрон, Ўрта Осиё, Шимолий Ҳиндистон халқлари, яъни ўрта аср «Мусулмон Шарқи» тарихида умумий ҳодиса сифатида вужудга келган Ренессанс даврининг назарий принциплари, фалсафий асослари, қандай ғоявий базага таяниши;

X—XI асрларга келиб араб халифалиги майда, мустақил феодал давлатларга бўлиниб кетиши, лекин бу билан маданий кўтаринкилик, Ренессанс даври тўхтамаслиги, балки янги шаклларда, янги куч ва янги мотивлар асосида 5—6 аср давом этиши, унинг сабаби, Ренессанс даврининг халифаликдаги кўриниши ва мустақил феодал давлатлар вужудга келгандан кейин кўриниши, «Грузия Ренессанс даври», «Арман Ренессанс даври» дейилганидек, «Араб Ренессанс даври», «Эрон Ренессанс даври» «Ўрта Осиё Ренессанс даври» тушунчалари ва терминлари қай даражада тўғрилиги, унинг қандай мазмунни ифодалаши ва бошқалар.

Бундай умумий масалаларни ўрганиш ва ҳал этиш — Шарқ халқлари маънавий ҳаёти тарихини, уларнинг адабиёти, санъати, фалсафаси, иқтисодий турмуши ва педагогик, эстетик, этик қарашлари тарихини тадқиқ этиш учун муҳим аҳамиятга эгадир.

* *

*

Шуни алоҳида таъкидлаш зарурки, Европада Ренессанс даври ўз иқтисодий асослари жиҳатидан феодал ишлаб чиқа-

риш усули аста-секин инқирозга учраб, буржуа ишлаб чиқариш усули куртаклари вужудга кела бориши билан характерланади. Бошқача айтганда, Европадаги Ренессанс даври буржуа ижтимоий-иқтисодий тузуми вужудга келиши арафасидир. Ф. Энгельс мануфактура ишлаб чиқаришининг бошланишини, йирик саноатнинг кучайиши учун зарур бўлган биринчи турткиларни Ренессанс даври ишлаб чиқариши билан боғлайди. Жамият ҳаётида шаҳар ролининг кучайиши, яъни шаҳарнинг ижтимоий ишлаб чиқаришда борган сари аҳамияти ошиб бориши, шаҳар ичида, шаҳар ва қишлоқ ҳамда шаҳарлараро товар алмашувининг кучаюви, савдо алоқаларининг авж олиши, Европа, Урта Ер денгизи, Шимол, Осиёнинг турли нуқталари билан савдо муносабатларининг кучая бориши, ҳунармандлик тармоқларининг тараққий этиши, ҳунармандларнинг феодал қарамлигидан аста-секин озод бўла бориши ва ўз меҳнати маҳсулини эркин сотишга ўтиши жараёнида турли ишлаб чиқариш уюшмаларининг кучая бориши ва, шу асосда, янги буржуа ишлаб чиқариш муносабатлари ҳамда янги ишчи синфи шаклланишига омилларнинг вужудга келиши — буларнинг ҳаммаси Ренессанс даври ишлаб чиқаришининг характерли хусусиятларидандир. Демак, бу икки хил — феодал ва буржуа ишлаб чиқариш усули ва муносабатининг кескин тўқнашув арафаси; феодал муносабатлари ҳали устун, ҳукмрон бўлган, лекин у энди тарих архивига киришга ҳукм этилган, янги, буржуа ишлаб чиқариш усуллари ва муносабатлари эндигина туғилаётган, куртакланаётган давр, лекин унинг улғайиб, кучга эга бўлиб, эски тузумга қарши мустақил курашга отланишига вақт етилмаган давр.

Сиёсий жиҳатдан тўлиғича черков, папа таъсирида бўлган майда князликлар ўрнига Испания, Франция, Англия ва бошқа жойларда йирик, мустақил қиролликларнинг вужудга келиши, уларнинг папа, черков диний-маънавий ҳокимияти таъсиридан қутулиши, дунёвий ҳокимиятни кучайтириш учун олиб борилаётган муваффақиятли курашнинг авж олганлиги билан характерланади.

Яқин ва Урта Шарқда Ренессанс даврининг иқтисодий-сиёсий негизлари ўзига хос хусусиятларга эгадир. Яқин ва Урта Шарқ мамлакатларида, хусусан Эрон, Закавказье, Урта Осиё каби турли мамлакатларда IV—V асрлардан бошлаб узоқ давом этган қулдорлик тузуми емирилиб, феодал муносабатлар ривож топа бошлаган эди. VI—VII асрларда бу

мамлакатлар территорияларида қулдорлик давлатлари ўрнида, қулдорлик сақланган ҳолда, майда феодал давлатлар ташкил топди, ижтимоий-иқтисодий ҳаётда маълум тарқоқлик, тушқунлик юзага келди. Бу тарқоқлик, тушқунлик араблар истилосига йўл очиб берди. Қисқа давр ичида Яқин ва Урта Шарқнинг қатор мамлакатлари босиб олиниб, Тибетдан Испаниягача бўлган территорияни ўз ичига олган йирик араб халифалиги вужудга келди. Ўз иқтисодий-сиёсий тараққиёти, тили, урф-одати, маданияти жиҳатидан турли даражада бўлган мамлакатларнинг зўрлик билан халифаликка бирлаштирилиши бу мамлакатлар, халқларнинг манфаатига бутунлай зид эди. Босиб олинган мамлакатларнинг моддий ва маънавий бойликларидан халифалик тўла даражада фойдаланишга ҳаракат қилди. Халифаликнинг марказий ерларида бу бойликлар ҳисобига ҳунармандлик, савдо авж олди. Катта территорияни ўзига бўйсундирган халифаликни ҳар томондан карвон йўллари кесиб ўтар эди. Савдодан манфаатдор бўлган халифалик ўз территориясидагина эмас, бошқа чет ва узоқ мамлакатлар билан савдони ривожлантирди, қуруқлик ва денгизда алоқалар кенгайди, жамият ҳаётида шаҳарларнинг роли кучая борди, улар ижтимоий ишлаб чиқаришда муҳим роль ўйнай бошладилар. Халифалик, биринчи навбатда, ўз марказий ерларига эътибор берди, босиб олинган мамлакатлар ҳисобига уларни бойитишга, ривож топтиришга ҳаракат қилди. Лекин босиб олинган мамлакатлар — Эрон, Урта Осиё, Закавказье ва ҳоказолар халифаликнинг марказий қисмига нисбатан ижтимоий-иқтисодий жиҳатдан анчагина олдинда бўлганликлари туфайли халифалик марказидан орқада қолмадилар, ундаги моддий ва маданий ютуқлардан баҳраманд бўлдилар. Бунинг сабабларидан яна бири шундаки, халифалик марказининг ривожланишида босиб олинган ерлардан жалб этилган ҳунарманд, олим-фозиллар асосий роль ўйнадилар.

Бу тарихий моддий ва маданий қоришув феодал ишлаб чиқариш муносабатларининг ривожига олиб келди. Шу сабабдан бу даврда Ренессанснинг бошланиши халифаликнинг марказий шаҳарларида вужудга келганини кўрамиз. Халифаликнинг турли чекка ўлкаларидан келган, турли миллат вакиллари бўлган Фарғоний, Хоразмий, Юханна ибн Хайлон, Марвазий, Туркий, Баттоний, Жоҳиз, Наззом, Киндий ва бошқалар халифаликнинг марказий шаҳарлари — Дамашқ ва Бағдодда ижод этди-

лар, уларнинг илмий-адабий фаолиятлари шу шаҳарлар билан боғлиқдир.

Босқинчилик сиёсати босиб олинган мамлакатлар халқларида озодлик, мустақиллик учун кураш олиб бориш ва бу йўлда бирлашиш онгини мустаҳкамлай бошлайди. Халифаликнинг гуллаган даври, VIII—IX асрлар, шу билан бирга халқларнинг босқинчиликка — араб халифалигига, феодал зулмига қарши курашнинг кучайиши билан ҳам характерланади. Босиб олинган ерларда узоқ йиллар давом этган Абу Муслим, Муқанна, Бобак, зижлар бошлиқ халқ ҳаракатлари халифаликнинг емирилиши, қулашига олиб келди ва бўйсундирилган мамлакатларда кўп ҳолларда миллийлик асосида уюшган мустақил феодал давлатларининг вужудга келиши билан якунланди. X—XI аср давомида Эрон, Шимолий Африка, Озарбайжон, Ўрта Осиёда араб халифалигига қарам бўлмаган мустақил йирик феодал давлатлар ташкил топди. Ўрта Осиёдаги сомониёлар, ғазнавийлар, қорахонийлар, хоразмийлар шулар жумласидандир. Бундай давлатларнинг ташкил топиши феодал ишлаб чиқаришининг тўхтаб қолишига эмас, эндиликда локаль тараққиётга олиб келди. Бу феодал давлатлар ўзларича катта халифаликдаги ривожланишни давом эттиришга ҳаракат қилдилар. XIII асрдаги мўғуллар истилоси Яқин ва Ўрта Шарқ мамлакатларининг бу тараққиётга катта зарба берди, ишлаб чиқарувчи кучлар, ишлаб чиқариш қуроллари вайрон қилинди, шаҳарлар, ҳунармандлик ва маданият марказлари харобага айлантирилди. Хусусан Ўрта Осиё бу ваҳшиёна сиёсатдан катта зарар кўрди, лекин тараққий этган феодал ишлаб чиқариши ва бой маданият анъаналарига эга бўлган мамлакат юз йиллар давомида ўзини аста-секин тиклаб олишга муваффақ бўлди. Мўғуллар истилосига қарши олиб борилган кураш натижасида муайян миллий белгиларга асосланган мустақил йирик феодал давлат ташкил топди. Давлат бошида турган Амир Темур бу ерда типик феодал давлатини ташкил этиш билан чегараланмай, олдинги феодал ҳукмдорлар сингари босқинчилик курашларини олиб борди, кўп жойларни забт этди, бошқа халқларга зулм ўтказди, феодал босқинчилиги ва ҳукмронлигининг барча воситаларидан фойдаланди, лекин бу мустақил феодал давлат Ўрта Осиёда феодал ишлаб чиқаришининг ривожланишига имкон берди, ҳунармандчилик авж олди, шаҳар қурилиши кучайди, савдо, маданият ривожланди.

Темурийлар давлати Ўрта Осиёда XVI аср бошларида емирилди, майда феодаллик ташкил топди, низо ва курашлар яна кучайди, феодал ишлаб чиқариши, кучлари емирила бошлади, феодал тузуми инқирозга юз тутди.

XVI—XVII асрларда феодал ишлаб чиқариши ва унинг асосида маданият ривожига қатор урушлар давомида, Бобир асослаган феодал давлати — адабиётларда нотўғри юритилувчи «буюк мўғул давлати» туфайли Шимолий Ҳиндистонга кўчганлигини кўрамыз.

Демак, Ўрта ва Яқин Шарқ мамлакатларидаги Ренессанс даври икки ижтимоий-иқтисодий тузум чегарасида эмас, феодал ишлаб чиқариш доирасида вужудга келди. Феодал тузуми феодал ишлаб чиқаришининг бир босқичдан иккинчи босқичга ўтиши билан боғлиқ ҳолда юзага чиқди дейиш мумкин. Бу Ренессанс даври, Европадагидек, буржуа ишлаб чиқариши ва буржуа маданиятининг жарчиси эмас эди. Ренессанс давридан кейин Европадагидек саноат ривожланиши ва буржуа маданияти вужудга келмади. Европада ижтимоий-иқтисодий ривожланиш узлуксиз давом этиб, буржуа тузумининг ғалабасига олиб келди. Яқин ва Ўрта Шарқда ижтимоий ривожланиш қатор зарбаларга, кризисларга учради, у ички феодал зиддиятлар, катта босқинчиликлар ва салб юришлар ниҳоят ғарб буржуа давлатларининг мустамлакачилик сиёсати туфайли инқирозга юз тутди. Лекин Шарқда ҳам Ренессанс даври феодал тузуми доирасида бўлса-да, ижтимоий-иқтисодий, сиёсий ривожланиш асосида вужудга келганини, у хусусан мустақил йирик феодал давлатларнинг ташкил топиши, шаҳар ишлаб чиқариши, косиб-ҳунармандчилик, савдо-сотиқнинг тараққийси асосида ривожланиши, ишлаб чиқаришнинг маълум даражада уюштирилишининг натижаси эканини кўрамыз.

* *
*

Ўрта ва Яқин Шарқ мамлакатлари ҳам, Европа сингари, ҳар бир маданий кўтаринкилик шароитида, Ренессанс даври шароитида ўз тарихининг равнақ топган давларига, ўз антик тарихига таянганини таъкидлаш мумкин.

Ўрта ва Яқин Шарқ Ренессанс даври маданиятининг ғоявий манбаларига келганимизда, бунда ҳам маълум ўхшашлик,

умумий қонуният, шу билан бирга, ўзига хослик, тафовутни учратамиз.

Италия Ренессанс даврида қадимги қулдорлик даври маданияти — Рим ва грек маданияти уйғонди, яъни унга идеал сифатида қайтиш, унга асосланиш ва таяниш жараёнида янги маданий ютуқлар қўлга киритилади. Европани антик маданият билан таништиришда Византия маданияти муҳим аҳамиятга эга бўлди. Лекин, шу билан бирга, қадимги грек маданиятининг ютуқлари Европага араблар орқали, грек олимлари, мутафаккирлари асарларига араб тилида ёзилган шарҳлар, араб тилига қилинган таржималар орқали ҳам олиб кирилди. Бу жиҳатдан Яқин ва Ўрта Шарқ даври уйғониш маданияти Европани антик грек маданияти билан таништиришда катта роль ўйнади¹.

Яқин ва Ўрта Шарқ Ренессанс даврида ҳам антик маданият ютуқлари уйғонишини, унинг тикланишини, унга асосланишни кўрамиз. Лекин бу ерда қадимги Греция билан бир қаторда, Эрон, Ўрта Осиё, араб мамлакатларининг антик, қулдорлик давридаги маданиятидан кенг фойдаланилди, яъни Уйғониш даври маданиятининг шаклланиши қатор мамлакатлар томонидан қадимда яратилган турли мазмун ва йўналишдаги маданий ютуқларга асосланиш натижасида вужудга келди. Шунинг алоҳида таъкидлаб ўтиш лозимки, қулдорлик Грецияси ва Рим инқирозга юз тутгандан кейин, мелоднинг биринчи асрларидан бошлаб маданий марказ аста-секин Ўрта Ер денгизининг шарқи-жанубий қирғоқларига, Кичик Осиё мамлакатларига кўчиб борди. Александрия мелоднинг бошланғич асрларида энг йирик маданий-илмий марказга айланди, Кичик Осиёнинг айрим шаҳарлари Ўрта Ер денгизининг шарқий қирғоқларига кўчиб ўтаётган қадимги грек маданий анъаналарини янгича шароитда қисман бўлса-да қабул қилиб, унинг тарих саҳифасида сақланиб қолишига маълум даражада ҳисса қўшди. Бу қадимги Греция маданий ютуқлари Яқин ва Ўрта Шарқ мамлакатларида кенг тарқалишига имкониятлар яратди. Натижада Византия билан бир қаторда Ўрта аср Яқин ва Ўрта Шарқ халқлари қадимги Греция табиий-илмий ва фалсафий ютуқларининг қонуний вориси бўлиб қолдилар.

Яқин ва Ўрта Шарқнинг, жумладан Ўрта Осиёнинг қадимги Греция билан маданий алоқалари мелоддан олдин

¹ Бу ҳақда кейинроқ алоҳида тўхталиб ўтамиз. — Автор.

IV асрлардан бошлаб мавжуд эканлигини назарда тутсак, бу масала янада ойдинлашади.

Демак, ҳар икки ҳолда ҳам антик маданият, хусусан қадимги Греция маданияти ғоявий, маънавий манба бўлганини кўрамиз. Лекин Италияда, сўнгра барча Европа мамлакатларида қадимги Греция маданияти билан бирга Рим маданияти муҳим роль ўйнади. Шарқда эса грек маданияти билан бирга қадимги Эрон, Ҳиндистон, Урта Осиё маданий ёдгорликлари муҳим аҳамиятга эга бўлди.

Шуни алоҳида қайд қилиб ўтиш зарурки, кўп манбаларда Ренессанс даврнинг асосий мақсади ва мазмуни антик маданиятни тиклаш, уйғотиш деб талқин этилади. Бу — нотўғридир. Антик маданиятни тиклаш, унинг уйғониши кутилган мақсад эмас, балки асосий восита бўлиб хизмат қилади деб тушуниш тўғрироқ бўлса керак. Ижтимоий-иқтисодий ривожланиш, йирик феодал давлатларнинг ташкил топиши маданий раваққа эҳтиёж туғдирар ва, табиий, маданий прогрессга олиб келар эди. Бу прогресс кенг база, таянч, ғоявий материалсиз амалга ошиши мумкин эмас эди. Утмишда яратилган маданий ютуқлар бунга манба сифатида хизмат қилиши мумкин эди.

Ренессанс даври антик маданият ютуқларидан тўла фойдаланди, уларга асосланиб, янги маданий-илмий, табиий, бадний билимлар соҳасида янгидан-янги муваффақиятларга эришди. Қадимги маданий ёдгорликлар Урта аср биқиқлигидан қутулиш, диний ақидачилик занжирини парчалаш, ақидачилик зулмига қарши кураш ва янги давр — Уйғониш даври дунёвий маданиятини вужудга келтириш, ривожлантириш учун асосий восита ва манба бўлиб хизмат қилди.

Шарқда ҳам, Европада ҳам Ренессанс даври шу асосда вужудга келди, лекин уларнинг ғоявий материаллари бир-биридан маълум жиҳатдан фарқ қилади.

Демак, Ренессанс даври маданият жиҳатдан таяниш, асосланиш учун ғоявий манба зарурлигини, яъни қадимги маданий ютуқларга, бинобарин антик тарихга эга бўлишни, қулдорлик тузумини босиб ўтиш лозимлигини тақозо қилди, бусиз маданий ютуқларнинг тикланиши, уйғониши ҳам мумкин эмас эди.

Академик И. П. Конраднинг ўз антик тарихига эга бўлган ҳар бир халқ Ренессанс (Уйғониш) даврини ўз бошидан кечириши мумкинлиги ҳақидаги фаразини тўғри деб билиш мумкин. Лекин, шу билан бирга, ўз антик тарихига эга бўлмаган,

қулдорлик тузуми ва маданиятини бошидан кечирмаган халқлар ҳам Ўрта аср шаронтида қадимги қўшни халқлар ва уларнинг ижтимоий-иқтисодий, маданий ютуқлари билан бевосита алоқада бўлиши натижасида маълум шаклда Ренессанс даврини ўз бошларидан кечиришлари мумкин. Бунинг Европа Континентидаги қадимги бой, йирик маданиятга эга бўлган Италия, Греция билан ўрта асрдан бошлаб мустақкам алоқада бўлиб келган Германия, Франция, Англия, Шарқий Европа мамлакатлари мисолида кўришимиз мумкин.

Антик маданиятдан фойдаланишни Ренессанс даврига хос бўлган умумий қонуният деб билсак, бу қонуният антик маданиятнинг характери, мазмуни ва фойдаланаётган меросхўр мамлакатларнинг умумий конкрет тарихий шаронтига қараб ўзига хос хусусиятлар касб этади. Бунинг Европа ва Шарқ Ренессанс даври мисолида кўришимиз мумкин. Антик маданиятдан, хусусан, қадимги Греция, Рим маданиятидан фойдаланишнинг ўзи ҳам, Европа, Ўрта ва Яқин Шарқда маълум специфик хусусиятга эга бўлди. Масалан, Шарқда қадимги Грециянинг конкрет илмлари, табиатшунослик — натурфилософия, математика, фалсафа, логика соҳасидаги ютуқларига айниқса катта эътибор берилди.

Пифагор (Пифагурс), Птоломей (Батломус), Эвклид (Иқлидус), Гален (Жолинус), Гиппократ (Буқрот), Сократ (Сўқрот), Платон (Афлотун), Аристотель (Арасту, Аристутолис) каби табиатшунос, философларнинг номлари Ўрта аср Шарқида машҳур эди. Лекин қадимги Греция бадий адабиёти — поэзияси, драматургияси ва бошқалар Ўрта аср Шарқида ҳам қисман маълум бўлиб, уларнинг ютуқларини ўрганиш билан қизиқиш грек фалсафаси, логикаси, натурфилософияси билан қизиқишга нисбатан анчагина сустр эди. Ҳатто қадимги грек адабиётининг оқсоқоли Гомернинг «Илиада», «Одиссея»сининг Ўрта аср Шарқида қай даражада маълум бўлганлиги, ўрганилганлиги ҳақида маълумотларни қидириб топиш қийин. Ўрта асрдаги Шарқ философлари асарларида Арасту, Афлотун, Сўқрот, Буқротларнинг номини такрорланиб турса-да, ҳатто Гомер номини (грек адабиётининг бошқа вакиллари ҳақида гапирмасак ҳам бўлади) на араб, на форсий, ва на туркий асарларда деярли учратмаймиз. Бируний «Ҳиндистон» асарида Гомер мисраларини эслаб ўтади, бундан у Ўрта аср Шарқининг энг йирик олими Бирунийга маълум эканлиги ҳақида хулоса чиқариш мумкин. Холбуки

қадимги Греция ва Рим адабиёти намуналари Европада Ренессанс даври ва сўнгги асрларда кенг маълум бўлди. Уларни ўрганиш, улардан таъсирланиш, уларга эргашиш, тақлид этиш замона маданиятининг ажралмас хусусиятига айланди.

Фан, жумладан табиатшунослик ҳам, фалсафа ҳам табиатни, воқеликни ўрганишнинг тушунчалар, категориялар, қонуниятларда акс этган натижасини, шу натижани қўлга киритишнинг метод, усул, воситаларини ифодалайди. Адабиётда инсоннинг воқеликка, ўз-ўзига бўлган муносабати ҳамда халқнинг, жамият аъзоларининг маънавий дунёси, психологияси, ҳаёт шароитлари ўз ифодасини топади. Италия Ренессанси даври адабиёти, санъати қадимги Эллен адабиётига, Рим адабиётига ўз ўтмишига, ўз тарихига, ўз ибтидосига таянганидек таянади. Бу бир тарихга эга бўлган халқлар тараққиётининг икки даври эди. Греция, Рим тарихи Ренессанс даврида Италия, Ғарбий Европанинг ўтмиши, антик тарихини таъкил этар эди.

Ўрта ва Яқин Шарқ Ренессанс даври ўтмиш анъаналарига, Шарқ халқларининг ўтмиш оғзаки ижодига таянди, улардан кенг фойдаланди. Бу даврда фанда, фалсафада, Аристотель, Птоломей, Гален асарлари араб тилига таржима қилинди, ўрганилди, уларга шарҳлар, тақлидлар ёзилди. Бадий адабиёт соҳасида эса ана шу даврда Ўрта аср дурдоналаридан «Алиф лайло» («Минг бир кеча») вужудга келди. Улуғ Фирдавсий қадимги Эрон ва Ўрта Осиё афсоналари, жангномалари асосида «Шаҳнома» яратди, Ўрта ва Яқин Шарқ халқларининг фольклор материаллари асосида «Юсуф ва Зулайхо», «Вомик ва Узро» қиссалари, «Хай ибн Якзон» каби фалсафий ҳикоялар, шунингдек, қушлар ҳақида рамзий қиссалар, ажойиб саёҳатномалар пайдо бўлди. Низомий, Хисрав Деҳлавий, Навоий каби шоир ва мутафаккирлар ўз «Хамса»ларини яратдилар.

Ўрта аср Яқин ва Ўрта Шарқ халқларининг ўтмиш тарихи қадимги Эрон, Ўрта Осиё, Ҳиндистон, араб мамлакатларининг ўзаро узвий муносабатда бўлганлиги билан характерланар эди. Бу Ренессанс даврида антик маданиятдан фойдаланиш соҳасида ҳам кўринади, хусусан табиатшунослик миллий чегараларни эътироф этмаслиги, миллийлик, яъни маълум халқ ҳаёти, психологияси, хусусиятлари табиёт учун муҳим аҳамиятга эга бўла олмаслигини кўрамиз. Илмий ҳақиқатлар халқ психологияси, маънавий ҳаёти, миллийлик белгилари билан белгиланмайди. Адабиётда, бадий асарларда бу масала

муҳим ўринга чиқади. Шунинг учун Ренессанс даврида адабиётда ҳар бир халқ, асосан, ўз бадий меросига ёки яқин ва умумий тарихга эга бўлган халқлар меросига таянади, ундан фойдаланади. Халқлар илм-фан соҳасида дунё фани ютуқларидан қаерда ва қайси халқ томонидан қўлга киритилган бўлишидан қатъий назар ўз маданий уйғониши йўлида фойдаланиши мумкин. Биз буни Ўрта аср Шарқида қадимги Греция илмий ютуқларидан, Италия Ренессанс даврида Ўрта Шарқда араб тилида ёзилган илмий рисоалардан, Ўрта ва Яқин Шарқда эришилган турли илм ютуқларидан кенг фойдаланишда кўрамиз. Ф. Энгельс Италияда Ренессанс даври маданияти вужудга келишида араб тилидаги илмий ютуқлар ва ҳур фикрларнинг муҳим роль ўйнаганини алоҳида кўрсатиб ўтди¹. Ўрта аср Шарқи илмий ютуқлари фанларнинг сўнгги ривожланишига материал бўлди, Европа олимлари ундан илмий мерос сифатида фойдаландилар. Масалан, Европада медицина илмининг тараққийсида Ибн Синонинг «Ал қонун фит тиб» («Тиб қонунлари»), математика тараққийсида Хоразмийнинг «Ал жабр ва ал муқобила»си, музикашунослик тараққийсида Форобийнинг музикага оид асарлари ва ҳоказолар муҳим роль ўйнади. Лекин Умар Хайём рубойлари, «Шаҳнома», Саъдий ва Ҳофизнинг газаллари, Навоий асарлари Европада, кейинроқ XVIII—XIX асрлардагина тор мутахассисларга маълум бўлди. Масалан, бутун Шарқ ёд билган Хайём рубойлари Европада XIX асрнинг иккинчи ярмидагина маълум бўлди.

Демак, илм-фан ва адабиёт санъатда турлича намоён бўлса-да, умуман олганда Ренессанс маданияти Европада ҳам, ўрта аср Шарқида ҳам антик маданиятга таянишини, ундан куч олишини кўрамиз. Ҳар икки ҳолда ҳам антик маданиятдан конкрет тарихий шароит, ижтимоий-иқтисодий, — сиёсий ва маданий ихтиёжлар, талабларни қондириш йўлида фойдаланди. Антик маданият ютуқлари, ғоялари қандай бўлса шундайлигича эмас, балки замон талабига бўйсундирилган ҳолда, маълум идеология, маълум мақсадни амалга ошириш учун

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 20, 345—346-бетлар. Бу ерда Ўрта ва Яқин Шарқнинг барча халқлари иштирокида вужудга келган ўрта асрдаги илмий ютуқлар назарда тутилади. Илмий рисоалар араб тилида ёзилганлиги сабабли «араб фани», «араб фалсафаси» терминлари бу даврда расм бўлиб қолган эди. Энгельс ана шу терминлардан фойдаланди, — Автор.

тикланди, фойдаланилди. Ҳар бир синф, ҳар бир ғоявий оқим антик маданиятдан, унинг ўз манфаати, синфий ва ғоявий мақсадлари йўлида хизмат қилувчи томонларидан фойдаланишга ва уни тараққий эттиришга ҳаракат қилади. Урта аср. Шарқда Аристотелнинг табиий-илмий фикрлари илғор ғояларни ривожлантириш учун хизмат қилди. Платоннинг «соғалар дунёси» дан реакцион-диний таълимотларни мустаҳкамлаш ва табиатни ўрганишга қарши кураш олиб бориш учун фойдаланилди. VIII аср мутакаллим Аль Ашъарий Демокритнинг атомистик назариясидан ўта идеалистик ғояларни асослаш йўлида фойдаланди. Европада теология, динчилик, Ленин таъбири билан айтганда, Аристотелдаги барча жонли томонларни ҳалок этиш ва ўлик нарсаларни абадийлаштиришга ҳаракат қилди¹.



Ренессанс даври маданиятининг шаклланиши, унинг вужудга келиш арафасида ҳукмрон ортодоксал диний ақидаларни ниҳоятда эҳтиёткорлик билан бўлса-да танқид остига олувчи, маълум диний эркинлик учун интилувчи сектантлик ҳаракатининг кенг авж олганлигини кўрамиз. Бу ҳаракатларнинг айримларини еретик ҳаракат — бидъат деб талқин этилди. Чунки у диний қобиқ остида бўлса-да ва диний мақсадга қаратилса-да, ҳукмрон диний ақидалар, бинобарин, улар хизмат қилаётган ижтимоий тузумнинг сиёсий формаси ва ғоявий асосига қарши қаратилгандир. VII асрларда Хитойда конфуци ақидаларига қарши, VIII—IX асрда Урта ва Яқин Шарқда ҳукмрон ислом-суннизм ақидаларига, XIV—XVI асрларда Европанинг кўп мамлакатларида католицизмга, умуман, черковнинг ҳукмрон ақидалари ва ҳукмрон диний сиёсатига қарши ҳаракат авж олди. Лекин бу ҳаракатга биқик доирадаги, дин доирасидаги ички мунозара деб қараш бутунлай нотўғридир. Бу диний ҳаракат маълум ижтимоий эҳтиёжлар талаби асосида вужудга келди. Маълум сиёсий куч томонидан қўллаб-қувватланувчи ҳукмрон диний ақидаларга қарши норозилик ана шу сиёсий кучга қарши норозиликни ҳам ифодалар эди. Сиёсий кучга қарши курашиш учун унинг худо томонидан юборилган бирдан-бир куч эмаслигини, ҳукмрон диний ақидалар ҳам муқаддас бўлмай, камчиликлардан ҳоли эмаслигини

¹ Қаранг: В. И. Ленин, Асарлар, 38-том, 393-бет.

қўрсатиш лозим эди. Шу йўлда ҳукмрон диний ақидаларга тенг, улардан қолишмайдиган, шу билан бирга диний ҳаракатдаги янги ақидалар олға сурилиши лозим эди. Ҳукмрон сиёсий куч, тузумга қарши қаратилган ҳаракат шундай янги диний ақидалар билан қуроллангандагина қонуний шаклга кириши мумкин эди. Шунинг учун Европада католицизм, черков ҳукмронлигидан норози бўлган кучлар, жумладан деҳқонлар қўзғолони, шаҳарликлар норозилиги, Ўрта аср Шарқида эса араб босқинчилигига, халифаликка, феодализмга қарши қаратилган халқ ҳаракати христианлик ва ислом ичидаги турли секта-мазҳаблардан кенг фойдаланди. Масалан, шиалар, хорижийлар, исмоилийлар, карматлар исломдаги маълум мазҳабчилик ҳаракатлари бўлиши билан бирга, уларнинг айрим фикрлари, қоидалари араб халифалигига қарши қаратилган бўлиб, Ўрта Осиё, Озарбайжон, Эрон халқларининг қўзғолонларида кенг фойдаланилди.

Улар маздакизм, хуррамия таълимотлари билан бир қаторда ҳукмрон ортодоксал исломга қарши оппозицияда турган ғоялар сифатида таъқиб этилди. Ф. Энгельс «Германияда деҳқонлар уруши» асарида бу масалага алоҳида эътибор бериб, XV—XVI асрларда Германиядаги деҳқонлар ҳаракати мисолида ўрта аср шароитида синфий кураш, турли синфлар, сиёсий табақаларнинг фикри, интилиши диний қобиқ остида ифодаланганлигини асослаб берди.

Ўрта аср шароитида христианлик ва черков, Ф. Энгельс таъбири билан айтганда, «мавжуд феодал тузумнинг энг умумий синтезини ва энг умумий санкцияси»ни ифодалар эди. Шундай шароитда,— деб кўрсатади Ф. Энгельс,— умумий формада феодализмга ва аввало черковга қарши қаратилган ҳужумлар, барча революцион ижтимоий ва сиёсий доктриналар айнаи вақтда кўпроқ диний бидъатларни ҳам ифода этиши лозим эди. Мавжуд ижтимоий муносабатларга ҳужум қилиш мумкин бўлсин учун уларнинг муқаддаслик пардасини юлиб ташлаш керак эди¹.

Феодализмга, унинг ҳукмрон диний ақидаларига, христианлик ва исломга қарши қаратилган сектантликда туғилган айрим ғоялар, айнаи замонда бидъат ҳаракатлари Ренессанс даври маданиятининг характериға, хусусан ҳурфикрликнинг, рационалистик ғоялар, ҳар нарсанда ақлни мезон қилиб олиш

¹ Қаралсин: К. Маркс н Ф. Энгельс, Соч., 7-том, 361-бет.

ҳақидаги тезиснинг кучайишига ва ривожланишига катта ижобий таъсир кўрсатди. Бу эса Ренессанс даври маданияти антик маданиятни такрорлаш билан чегараланмай, балки бу маданият шу давр учун энг муҳим манбалардан бўлиб хизмат қилганлигини яна бир бор исботлайди. Ренессанс даври маданияти антик мерос билан бир қаторда ўз даври, Ўрта асрдаги ижтимоий-сиёсий ҳаракат томонидан юзага келтирилган, ўша конкрет тарихий шароит томонидан олға сурилган турли ғоялар, оқимлардан ҳам кенг фойдаланди.

Шарқ Ренессанс даври маданияти инсоният маданияти тарихида мустақил ва жуда бой даврлардан бирини ташкил этиб, мазмуни, йўналиши, вужудга келиши, мақсадлари жиҳатидан ўз даврининг ижтимоий-иқтисодий, сиёсий эҳтиёжлари билан узвий боғлиқ ҳамда шулардан келиб чиқади, феодал тузуми шароитида вужудга келган янги ижтимоий-иқтисодий, маънавий тараққиётга бўлган талабларни ўзида ифодалайди.

* * *

Ренессанс даври маданияти фалсафий, назарий принциплари, табиати жиҳатидан антик маданиятдан ҳам, ортодоксал диний идеологиядан ҳам, буржуа маданияти ва маънавий ҳаётидан ҳам фарқ қилади.

Қадимги қулдорлик жамияти маънавий ҳаётининг олий даражадаги ютуқлари антик Грециянинг содда материализм ва содда диалектик қарашларида ўз ифодасини топди. Қулдорлик тузуми емирилгандан кейин Европада христианлик дунёқарashi — диний-идеалистик дунёқараш аста-секин устун дунёқарашга айланиб, кўп асрлар давомида ҳукмрон идеология, ҳукмрон дунёқараш бўлиб қолди. Ф. Энгельс таъкидлаганидек, ижтимоий билимларнинг ҳамма соҳаси — фан, ахлоқ, юриспруденция, фалсафа христианлик талабларига бўйсундирилди. Европада ўрта аср христианлик ва унга асосланган диний-идеалистик дунёқарашнинг маънавий ҳаёт устидан тўла ҳукмронлиги билан характерланади. Ўрта ва Яқин Шарқда эса турлича кўп ҳудудлик динлари, оташпарастлик, зардуштлик, ўрнига VII—VIII асрлар давомида ислом дини ўрнатилди. Шуни қайд қилиш лозимки, ислом дини зардуштлик билан кескин рақобатда, курашда галаба қилди. Ортодоксал исломнинг тўла ҳукмронлиги 1—2 аср давом этиб, сўнгга бу ерда Ренессанс маданияти бошланди. Европада Ренессанс маданияти илм-фаннинг диний-мистик дунёқараш устидан галабаси би-

лан якунланди. Буржуа ишлаб чиқариш муносабатларининг ўсиши табиатшунослик илмлари, техниканинг ривожланишига олиб келди.

К. Маркс, ишлаб чиқаришнинг эҳтиёжи фанни бир неча университетларга нисбатан кўпроқ ва тезроқ ривожлантиришга олиб келади, деб кўрсатиб ўтган эди. Табиатни ўрганиш кўлами ўса бориши, табиатшунослик ривожлана бориши материалистик дунёқарашни озиқлантира ва тараққий этдира борди. Буржуа муносабатларининг феодал муносабатлар устидан ғалабаси фалсафада материалистик дунёқарашнинг диний идеалистик дунёқараш устидан ғалабаси билан характерланади. Ренессанс даврида эса шу диний-идеалистик дунёқараш ичида аста-секин материалистик элементлар кучая борса-да, лекин улар идеалистик қобиқдан ҳали қутила олмаган эди. Оламни билиш методи соҳасида эса диний ақидачилик, ўрта асрчилик методининг табиат сирларини очишга, ҳақиқатни билишга ожизлиги тушуниб етилган, у кескин танқид остига олинган ва янгича билиш методини қидириш йўлида инсоннинг табиий билиш қобилиятларини ўрганишга асосий этибор берилган бир давр эди.

Ренессанс даври илғор фалсафий қарашларидан аста-секин буржуа ишлаб чиқариши элементарларининг кўпайиб бориши билан узвий боғлиқ ҳолда табиатшунослик ва техниканинг ривожланиши таъсирида соф материализм ўсиб чиқди. Леонардо да Винчи, Жордано Бруно, Кеплер, Галилей, Коперник, Ньютон каби табиатшуносларнинг ихтиролари XVI—XVII аср материализми — Френис Бэкон, Гоббс, Спиноза, Локк материализмининг шаклланишига олиб келди, унинг асосида эса XVIII аср француз материализми — Гольбах, Гельвиций, Дидро материализми вужудга келди. Материализм диний-идеалистик дунёқараш устидан ғалаба қилди.

Табиатшуносликнинг ривожланиши, унинг асосида материалистик дунёқараш кучая бориши кескин ғоявий кураш жараёнида рўй берди, у қатор қурбонлар талаб қилди. Не-не олимлар, философлар бу йўлда дорга осилдилар, тириклай ёнғинда куйдирилдилар.

Уша даврда табиатшуносликнинг ривожини ҳақида Ф. Энгельс бундай деган эди: бу ер юзи ўз бошидан кечирган энг буюк революция эди. Бундай муҳитда ривожланган табиатшунослик ҳам ипидан-игнасиғача революцион бўлиб, у ўз жафокашларини гулханларга ва зиндонларга ташлаб, буюк итальянлар-

нинг уйғониб келаётган янги фалсафалари билан қўлни-қўлга бериб тараққий этди. Шуниси характерлики, протестантлар ва католиклар уларни таъқиб этишда бир-бирлари билан мусобақа қилдилар. Дастлаб Серветни, кейин эса Жордано Брунони гулханда ёндирдилар. Бу давр гигантларга муҳтож ва характерли, руҳи, олимлиги жиҳатидан гигантларни яратган давр эди. Бу шундай давр эдики, унга французлар Ренессанс деб тўғри ном бердилар, протестант Европаси эса уни бир томонлама ва чекланган ном билан реформация деб атади. Уша давр табиатшунослигининг ўзининг ҳам мустақиллик декларацияси мавжуд эди. Диний соҳада Лютер томонидан папа булласининг ёндирилиши қандай бўлган бўлса, табиатшуносликда ҳам Коперникнинг буюк ихтироси шундай эди. Бу ихтиро билан у тортинчоқлик билан бўлса-да 36 йиллик иккиланишдан сўнг ва деярли ўлим тўшагида ётиб черков хурофотига қарши чиқди. Шу даврдан бошлаб табиатни тадқиқ этиш, гарчи бу жарённинг барча томонларини аниқлаш ҳозирги даврга қадар чўзилиб келган ва айрим ҳолларда ҳалигача тугамаган бўлса-да, асосан дин таъсиридан озод бўлди. Шундан бошлаб фан тараққиёти гигант қадамлар билан илдамлаб кетди¹.

Табиатни ўрганишга диққат-эътиборни қаратиш учун кураш, табиатшунослик ва унинг асосида ҳур фикрлилик ва материалистик ғояларни ривожлантириш учун қанча-қанча қурбонлар талаб этмади, қанча олим, фозилларни ҳалокатга учратмади. Жордано Бруно олам, коинот ҳақидаги жасур фикрлари учун тириклайин гулханда куйдирилди, Галилей диний ақидаларнинг тақиқлашига қарамай, табиатни ўргангани, осмон жисмларини кузатгани учун умрининг энг етук, энг фойдали йилларини зиндонда ўтказди. Фикрлашга рағбатлантирувчи китоблар-оловларда ёндирилиб, куллари кўкка соғурилди. Олимлар, фозиллар, ўткир ақл эгалари қурбон бўлди. Лекин уларнинг жасур фикрлари йўқ бўлмади: бири ўрни, ўни юзни уйғотди. Ақл, фикрлаш, илм-фан, табиатшунослик уйғонди, ривож топди ва ниҳоят у ғалаба қилди.

Ўрта аср Шарқида ҳам дунёвий маданиятнинг, илмий-табиий фикрларнинг диний ақидалар ўрнига, дин позициясини бўшаштириш ҳисобиға кучайиб бориши теологлар, ҳукмрон ортодоксал дин тарафдорларини, улар ёрдамида ўз ҳокимиятини сақлаб турган ҳукмдорларни кескин курашга қўзғотди. Халифа-

Қаралсин: К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., 20-том, 508—509-бетлар.

ликнинг маркази Бағдодда фалсафа, табиатшунослик билан шуғулланганларни қувғин остига олиш, зиндонга ташлаш, жазолаш кучайди, диний фанатизм ҳам авж олди. Лекин, шунга қарамай, ҳур фикр, эркин ақл диний тўсиқларни ёриб ўтишга, кучли диний қафасдан озод бўлишга интилди. Бу йўлда у турли восита, йўللardan фойдаланишга ҳаракат қилди. Бироқ диний фанатизм, теология бўш келмади, у ҳам ҳур фикрликни, материалистик ғояларни бўғиб ташлаш йўлида барча воситалардан фойдаланди.

Бағдоднинг марказий майдонида, ҳаммага ибрат бўлсин деб, Халлож тўрт нимтага бўлиниб, қийнаб ўлдирилди. Назом, Равандий, Форобий кабилар динсизлик, худосизликда айбланиб, уларнинг асарлари ман этилди. Ибн Сино ўз юртидан узоқда, қувғинда, дарбадарликда вафот қилди. Бируний умрининг кўпини золим Ғазнавий саройида тутқинда ўтказди, Носир Хисрав ҳур фикрлари учун Памирдаги энг узоқ қишлоқлардан бирига абадий сургун қилинди. Юлдузлар дунёсини ўрганган Улуғбек реакцион диндорлар фатвоси билан Самарқанд яқинида ваҳшийларча ўлдирилди...

Бироқ мустаҳкам диний тўсиқни ёриб чиқаётган ҳур фикрлик, табиатшунослик, материалистик ғоялар Ўрта аср Шарқи шароитида Европадагидек ғолиб чиқолмади ва етакчи, устун кучга айлана олмади. Иқтисодий-ижтимоий шароит ҳам бунга тақозо этди. Феодализм ривожланишдан тўхтади, лекин буржуа муносабатлари келиб чиқмади. Тушқунлик бошланди. Аввалги йирик феодал монархиялари ўрнига майда феодал хонликлари вужудга келди, ўзаро тўхтовсиз низолар, урушлар бошланиб кетди. Бу маънавий ҳаётда ҳам тушқунликка, олдин қўлга киритилган ғалабалардан чекинишга, табиатшунослик ютуғидан, материалистик фикрлардан қайтишга, позицияларни яна диний ақидаларга бериб қўйишга олиб келди. Дин ҳомийлари, теология, диний мистиканинг мавқеи кучайди. У маънавий ҳаётда XIX асрларга қадар мустаҳкам позицияни эгаллаб турди. Ренессанс даври сўнди.

Европадаги Ренессанс даври билан Шарқ Ренессанс даври тақдири икки хил: биридан буржуа маданияти ўсиб чиқди, у дунёвий маданиятнинг ғалабасига олиб келди, материализм ўрта аср диний-мистик дунё қарашни сиқиб чиқариб, жамият ҳаётида унинг ўрнини эгаллади. Ўрта аср Шарқи Ренессанс даври сўнмас ёрқин юлдузларни яратди, илм-фан, адабиёт соҳасида ажойиб асарлар, рисоалар вужудга келди, бу даврда

хур фикр, материалистик тенденциялар, табиий-илмий таълимотлар аста-секин ва изчил бўлмаса-да, 5—6 аср давомида ҳукмрон диний дунёқарашга зарба бериб, унинг ҳокимиятини таҳликага солиб турди. Бироқ, шундай бўлишига қарамай, ижтимоий-иқтисодий шароитнинг номувофиқлиги, ривожланишнинг нотекислиги, тушқунлик туфайли улар ярим йўлда тўхтаб, чекинишга мажбур бўлди, ғалаба қила олмади, диний дунёқарашни енгиб чиқа олмади, бўғилиб қолди. Лекин уларнинг энг яхши ютуқлари, руҳи Европадаги Ренессанс даври идеологиясини тайёрлаш, унга актив ижобий таъсир этиш орқали умуминсоний маданиятнинг, табиий-илмий фикрлар, материалистик ғояларнинг ривожига, тантанасига хизмат қилди. Ф. Энгельс таъбири билан айтганда, Европага «араблардан ўтган хур фикрлик» XVIII аср материализмининг тайёрлаб берди.

Яқин Шарқ ва Урта Осиё мамлакатларида Шарқ Ренессансининг айрим илғор фикрлари кейинчалик XIX асрларда маърифатчилик, реформаторлик ва антиколониализм ғояларининг ривожланишида фойдаланилди.

* *
*

Ренессанс даври маънавий маданияти, хусусан Урта ва Яқин Шарқ Ренессанс даври маданиятининг мазмуни ва хусусиятлари ҳақида гап бораркан, аввало шуни кўрсатиш зарурки, бу даврда энг муҳим ва асосий проблема инсон проблемаси, уни диний ақидалар сиртмоғидан, диний тасаввурларга кўр-кўрона ишонишдан озод қилиш, эркин фикр юритишнинг кенг йўлига олиб чиқиш проблемаси бўлди. Бир томондан, ўрта аср ақидачилиги, диний қоидалар, одатлар, тасаввурлар эътиқодларнинг инсон устидан тўла ҳукмронлигини, оллонинг моддий ва маънавий ҳаёт устидан ягона ҳокимлигини сақлаш учун кураш; иккинчи томондан, инсоннинг ҳаётда маълум мавқега, мустақил фикрга, руҳий ва маънавий эркинликка, ўз турмуш, ақл-идроки, ҳис-туйғуси, реал орзу-умиди, бахт-саодати, мақсади, кўзда тутилган режаси, иродаси, идеалига эга эканлигини кўрсатиш, исботлаш, намоён этиш учун кураш Уйғониш даври ғоявий ҳаётида асосий, бир-бирини инкор этувчи қарама-қарши тенденцияни ташкил этади. Ғоявий кураш, асосан, шу масалалар атрофида уйғунлашди.

Диний ақидага — Европада христиан ақидасига, Шарқда ислом ақидасига қарши кураш олиб борган ҳур фикрликнинг асосий мазмунини инсонни «ихтиро этиш», унинг маънавий эркинлигини, турли ғоявий воситалар ёрдамида унинг инсоний ҳуқуқини асослаш ва ҳимоя этиш, яъни гуманизм ғояси ташкил этди. Уйғониш даври Шарқи ва Европасининг адабий-бадий ҳаёти, санъатига доир сўнгги йилларда нашр этилган китоб, мақолаларда гуманизм ғояси ўша давр бадий адабиётида акс этган маънавий турмушнинг энг етакчи, характерли хусусияти эканлиги қайд этилади ва таҳлил қилинади. Уйғониш даври гуманизми бадий адабиётда, санъатда, аввало, инсоний хислатларни тасвирлашдан, куйлашдан, уларни гўзал бўёқларда намоён қилишдан, инсоннинг ҳис-туйғулари, психологияси, раҳми, муҳаббати, меҳнати, садоқати, риёкорлиги, нафрати, хирси, кайфияти, дўстлиги, сотқинлиги, ишқи, эрки, идроки, билими ва бошқаларни акс эттиришдан, қисқаси инсонни улуғлаш, уни табиатнинг энг буюк маҳсули, олий ютуғи, якуни деб таърифлашдан иборат бўлди. Ҳатто инсоннинг яширин севги муносабатларини тасвирлаш, очиб бериш ҳам инсонни оллонинг иродасиз қули қилиб кўрсатувчи дин таълимотига қарши қаратилган эди. «Декамерон» Европада ilk Уйғониш даврининг инсон психологияси, ҳис-туйғуларини, қисқаси реал инсоний хислатларни очиб берувчи ажойиб асар бўлса, Урта ва Яқин Шарқда вужудга келган «Минг бир кеча» («Алиф лайло») каби асарлар ҳам маълум афсонавий мотивлар билан бўлса-да инсон психологиясини, ички кечинмаларини тасвирлашга муҳим ҳисса қўшди. Уйғониш даври гуманизми мавҳум, умуман инсонни улуғловчи гуманизм бўлиб, у оламда худодан ташқари мустақил фикрлай олувчи, фаолиятли, табиатнинг, реал ҳодисаларнинг энг етук шаклини, етакчи кучини ташкил этувчи бирлик, мавжудот борлигига асосланар эди. Инсонни куйлаш, тасвирлаш, улуғлаш — ҳаммаси ана шундан келиб чиқади.

Италиянинг Ренессанс даврдаги машҳур рассомларининг (Леонардо да Винчи, Микель Анджелло в. б.) ўлмас асарларида инсоний фазилатлар бўрттириб тасвирланган бўлса-да, улар ҳали «самовий» хислатлардан озод эмас эди. Сюжетлар ҳам ярим инсоний, ярим илоҳий мазмунга эга эди. Инсоний фазилатлар шу даражада улуғландики, улар илоҳийликка даъвогар, илоҳий хислатлардан кам эмас. Инсонийлик ва илоҳийлик, яъни дин тасвиридаги ҳақиқий ва абадий гўзаллик, ҳақиқий ва мутлақ софлик ва ҳоказолар бир-бирига қўшилиб кетган.

Буюк мутафаккир Алишер Навоий Уйғониш даври гуманистик ғояларини юксак даражага кўтарди ва ифода этди. Чунончи, инсоний хислатлар ва фазилатлар унинг «Хамса»сида эҳтирос билан романтик тарзда тасвирланди. Мажнун ва мажнунийлик, севги ва муҳаббатга берилиш бу олижаноб инсоний туйғунинг садоқатли қули ва қурбони бўлишнинг тимсоли; Фарҳод муҳаббат учун актив курашиш, халққа бўлган зўр муҳаббат даражасига ўсиб чиққан ҳис-туйғу учун, халқ манфаатини юзага чиқариш учун курашишнинг, дўстликнинг бўрттирма бўёқлар, ҳаттоки афсонавий чизиқлар орқали тасвирланган намунаси. Саъдийнинг «Гулистон»ида ҳам инсоний фазилатлар кичик ҳикоялар, ривоятлар орқали тасвирланади.

XIV—XV асрларда бутун Ўрта ва Яқин Шарқ мамлакатларига кенг тарқалган. Беҳзод мактаби билан боғлиқ бўлган миниатюра санъати — Шарқ Уйғониш даврининг ютуқларидан биридир. Нафис ва нозик бўёқ, чизиқларда тасвирланган реал ҳодисалар — табиат, ҳайвонот олами, биринчи навбатда, инсон ва унинг конкрет ҳаётий муносабатлари бу миниатюраларнинг мазмунини ташкил этади. Умуман инсон ва инсоний хислатларни тасвирлаш ёрдамида уни имкон борича улуғлаш — Уйғониш даври гуманистик санъатининг характерли томонидир. Бу — инсон дин томонидан камситилиши, ерга урилиши, иродасиз махлуқ сифатида тасвирланишига қарши кураш формаси бўлди.

Гуманизм ғояси Уйғониш даври маънавий ҳаёти, маънавий маданиятининг энг умумий ва характерли хусусияти бўлиб, у ижтимоий-ахлоқий йўналиш шаклида вужудга келди, ривожланди ва намоён бўлди. Гуманистик ғояларни, принципларни амалга оширишнинг асосий йўли, воситаси сифатида **олий стук ахлоқ, маърифатли ва адолатли жамият, жамоа масаласи олдинга** сурилди. Олий даражали ахлоқий одатлар, муносабатларни ўрнатиш ва бунинг учун таълим-тарбия ишларини тўғри йўлга қўйиш — гуманизм ғояларини амалга оширишнинг муҳим воситасидир. Гуманизм ғояси, асосан, ахлоқий одатлар, муносабатлар, хислатларда ифодаланганлиги учун ахлоқ масалалари, **этика проблемалари Шарқ Уйғониш даври маънавий ҳаётининг** — бадий адабиёти, поэзияси, таълим-тарбия ишлари, педагогикаси, фалсафаси ва бошқа гуманитар илмларининг муҳим йўналишини ташкил этди. Философлар ҳам, ёзувчи-шоирлар ҳам, илғор мутафаккирлар ҳам, уларнинг диний-мистик позицияда турганлари ҳам ўз ижодларида, фаолиятларида ахлоқ масаласига

катта эътибор бердилар. Ахлоқ, этикага доир бир қанча рисо-
лалар, шарҳлар вужудга келди. Шу муносабат билан дидактика
(таълим-тарбия) назариясига оид масалаларни ўрганишга эъти-
ёж кучайди. Ахлоқшунослик ва дидактика гуманитар билим-
лардаги муҳим соҳани ташкил этди. Ахлоқнинг назарий маса-
лалари билан бирга амалий масалаларига эътибор кучайди,
уларни ўрганиш, ишлаб чиқиш муҳим соҳани ташкил этди.
«Фазилатли хулқлар», «Бахт-саодатга эришув ҳақида», «Ах-
лоқ ҳақида рисола», «Ахлоқ илми», «Ишқ рисоласи», «Ахло-
қи Носирий», «Ахлоқи Жалолий» «Жамий Жам», «Хибатул
ҳақойиқ», «Махбубул қулуб», «Насиҳатнома» «Гулистон», «Бўс-
тон» каби Шарқнинг йирик мутафаккирлари Форобий, Ибн
Сино, Мискавейх, Тусий, Мароғий, Жомий, Алишер Навоий,
Саъдийларнинг ахлоқий, дидактик асарлари, рисоалари —
шу даврнинг махсулидир, «Қобуснома», «Насиҳатнома» каби
ахлоқ масалаларини баён этувчи дидактик асарларнинг вужуд-
га келиши ҳам шу давр маънавий маданиятининг хусусиятлари
билан боғлиқдир.

Уйғониш даври илғор маънавий маданиятининг умумий йў-
налишини ифодаловчи, инсоннинг маънавий уйғонишини кўрса-
тувчи ва диннинг инсон тўғрисидаги таълимотига қарши реакция
сифатида вужудга келган гуманистик ғоя ҳар томонлама, хусу-
сан назарий-гносеологик, илмий томондан ҳам асосланиши ло-
зим эди. Бундай назарий, илмий асос сифатида рационализм
хизмат қилди. Гуманистик ғояларнинг юзага чиқиши, инсон-
нинг ҳақиқий маънавий юксакликка эришуви, маърифатли бў-
лиш, олий ахлоқий принциплар илм-фанни эгаллаш орқалигина
амалга ошиши мумкин эди. Ахлоқ ақлга, хулқ-одоб билим-
га, илм-фанни ўрганишга, маърифатга асослагандагина у
юқори поғонага кўтарилади, кўзланган мақсадни қўлга кири-
тади.

Диний догматикага нисбатан шубҳа, ишончсизлик, ундан но-
розилик ва, ниҳоят, унга қарши кураш, биринчи навбатда, олам-
ни, мавжудотни, табиатни билиш, ўрганиш соҳасида вужудга
кела бошлади. Дунёвий маданиятнинг, табиий-илмий билимлар-
нинг ривожланиши жараёнида оламни билиш соҳасида диний
догматикадан бошқача, инсоннинг табиий имкониятлари, сез-
гиси, ақлига асосланувчи метод шакллана бошлади, кўр-кўро-
на ишонишни талаб этувчи диний ақидачиликнинг тўғри, ҳақи-
қий билим бера олишига шубҳа кучая борди. Муҳит, табиат
ҳақидаги ҳақиқий билим инсон ақли ва шу ақл қудратига, ақлий

воситаларга асосланувчи метод ёрдамидагина қўлга киритилиши мумкинлиги тўғрисида ишонч оша борди. Ақлий билишга асосланувчи, уни тарғиб қилувчи, улуғловчи метод, оқим — рационализм шаклланди ва ривож топди. Инсоннинг ақлий қудрати, имкониятлари, ақл ҳақиқат манбаи эканлиги таъкидланди, улуғланди.

Ақл ёрдамида илм ва билим қўлга киритилади. Ақл ёрдамида фан ривож топади. Олим, фозиллар, шоир, философлар, мутафаккирлар инсон ақлининг, билишнинг чексизлигини исботлашга, тасдиқлашга, улуғлашга ҳаракат қилдилар, унга бағишлаб қатор рисоалар ёздилар. Чунончи, Фирдавсий ақл-иҳроки шундай деб мадҳ қилди:

Худо неъматларин олийси иҳрок,
Ақлини мадҳ этар кимки дили пок.

Рудакийнинг билим ҳақида қуйидаги сатрлари характерлидир:

Одамлар қалбининг чароғи билим
Балодан сақланиш яроғи билим.

Ақл ва илмни мадҳ этиб, Носир Хисрав бундай дейди:

Ақл айтур абадий гавҳарлар аро
Тоғилмас илмдан яхшироқ кимё.

Алишер Навоий тафаккурнинг роли ҳақида бундай деб тарағнум этади:

Ҳар ишки қилмиш одамизод^{*}
Тафаккур бирла билимиш одамизод...

Философ, олимлар инсон ақлининг имкониятларини ва илмларнинг келиб чиқиши, турлари, хислатларини таҳлил этишга катта эътибор бердилар. Уша даврда Форобий, Ибн Сино, Абу Абдуллоҳ Хоразмий, Тусий, Ибн Рушд, Бахманёр, Довонийларнинг илмлар классификациясига, ақл, илм фазилатига бағишланган «Ақл ҳақида», «Илмларнинг келиб чиқиши», «Жон тўғрисида», «Ақлий билимлар таснифи» каби қатор асарлари муҳим роль ўйнади. Тафаккурни ўрганишга эътиборнинг кучайиши, табиий, тўғри фикрлашнинг қонун-қоидалари, формалари ҳақидаги илм-маъниқ (логика) фани билан қизиқиш уни ривожлантиришга бўлган интилишга олиб келди. Аристотелнинг «Органон»ига, логикага доир асарларига қатор-қатор шарҳлар ёзилди. Киндий, Форобий, Яҳё Ибн Адий, Ибн Рушд,

Тафтозоний, Журжоний логиканинг турли масалаларига доир қатор илмий асарлар яратдилар. IX—XIV асрлар давомида Урта ва Яқин Шарқда 170 га яқин мутафаккир логика масалалари билан махсус шуғулланиб, унинг турли масалаларига бағишлаб қатор асарлар ёзганликлари маълум. Фикрлаш санъатининг нутқ санъати билан узвий боғлиқ эканлиги, Уйғониш даври мутафаккирларининг диққат-этиборини ўзига тортди. Улар фикрлаш қуввати, қобилиятини тил-нутқ қобилияти билан бирга олиб текширдилар. Шу муносабат билан нутқ қондалари ва нутқ санъати, хусусан филология, лингвистика ва риторика анча ривожланди. Бу даврда нотиқлик санъати билан шуғулланиш, унинг назариясини ишлаб чиқиш айниқса кенг авж олди.

Логика илми ва риторика билан кенг шуғулланиш мантикий, изчил, асосли фикрлаш ва тўғри, таъсирчан, чиройли сўзлаш, умумий-рационалистик метод ва тенденциянинг муҳим талабларидан келиб чиқар эди. Рационализм умумий гуманистик йўналишнинг гносеологик принципини ташкил этар эди.

Гуманистик ғоялар, юксак инсоний ахлоқ ҳақидаги фикрлар, диний-фаталистик таълимотлар исломнинг ахлоқий догматикасига қарши кескин кураш жараёнида олға сурилган ва ишлаб чиқилган бўлса, рационалистик таълимот ҳам, ўз навбатида, ислом фалсафаси — каломнинг инсон ҳеч нарсани била олмайди, худо фаолиятини билишга қурбн етмайди, унинг билими тўлиғича «яратувчи» олло ихтиёрида деб ўргатувчи таълимотига ҳамда ислом ва христиан динида муҳим роль ўйнавчи ҳиссий билиш ва ақлий билишдан тамоман фарқ қилувчи, ҳеч кимга маълум бўлмаган, пайғамбарларгагина хос бўлган ва интуицияга асосланган учинчи йўл — сеҳрли билиш ҳақидаги таълимотга қарши курашда шаклланди ва олға сурилди. Лекин бу рационализм, инсоннинг ақлий билишига, ақлий қобилиятларига асосланувчи метод инсон билан табиат, муҳит, бориқни ақл орқали билиш ёрдамида бирлаштирувчи принцип, ўз навбатида, қандайдир янги, ислом таълимотидан фарқ қилувчи онтологик принципга асосланган бўлиши даркор эди. Бундай онтологик принципни вужудиюн таълимоти, оламнинг бир бутунлиги, вужуддан иборатлиги ҳақидаги таълимот — пантеизмни ташкил этган эди.

Пантеизм ислом динида ҳам, христиан динида ҳам ҳукмрон олло билан реал мавжуд нарсаларни ва, биринчи навбатда, инсонни яратувчи билан яралгучини, ижодкор билан ижод

маҳсулини барча хислатларнинг функцияси, тузилиши жиҳатидан кескин, бир-бирига қарама-қарши ҳолда талқин этувчи, улар ўртасида тўсиқ яратувчи таълимотга қарши курашда, уни инкор этиш жараёнида шаклланди ва олға сурилди.

Вужудиюн таълимоти бўйича олам вужуддан иборат, вужуддан ташқари оламда ҳеч нарса йўқ. Унингча, олло, яратувчи — ижодкор ҳам ва у яратган реал дунё, табиат, инсон ҳам — шу вужуднинг қисмлари, турли бўлаклардир. Улар икки хил: қарама-қарши, энд нарсани ташкил этмайди. Фақат олло вужуди — азалий мавжуд, бошқа нарсалар, осмон-табиат вужуди азалий вужуддан келиб чиққан вужудни ташкил этади. Азалий вужуддан табиатнинг келиб чиқиши субъектив ва тасодифий жараён эмас ва бу оллонинг ихтиёри билан амалга ошмаган, балки маълум тартиб, изчилликка асосланувчи зарурий жараёндир. Бу тартиб, изчиллик юқоридан пастга, мавҳумдан конкретга, умумийдан яккага, сабабдан оқибатга ўтиш билан характерланади. Бу сабабият табиатнинг, инсоннинг тасодифан, бирдан яралишини эмас, балки олло билан ички зарурий боғланганлигини кўрсатади ва сабаб хислатларининг оқибатга ўтишини таъминлайди.

Натижада улар ўртасидаги тўсиқ олиб ташланади. Оллога оид бўлган барча сифат ва хислатлар табиатга, инсонга ҳам ўтиши, оид бўлиши мумкин; табиат ҳам олло каби абадий, инсон ҳам олло каби доно, ақллидир.

Пантеизм табиат ва инсонни олло вужуди даражасига кўтариш, уларни абадий пассивлик, сустлик, тасодифий мавжудлик, абадий маҳкумликдан озод этиш, қутилириш имконини беради. Эндиликда олло вужуди каби вужудга эга бўлган, пассивлик, сустликдан озод этилган табиат ва инсон ҳақида бемалол гапириш мумкин. Уни ўрганиш, у ҳақда фикр юритиш, турли томонларини таҳлил этиш мумкин. Вужудиюн таълимоти табиат ва инсонга мустақиллик беради, уларнинг ўзича ривожланиши, тараққий этиши, фаолияти учун имкон тугдиради. Табиат ва инсон азалий вужуддан сабаб-оқибат боғланиши натижасида келиб чиққандан кейин ўзича яшаши мумкин. Бундан **дейстик таълимот**, яъни қачонлардир олодан келиб чиққан табиатнинг эндиликда мустақил равишда ўз қонуниятлари асосида ривожланиши тўғрисидаги таълимот келиб чиқади. Пантеизм ҳам, деизм ҳам инсоннинг актив ҳаракати, мустақил ва реал яшаши ҳақидаги таълимотга йўл очиб беради. Натижада инсон оллосиз, унга бевосита боғлиқ бўлмаган ҳолда табиатни

била ва ўргана олади, худосиз ўз бахт-саодати учун ҳаракат қилиб, ўз тақдирини ўзи ярата олади.

Вужуд ҳақидаги таълимотга Шарқ фалсафасида катта эътибор берилди. Философлар вужуднинг таркиби, тузилиши, турлари мавжудлиги, шакллари ўрганиш билан кенг шугулландилар. Хусусан Форобий, Ибн Сино, Бахманёр, Тусий, Розий, Ибн Рушд, Умар Хайём фалсафий қарашларида бу масалаларга катта ўрин ажратилади. Инсоннинг худо билан ягона вужуд принципи асосида боғланиши илгари худо қандай таърифланган, улуғланган бўлса, инсоннинг ақли, билими, қобилиятини ҳам шундай таърифлаш, улуғлаш имконияти вужудга келади ҳамда рационалистик ва гуманистик оқимга йўл очиб беради. Пантеизм таълимоти рационализм ва гуманизмнинг туб фалсафий асоси, онтологик принципини ташкил этади.

Пантеизм худо ва табиатни бир тартибда бирлаштириши туфайли, ундан диний-мистик ғояларни ифодалаш учун фойдаланишга ҳам имкон берар эди. Мистика умуман бу давр ғоявий ҳаётида муҳим ўрин эгаллаган оқимлардан бири сифатида намоён бўлди, лекин у мавжуд ортодоксаль-диний дунёқарашни инкор этишининг маълум бир формаси, хусусан негатив, пассив формаси сифатида вужудга келди.

Ф. Энгельс, Урта асрда феодализмга қарши оппозиция халқ ҳаракатлари, ҳур фикрлар шаклида, шунингдек, мистика шаклида, жаннатга чақириш орқали мавжуд ижтимоий воқеликни рад этиш шаклида ҳам мавжуд бўлишини кўрсатиб ўтган эди. Урта аср Шарқида пантеизм ичида «сўл» ва «ўнг» тенденциялар, илғор таълимотларга ва реакцион таълимотларга олиб боровчи тенденциялар вужудга келди. Лекин, шунга қарамай, пантеизм Шарқда ҳам, Ғарбда ҳам Уйғониш даври илғор фалсафасининг энг муҳим принципи сифатида тарқалди ва шухрат қозонди. У деизм билан бирга илғор фалсафий таълимотларни, ҳур фикрлар, атеистик ғояларни ифодалаш формаси бўлиб қолди.

Материалистик фикрлар пантеизм қобиғида вужудга келди. Жордано Бруно, ҳатто Спиноза ҳам ўз таълимотларини пантеизм шаклида олға сурдилар. Европада капиталистик ишлаб чиқариш, унинг эҳтиёжи натижасида табиатшунослик ва техниканинг ривожланиши жараёнида пантеизмдан материализм ўсиб чиқди. Шарқда бошқа тарихий шароитлар туфайли материалистик ғоялар пантеизмнинг теологик элементлари таъсиридан қутула олмади. Аксинча, Урта ва Яқин Шарқда

сўнгги асрларда феодализмнинг инқирозга юз тутиши, дин таъсирининг авж олиши сабабли мистик пантеизм, пантеизмдаги «ўнг» тенденция кучайиб кетди. Лекин Ўрта ва Яқин Шарқда бошланғич Уйғониш даврида (IX—XII асрларда) шаклланган пантеистик, рационалистик ва гуманистик таълимотлар Европа Уйғониш даври маданиятининг шаклланиши ва ривожига катта таъсир кўрсатди.

Ф. Энгельс қайд этганидек, араблардан Ғарбга ўтган ҳур фикрлилик шу пантеизм, рационализм, гуманизмдан келиб чиққан эди. Пантеизм ва рационализм заминидан ўсиб чиққан гуманистик ғоялар пировардида инсонни, бутун инсониятни бахт-саодатга эриштириш ҳақидаги фикрлар, аниқроғи ҳаёллар билан узвий боғланиб кетар эди.

Йирик, забардаст мутафаккирлар инсонни улуғлашни, унинг маънавий эркинлиги ҳақидаги масалани адолатли, эркин, бахт-саодатга эриштирувчи шароит яратиш тўғрисидаги фикр даражасига кўтара олдилар. Фиробий, Низомий, Жомий, Навоий асарларида олий ахлоқ, маърифатга, маънавий эркинликка эришув бахт-саодат, деб талқин этилди ва бу бахт-саодат адолатли, зулмдан холи, идеал етук жамоа ва идеал раҳбар, ҳоким билан боғлиқ ҳолда тасаввур этилди. Етук жамоа ҳақидаги, инсонларнинг барчасини бахт-саодатга эриштирувчи идеал тузум ҳақидаги утопия Шарқ Уйғониш даври социал-этик фикри тараққиётининг энг катта ютуқларидан бири бўлди.

Уйғониш даври мутафаккирларининг ва, умуман, маънавий маданиятдаги характерли хусусиятлардан бири (бу ташқи белгиларга онд бўлса-да) қомусийликка, универсалликка интилиш, бирданига бир неча илм билан шуғулланиш бўлди. Фиробий — философ, музикашунос, мантиқшунос, социолог, филолог, тиббиётчи ва ҳоказо; Ибн Сино — табиб, астроном, философ, шоир, фармаколог, йирик давлат арбоби ва ҳоказо; Умар Хайём — математик, лингвист, астроном, физик, философ, шоир ва ҳоказо; Бируний — тарихчи, географ, геолог, астроном, математик, философ ва ҳоказо. Бу давр мутафаккирлари, Европа Уйғониш даври маданиятининг арбоблари сингари, амалий фаолиятларига, ижтимоий ҳаётдаги ғоявий ва сиёсий курашларга бефарқ қарамадилар, улар маълум оппозицион кучлар томонида туриб актив иш олиб бордилар.



Италияда Уйғониш даври ҳақида гап борганда, тадқиқотчилар уни турли этапларга: Уйғониш арафаси, илк Уйғониш даври ва кечки Уйғониш даврига бўладилар. Бундан ташқари, Уйғониш даври Европанинг турли мамлакатларида турли вақтларда, турли шароитларда мавжуд бўлганлиги ҳам маълумдир. Уйғониш даври биринчи бўлиб Италияда бошланди. Сўнгра у аста-секин бошқа мамлакатларга тарқалди ва ўзига хос шаклларда XVIII аср охириларигача давом этди. Масалан, Англия Ренессанси, Германия реформацияси, Франция Ренессанси, шунингдек Болгария, Польша, Россияда ҳам Ренессанс маданиятининг таъсири мавжуд бўлганлиги маълум.

«Араб маданияти» деб номланган маданиятнинг вужудга келишида бевосита араб халқлари билан бирга Эрон, Закавказье, Шимолий Африка, ўрта осийлик олимлар актив иштирок этдилар. IX—XI асрларда халифаликнинг марказий шаҳарларида араб тилида ижод этган олимларнинг кўпчилиги четдан келган, араб бўлмаган олимлар эди. Уша даврда машҳур бўлган ва тарихда номи қолган Хоразмий, Фарғоний, Баттотий, Марвазий, Туркий, Муқаффа, Наззом, Ибн Курра, Закариё Розий, Форобийлар четдан келган ва форсий, туркий, сурёний тилларида ёзган, айрим ҳолларда турли диний эътиқодга эга бўлган олимлар эди.

Араб халифалигидаги барча халқ вакиллари иштирокида IX асрда вужудга келган Уйғониш даври халифаликнинг Бағдод, Дамашқ, Халаб каби марказий шаҳарларидан бошланган бўлса-да, у халифалик территориясидаги барча халқлар маданий ҳаётига тарқалди, улардаги мустақил маданий кўтаринкиликка замин тайёрлади ва бу жараёни бошлаб берди. X аср охириларида халифалик инқирозга юз тутди. Босиб олинган территорияларда халқларнинг халифалик таъсиридан қутулиш, мустақиллик учун олиб борган узоқ курашларининг натижаси сифатида феодал давлатлари вужудга кела бошлади. X асрнинг сўнгги чорагида Ўрта Осиё, Хуросонда сомонийлар давлати ташкил топди. Бундай феодал давлатлар Озарбайжон, Эрон, Шимолий Африка ерларида ҳам майдонга келди. Феодал давлатлардаги маданий ривожланиш халифаликдаги маданий ривожланиш, маданий ютуқларнинг давоми бўлди. Араб тили бу давлатларда дин ва илм-фан тили сифатидагина ўз

мавқеини сақлаб қолди. Шу билан бирга, у ерларда миллий тиллар ҳам ривожлана борди.

Ўрта Осиёда ҳозирги тожик-форс тили, туркий тиллар ривож топа бошлади. Улар маданий ҳаётда, давлат ишларида араб тили билан бирга аста-секин муҳим роль ўйнай бошладилар. Фирдавсий, Рудакий, Дақиқий, Балхийларнинг форсий поэзияси, Ибн Синонинг форс тилидаги фалсафий рисоалари, Юсуф Хос Ҳожиб, Аҳмад Югнакийларнинг туркий тилдаги ахлоқий-дидактик асарлари вужудга келди. Халифаликда вужудга келган Уйғониш эндиликда халифалик территориясида ташкил топган мустақил феодал давлатларда регионал, локал ҳолда, ўз шароит, ўз иқтисодий-сиёсий имкониятлари асосида ривожлана бошлади.

XIII асрда Ўрта Шарқ мамлакатлари, Ўрта Осиё мўғуллар ҳужумига учради; ишлаб чиқарувчи кучлар барбод қилинди, шаҳарлар хонавайрон бўлди, иншоотлар бузилди, халқ яна ташқи босқинчилар зулмига маҳкум бўлди. XIV асрнинг бошларига келиб Ўрта Осиёда мўғул зулми таъсиридан қутулиш, мустақил давлат тузишга бўлган интилиш ғалаба қилди.

Ўрта Осиёда бирлашган кучли мустақил феодал давлатнинг вужудга келиши мамлакатни бирмунча осийшталikka ва ишлаб чиқарувчи кучларнинг ривожига олиб келди. Нисбатан бўлса-да, иқтисодий силжиш, феодал урушлар ва эксплуатациянинг кучайиши натижасида қўлида тўпланган бойликлар янги урушларга тайёргарлик билан бирга мамлакат ободончилиги, маданий ўсиши учун сарф этилди¹. Дунёвий маданият яна ривожлана бошлади, табиатшунослик илмлари — математика, астрономия, медицина фанлари, туркий тилдаги адабиёт, санъат тараққий этди¹.

XIV—XV асрларда Тафтазоний, Журжоний каби философлар, Коши, Қозизода Румий, Али Қушчи каби астроном ва математиклар, Беҳзод, Жомий, Лутфий, Алишер Навоий каби санъаткорлар, сўз усталари бу давр маданиятининг классиклари даражасига кўтарилдилар.

XIV асрнинг иккинчи ярми ва XV аср — Ўрта Осиё тарихида Уйғониш даври дейиш мумкин. Бироқ бу даврнинг манбан, бошланиши IX—XII асрларга, бу ерда биринчи мустақил

¹ Қаранг: И. М. Мўминов, «Амир Темурунинг Ўрта Осиё тарихида роли ва аҳамияти», Танланган асарлар, т. I, т. II, «Фан» нашриёти, Т. 1968, 1970 йиллар.

феодал давлатлар вужудга келган даврга бориб тақалади. Чунки XIV асрнинг иккинчи ярми ва XV асрдаги Ўрта Осиёнинг маданий кўтаринкилиги ўз принциплари, характери, йўналиши, иқтисодий базаси жиҳатидан IX—XII аср маданиятининг давомидир. XIV—XV аср маданиятида Хоразмий, Фарғоний, Форобий, Ибн Сино, Бируний асарларини ва улар орқали қадимги грек илмий ўргандилар, уларг шарҳлар ёздилар, улардаги турли ғояларни ривожлантирдилар.

XV аср маданиятининг ёруғ юлдузи — Алишер Навоий ўз асарларида, Форобий, Ибн Сино, умуман, IX—XII аср Ўрта ва Яқин Шарқ мутафаккирлари рисолаларида асослаб берилган пантеизм, рационализм ва, айниқса, гуманизм ғояларини тараққий этдирди, уларни бойитди. Навоий, асосан, бадий ижод билан шуғулланганлиги, бевосита Форобий, Ибн Синодек фалсафий проблемаларни ҳал этишни ўз олдига вазифа қилиб қўймагани учун, унинг ижодида IX асрдан бошланган илғор дунёқарашнинг бадий ижод билан кўпроқ боғлиқ бўлган томонлари, хусусан гуманистик ғоялар ўзининг ёрқин ифодасини топди.

XIV аср охири ва XV асрдаги Ўрта Осиёдаги Уйғониш даври маданий кўтаринкилигини бу ердаги IX—XII асрлардаги маданий ривожланишдан алоҳида олиб, бирдан вужудга келган ҳодиса деб талқин этиш нотўғридир. IX—XII аср ва XIV—XV асрдаги маданий кўтаринкиликни бир процесснинг икки босқичи, даври, кўринишини ташкил этади деб қарамоқ зарур. Шундагина биз Улуғбек ва Навоий давридаги маданий равнақни, унинг маънавий, ғоявий манбаларини тўғри тушунган бўламыз.

Лекин шуни ҳам кўрсатиб ўтиш зарурки, бу сўнгги даврда араб тили инкор этилмаган ҳолда форс-тожик ва туркий тиллар, хусусан сўнггиси маданий равнақнинг муҳим белгисига айланди.

XV аср фалсафий принциплар жиҳатидан янгилик беролмаган бўлса-да, бироқ у математика, астрономия илмлари, бадий адабиёт, миннатур санъати соҳасида, маданият тарихида янги саҳифа яратди. Бу — Кошийнинг математика соҳасидаги оламшумул ихтиролари, Улуғбекнинг юлдузлар жадвали «Зижи Кўрагоний»си, Навоий ва Жомийларнинг поэзияси, Беҳзоднинг миннатур мактабида ўз ифодасини топди.

1969 йилнинг сентябрь ойида Бирлашган Миллатлар Ташкилоти қарори билан Самарқанд шаҳрида Юнесконинг

темурийлар даври санъатига бағишланган халқаро симпозиуми бўлиб ўтди. Симпозиумда Совет Иттифоқи мутахассислари, шу билан бирга, чет эл — Ҳиндистон, Эрон, Туркия, Афғонистон, ГДР, Ғарбий Берлин, АҚШ, Англиядан келган 40 га яқин мутахассис иштирок этди. Симпозиумда темурийлар даври архитектураси, миниатюраси ва ҳусни хат — коллеграфия санъатининг хусусиятлари муҳокама қилинди. Симпозиум қатнашчилари бир неча кун давомида санъатнинг бу конкрет соҳаларини ҳар томонлама таҳлил қилиш натижасида XIV асрнинг иккинчи ярми ва XV асрда санъат соҳасида Ўрта Осиёда зўр кўтаринкилик даври бўлганини таъкидладилар. Уша даврда санъат соҳасида қўлга киритилган ютуқлар Ўрта ва Яқин Шарқда сўнгги 2—3 аср давомида, XVII—XVIII асрга қадар санъат ва унинг соҳалари бўйича тараққиётни белгилаб берди. Бу фикр симпозиумда сўзга чиққан турли мамлакат вакиллариининг нутқларида қайд қилинди.

Демак, XIV асрнинг иккинчи ярми ва XV аср Ўрта Осиё тарихида Уйғониш даврини ташкил этди. Лекин, шу билан бирга, бу маданий кўтаринкилик табиатшунослик, фалсафа ва дунёқараш принципларининг характери ва ривож жиҳатидан Ўрта Осиёнинг араб халифалиги составида бўлган даври, сўнгра мустақил феодал давлат тараққиёти шароитлари, яъни мўғул истилосига қадар бўлган давр маданий ютуқларининг давоми, сўнгги ривожидир.

Хоразмий, Форобий, Ибн Сино, Бируний, Рудакий Фирдавсий, Маҳмуд Кошғарийлар яшаган IX—XII асрларни Ўрта Осиё халқлари тарихида шартли равишда Уйғониш даврининг биринчи, бошланғич даври десак, Улугбек, Коший, Али Қушчи, Жомий, Навоий, Беҳзодлар ижод этган XIV—XV асрларни сўнгги, иккинчи даври деб аташ мумкин.



Шарқ Уйғониш даврини, унинг хусусиятларини, турли соҳалардаги кўринишлари ва босқичларини ўрганиш чуқур, ҳар томонлама тадқиқот ишларини талаб этади. Бу соҳада кўп масалалар мунозара характерга эга бўлса-да, Ўрта ва Яқин Шарқда, жумладан Ўрта Осиёда Уйғониш даврининг маданий кўтаринкилиги мавжуд бўлганлигини кўрсатиб ўтиш мумкин. Чунки бу масала буржуа адабиётида қайд қилинганидек, асримизнинг бошларидаёқ олға сурилган эди. Буржуа адабиёти бу масала

билан кўпдан бери шуғулланиб келади. Шунингдек, бу масала билан Ўрта ва Яқин Шарқ мамлакатларида ҳам шуғулланмоқдалар.

Биз қуйидаги бўлимларда Ўрта ва Яқин Шарқ мамлакатларида араб халифалиги даврида вужудга келган илк Уйғониш даври маданиятининг шаклланиши, айрим сабаблари, хусусиятлари ҳақида, айниқса Уйғониш даври маданияти ва фалсафасининг характерли томонларини ўз ижоди, дунёқарашида ёрқин акс эттирган X асрнинг буюк мутафаккири, философи Абу Наср Форобий тўғрисида ва қисман ғоявий йўналиши, қомусий ақли жиҳатидан унга фикрдош бўлган Абу Али ибн Сино ҳақида мулоҳаза юритишга ҳаракат қилдик.





раб феодалларининг босқинчилик урушлари юз йилдан ортиқ давом этди, натижада Эрон, Закавказье, Сурия, Шимолий Африка ва Жанубий Испания халқлари халифалик зулмига дучор бўлдилар.

VII аср ўрталарига келиб араблар Амударё бўйига чиқиб, бой мамлакатлардан бири Ўрта Осиёга ҳужум бошладилар. Бироқ сосонийлар империяси арабларга тахминан 20 йил ичида бўйсундирилган бўлса, Ўрта Осиёни босиб олиш жуда узоққа чўзилди. «Арабларнинг Ўрта Осиёга кириб келиши,— деб ёзди И. Ю. Крачковский,— анча секин ва кучли интилиш билан амалга ошди. Бу ерда улар ўзлари босиб олган мамлакатларнинг қарийб ҳаммасига қараганда маданиятлироқ ўлкага дуч келдилар. Уни бўйсундириш катта куч талаб қилди ва анча беқарорлик билан амалга ошди. Араблар барбарлар билан тўқнашган Шимолий Африкада шунга ўхшаш манзара юз берган эди»¹.

Араблар бостириб келган даврда Ўрта Осиё халқлари феодал жамияти тараққиётининг илк босқичида эдилар. Экономиканинг асосий тармоқлари деҳқончилик, савдо ва чорвачиликдан иборат эди. Шаҳарларда ҳунармандчилик юксак ривож топган эди. Ўрта Осиё тараққий этган қадимий мамлакат бўлиб, VII асрга келиб ҳам унинг ишлаб чиқарувчи кучлари тараққиё-

¹ И. Ю. Крачковский, Изб. соч., т. 1, М.-Л., Изд-во АН СССР, 1955. 166-бет.

ти анча юқори эди. Далаларда сунъий ўғитлаш ва сув чиқарадиган чигириқларни қўлланиш туфайли деҳқончилик янги босқичга кўтарилди. Кенг ирригация иншоотлари шахобчаларига асосланган сунъий суғориш қадимдан маълум эди. Дон экинлари етиштиришдан ташқари, узумчилик, боғдорчилик, сабзавотчилик ва қишлоқ хўжалигининг бошқа соҳалари кенг ривожланган эди.

Ўрта Осиё — қадимги ва асосий пахта етиштирувчи марказлардан биридир. Янги археологик маълумотларга кўра, пахта етиштириш тўғрисидаги маълумотлар эраминдан олдинги даврга бориб тақалади. VII—X асрларда пахтачилик янада ривож топди. Олтин, мис, темир, кумуш, қўرғошин қазиб олишга (Фарғона, Сўғд, Шош, Шаҳрисабз ва бошқа шаҳарларда) катта эътибор бериларди. Ўрта Осиёда ойна ишлаш ва тўқимачилик корхоналари юксак даражада бўлганлиги, шаҳарларда тўқимачилик устахоналари мавжудлиги тўғрисида маълумотлар бор.

Яқин Шарқ давлатларининг Узоқ Шарқ мамлакатлари билан савдо-сотиқ қилишларида Ўрта Осиё катта роль ўйнади. Ўрта Осиёнинг юқори сифатли, турли-туман шойи газламалар ишлаб чиқарадиган Самарқанд, Фарғона ва Бухоро шаҳарлари буюк магистрал «ипак йўли»да жойлашган бўлиб, Ҳиндистон, Сибирь, Хитой, Византия билан қизгин савдо-сотиқ олиб борарди. Бухоро районида савдо-сотиқ ишлари айниқса қизгин олиб бориларди. Бухоро, Пайканд ўша вақтларда «савдогарлар шаҳри» деб аталарди. Таниқли совет археологи ва тарихчиси С. П. Толстовнинг «Қадимги Хоразм маданияти изидан» ва «Хоразм» асарларида Ўрта Осиёнинг қадимги давлати — Хоразмнинг халқаро савдодаги буюк роли ҳар томонлама кўрсатиб ўтилган. Ташқи савдодан ташқари, деҳқончилик билан шуғулланувчи ўтроқ аҳоли билан кўчманчилар ўртасида ҳам қизгин савдо алоқалари ўрнатилган эди. Ташқи ва ички савдонинг юксак даражада жонланганини шу ернинг ўзида зарб қилинган олтин, кумуш тангалар (балх, бухор, хоразм тангалари) ҳам тасдиқлайди.

Сўғд, Хоразм ва улардан ташқари Бухоро ёзувларининг тарқалганлиги ҳам Ўрта Осиё халқларининг юксак маданиятидан далолат беради. Улардан қолган ёдгорликлар археологик қазилмалар жараёнида топилмоқда. Хоразм экспедицияси, Бухоро ҳокимлари саройларини, Варахша шаҳарчасини, айниқса 1965 йил баҳорида олиб борилган Афросиёбда ҳокимларининг

саройларини кавлаш Ўрта Осиё халқларида турли-туман чолғу асбоблари: торли, уриб чалинадиган, пуфлаб чалинадиган асбобларнинг кенг тарқалганлигидан, кулолчилик санъати, меъморчилик ва деворга расм солиш санъати равнақ топганидан далолат беради.

Ўрта Осиё қўшни мамлакатларга моддий ва маънавий бойликларни тарқатишда катта роль ўйнади.

Араблар истилоси арафасида қулдорлик тузуми емирилиши ва феодал уклад қарор топиши муносабати билан Ўрта Осиё давлатларининг экономикаси ва сиёсий ҳаётида кризис кўзга ташланади. Бир вақтлар кучли бўлган сўғд ва турк давлатлари кўплаб майда хонликларга бўлиниб кетди. Феодаллашиб келаётган эксплуататорлар синфи билан меҳнаткашлар ўртасидаги синфий зиддиятлар ниҳоятда кескинлашди. Бу меҳнаткашларнинг талайгина қисмини қуллар ташкил этарди. Шунингдек, турли майда давлатлар ўртасида низолар кучайди. Ўз бойликларини сақлаб қолишга, имкон борича уни кенгайтиришга интилган айрим феодаллар арабларга қўшилишга ва ўз халқларига қарши боришга тайёр эдилар.

Ўрта Осиё бўлиниб кетганлиги, бирлик йўқлиги ва, бунинг устига, давлатлар ўртасидаги адоват босқинчиларга ўз режаларини амалга оширишлари учун қулай шароит яратиб берди. Катта ҳарбий тажрибага, интизомли ва яхши қуrolланган қўшинларга эга бўлган араблар аста-секин, лекин шиддат билан Ўрта Осиё шаҳар ва қишлоқларини босиб ола бошладилар. Улар халқ оммасига таъсир кўрсатиш учун исломнинг барча мусулмонлари қардош ва тенгқур деган демогогик шиорлардан кенг фойдаландилар, мусулмонларни солиқлар ва қулликдан озод қилишга ваъда бердилар. Маҳаллий феодалларнинг кучайиб кетган солиқлари ва ўзбошимчаликларидан эзилган меҳнаткаш халқ ўз эксплуататорларини ҳимоя қилишни хоҳламас эди, шунинг учун баъзи ерларда аҳоли босқинчиларга жиддий қаршилик кўрсатмади. Лекин кўпгина жойларда босқинчилар қаттиқ қаршиликка дуч келдилар; айрим шаҳар ва қишлоқларни истило қилиш учун бир неча марта жанг қилишга тўғри келди. Бунда улар ҳарбий кучларнигина эмас, балки хийла ва найрагларни ҳам ишга солдилар.

Араб қўшинлари Мовароуннаҳрга биринчи бор 674 йили бостириб кирди. Улар Хуросон ҳокими Убайдулло ибн Зиёд раҳбарлигида Амударёни кечиб ўтиб, Пайкандни қўлга киритдилар, Бухорога яқинлашиб, Бухорони таладилар. Убайдулло

бир миллион дирҳамни¹ ва 4 минг асирни олиб, Бухородан қайтди. Араблар 676 йили Бухорони иккинчи марта фатх этиб, катта бож ва гаров олиб, Самарқанд ва Сўғдга қараб йўл олдилар.

Араблар томонидан Ўрта Осиёни мунтазам истило қилиш Вали I (706—715) халифалиги даврида бошланди. Хуросон ҳокими Қутайба ибн Муслим 706 йили актив ҳаракатни кучайтириб юборди. Араб қўшинлари Пайкандни қамал қилди. Шаҳар аҳолиси уларга бож тўлаб, араб қўшинини ичкарига киритмайти. Лекин Қутайба олдинга қараб ҳаракат қилиши билан пайкандликлар қўзғолон кўтариб, шаҳарда қолдирилган қисмларни тор-мор қиладилар. Бундан хабар топган Қутайба Пайкандга қайтади. Бир ойлик қамалдан кейин шаҳар учинчи марта бўйсунишга мажбур бўлади. Араблар катта ўлжани қўлга киритиб, шаҳарни бутунлай хонавайрон қиладилар. Уша давр тарихчиси Муҳаммад Наршахийнинг таъкидлашича, Қутайба «кимки урушга яроқли бўлса, ҳаммасини ўлдирди, қолганларини асир қилиб олди, шундай қилиб, Пайкандда ҳеч ким қолмади»². Тўртинчи марта қаттиқ жанг қилганларидан кейин, араблар Бухорони қўлга киритдилар. Қутайба 709 йили Бухоро устидан бутунлай ҳукмронлик ўрнатиб, Сўғдга қараб юриш бошлади. Сўғднинг ҳокими Тархун унга хирож тўлашга рози бўлади. Бундан ғазабланган сўғдликлар 710 йили Тархунни тахтдан ағдариб ташлайдилар. Тез орада араблар Хоразмни ва 712 йили Самарқандни ҳам ўзларига бўйсундирадилар. Шундан кейин Қутайба Фарғона ва Шошга қараб юриш бошлайди, ҳатто Қашқарга етиб боради. У ҳамма ерда катта бойликлар орттиради: асирлар ва бож-хирож олади, сўнгра қўшинларни қолдириб, уларни энг ҳосилдор ерларга жойлаштиради. Бироқ жанговар сўғдлар анча вақтгача мамлакат истило қилинишига рози бўлмайдилар ва ҳар бир қулай фурсатда арабларга зарба бериб турадилар.

Ўрта Осиёни босиб олиш ислом динини куч билан тарқатиш билан бирга қўшиб олиб борилди. Ҳарбий отрядлар билан бирга, мусулмон динининг тарғиботчилари ҳам юришларда қатнашдилар. Араб ҳарбий бошлиқлари босиб олинган шаҳарларда масжидлар қурдиришга катта эътибор бердилар.

¹ Дирҳам — ўша даврларда ишлатиладиган пул. — *Автор.*

² *Абу Муҳаммад Наршахий*, Бухоро тарихи, ЎзССР «Фан» нашриёти, Т., 1966, 44-бет.

Араблар янги динни тарқатишда турли-туман усўлларни қўладилар; ислом динини қабул қилганлар солиқлардан озод қилинди, уларга муайян енгилликлар берилди. Наршаҳийнинг ҳикоя қилишича, Қутайба Бухоро аҳолисини ҳар жума куни масжиди жомега йиғилишни буюради. Чунончи, у ҳар жума куни жарчи қўйиб, «жума номозига ҳозир бўлган ҳар бир кишига икки дирҳам бераман», деб ваъда қилади.

Ислом динини тарқатишда араб ҳарбий бошлиқлари қандай қатъиятлик ва жаҳд-жадаллик кўрсатганликларини Наршаҳийнинг қуйидаги ҳикоясидан ҳам кўриш мумкин: «Бухоро аҳолиси ҳар сафар (ислом лашкари келганида) мусулмон бўлар, араблар қайтиб кетганида эса улар яна диндан қайтар эдилар. Қутайба ибн Муслим уларни уч марта мусулмон қилган, улар эса яна диндан қайтиб, яна кофир бўлган эдилар. Бу тўртинчи марта (келганида) Қутайба жанг қилиб, Бухоро шаҳрини олди, кўп қийинчиликлардан кейин (бу ерда) ислом динини юзага чиқарди ва ҳар турли йўллар билан уларга қийинчиликлаб туғдириб, дилларига мусулмончиликни ўрнаштирди. Улар эса ислом динини юзакигина қабул этиб, ҳақиқатда бутпарастлик қилар эдилар. Қутайба араблар бухороликлар билан бирга туриб уларнинг хатти-ҳаракатларидан хабардор бўлиб турсалар, улар заруратдан мусулмон бўладилар, деган мақсадда Бухоро аҳолисига ўз уйларининг ярмини арабларга беришга ундаб буйруқ чиқаришни тўғри топди ва шу йўл билан у мусулмончиликни ўрнатди ҳамда шариат ҳукмларини бажаришга мажбур қилди. Қутайба масжидлар бино қилди, кофирлик ва оташпарастлик асарларини йўқотди. У кўп жидду-жаҳд қилиб, кимда шариат ҳукмларини бажаришда камчилик содир бўлса, уни жазолар эди. У масжиди жоме бино қилди ва одамларга жума намозини ўқишга буйруқ берди»¹.

Шунга қарамай, ислом динининг тарқалиши деҳқончилик билан шуғулланувчи аҳоли ўртасида айниқса секин борди. Бой деҳқонларни инъомлар билан оғдириб олиш мумкин бўлса-да, оддий деҳқонларни оғдириш анча қийин эди. Аҳоли араб эксплуатациясининг бутун системаси билан мустаҳкам боғлиқ бўлган янги динни қабул қилишни кескин хоҳламас эди.

Араблар исломни жорий этишга халақит бериши мумкин бўлган барча тўсиқларни барбод қилишга интилдилар. Аҳоли-

¹ *Абу Муҳаммад Наршаҳий, Бухоро тарихи, ЎзССР «Фан» нашриёти, Т., 1966, 47-бет.*

га традиция ва урф-одатларини эслатиб турмаслиги учун, улар маҳаллий дин ва маданиятнинг ёдгорликларини йўқ қилиб ташладилар. Абу Райҳон Бируний «Қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар»да бундай деб ҳикоя қилади: «Қутайба Хоразм хатини яхши биладиган, уларнинг хабар ва ривоятларини ўрганган ва билимини бошқаларга ўргатадиган кишиларни ҳалок этиб, буткул йўқ қилиб юборган эди. Шунинг учун у (хабар ва ривоятлар) ислом давридан кейин, ҳақиқатни билиб бўлмайдиган даражада яширин қолди»... «Кейин: Қутайба ибн Муслим ал Воҳилий хоразмликларнинг котибларини ҳалок этиб, билимдонларини ўлдириб, китоб ва дафтарларини куйдиргани сабабли улар саводсиз қолиб, ўз эҳтиёжларида ёдлаш қувватига таянадиган бўдилар»¹.

Араб феодаллари афсонавий бойликлари билан қадимдан кўплаб босқинчиларни ўзига жалб қилиб келган Ҳиндистоннинг шимолий қисмини ҳам ўзларига бўйсундирдилар.

Шундай қилиб, юз йилдан ортиқроқ вақт ичида араб феодаллари Европада, Африкада ва Осиёда катта территорияларни эгалладилар. Халифалик Гибралтардан Ҳиндистонгача чўзилган бўлиб, дунёда қудратли давлатлардан бирига айланган эди. Бироқ забот этилган кўп сонли халқларни қаттиқ эзиш ва эксплуатация қилишга асосланган давлат мустаҳкам бўлиши ва узоқ давом этиши мумкин эмас эди.

Араб босқинчилигининг кучайиши ер мулкани қайта тақсимлашга олиб келди. Оқсуяклар қўлида тобора кўпроқ ерлар гўплана борди. Улар бу ерларни ё босиб олиш вақтида қўлга киритган, ёки халифалар қўлидан олган эдилар. Оқсуяклар катта мулкларни араб аристократлари билан баҳам кўрдилар. Ерни кўпайтиришнинг манбаи ерларни сотиб олиш ҳам бўлди. Ерларни ва суғориш иншоотларининг катта қисми давлат қўлида эди. Халифалик айрим хизматчиларга давлат мулкнинг баъзи қисмларидан солиқ йиғиш ҳуқуқини берар эди. Ер ва ирригация системалари давлатга қарашли бўлгани учун у «ижтимоий ишларни ташкил этиш функциясини»² ҳам амалга ошира бориб, уларнинг аҳволига қараб турар эди. Бу — Осиё ишлаб чиқариш усулининг асосий хусусиятларидан бирини ташкил этар эди. Давлат мулки билан бир қаторда хусусий мулк ҳам

¹ Абу Райҳон Бируний, Танланган асарлар, т. 1, Т., Ўзбекистон ССР «Фан» нашриёти, 72—84-бетлар.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 9, 132—134-бетлар.

ўсиб борди. Хусусий ер эгалари қўлида бўлган ерлар, асосан, Византия, Эрон ва Урта Осиё феодалларига қарар эди. Деҳқон жамоалари қўлида, айниқса истило қилинган территорияларда жуда кам ер қолган, у ҳам бўлса йилдан-йилга камайиб, катта ер эгалари қўлига ўтиб борар эди. Халифаликда ер эгалари, одатда, ўз ерларида ўзлари ишламас эдилар. Улар ерларни ҳосилнинг муайян ҳиссаси (ярми, учдан бири, тўртдан бири) ҳисобига деҳқонларга ижарага берар эдилар. Ижарачи ҳўкиз, ишлаб чиқариш қуроли, уруғ ҳам олган бўлса, ер эгасига тўлаши лозим бўлган ҳосилнинг ҳиссаси ортарди. Меҳнатчиларнинг бир қисмини шаҳарларда тўпланган ҳўнарманд-қосиблар ташкил этар эди. Улар ўртасида озод, якка ҳўнармандлар озчиликини ташкил қиларди. Ҳўнармандларнинг асосий оммаси феодалларга қарам бўлиб, улар ўз маҳсулотларига қорин тўйғизишларига лойиқ бир оз ҳақ олардилар. Халифаликда қўллар меҳнатидан кенг фойдаланиларди. Қўлларни етказиб беришнинг асосий манбан урушлар эди, лекин кўпгина кишилар қарз учун сотилишлари орқасида ҳам қўл бўлиб қолардилар. Қўллар меҳнатидан йўл қурилишларида, ҳар хил иншоотларни тиклаш ва мустаҳкамлашда, сўғориш системаларини тартибга солиб туришда, айрим жойларда эса ерга, ишлов беришда ҳам фойдаланилади. Кўп ҳолларда қўллар хизматкор сифатида ишлатиларди. Халифаликда худди пул сингари қўллардан хирож тўланарди. Масалан, шартномага мувофиқ сўғд халифага ҳар йили 30 минг ёш, соғлом эркак қўл жўнатиши керак эди. Уларнинг ҳар бири 200 дирҳам баҳоланарди. Бундай қўллар бошқа босиб олинган территориялардан ҳам келтириларди. Қўлларни хирож сифатида етказиб бериш IX асргача давом этди, бундан асосий мақсад ишчи кучини тўлдириш эмас, балки халифа қўшинларини тўлдириш эди. Барча феодал давлатларда бўлгани сингари халифаликда ҳам асосий ва белгилловчи деҳқон меҳнати эди. «Қўллар оммаси кўп бўлишига қарамай...— деб кўрсатган эди Е. Э. Бертельс,— ушбу даврда қўлдорлик тузуми ишлаб чиқаришнинг асосий соҳаси бўлмиш қишлоқ ҳўжалигида жиддий роль ўйнамади. Деҳқонлар асосий эксплуатация қилинувчи синф эди»¹.

Солиқ системаси истило қилинган территорияларнинг халифаликка қарамлигини мустаҳкамлашга, озод деҳқонларнинг фео-

¹ Е. Э. Бертельс. Насир Хосрав и исмаилизм, М., И Л., 1959, 35-бет.

далларга бўйсунушига, майда деҳқонларнинг хонавайрон бўлиб, йирикларининг бойишига қаратилган эди. Аҳолига солиқ солишнинг турли хил форма ва йўллари мавжуд эди. Машҳур «Хирож тўғрисида китоблар» муаллифи Абу Юсуф Яъқуб (VIII аср) ва «Бошқариш принциплари тўғрисида китоб»нинг муаллифи ал Мавардий (X—XI асрлар)нинг маълумотларига кўра, солиқларнинг энг кенг тарқалган формалари жузя, бож-хирож, закот, ушур бўлган. Шунингдек, фойдали қазилмалар ва ҳоказолар учун ҳам хумс (бешдан бир қисми) деб аталган махсус солиқ бўлган.

Босиб олинган территориялар халқлари мусулмон динига киришининг дастлабки вақтларида хирож ва жузя бекор қилинган. Бу давлат хазинасига катта зарар келтириши билан, кейинчалик халифалар ислом динига кирган барча халқларга солиқ солиш зарурлиги тўғрисида фармон чиқарган. Хирож ва жузядан кўпроқ деҳқончилик билан шуғулланувчи аҳоли азоб чекарди. Солиқлардан ташқари, деҳқонларга оғир натура мажбуриятлари ҳам юклатиларди. Деҳқонлар маҳсулотларининг катта қисмини бойларга берибгина қолмай, балки солиқларни тўлаш билан боғлиқ бўлган қонунсизлик, ўзбошимчаликка чидашга ҳам мажбур эдилар. Бундан ташқари, деҳқончилик билан шуғулланувчи аҳоли зиммасига каналлар қазиш, йўллар, кўприклар қуриш, ҳарбий қўшинларни боқиш ва ҳоказо мажбуриятлар ҳам юклатилган эди. Босиб олинган территориялардаги меҳнаткашлар оммаси айниқса қаттиқ эксплуатация қилинарди. Умар I га йўллаган хатида халифа бундай деб ёзади:

«Биз тирик эканмиз ва удар (таслим бўлганлар) тирик экан, биз уларни еймиз, биздан кейин эса болаларимиз уларнинг болаларини ейиши керак».

Босиб олинган территориялардаги айрим, анча катта шаҳарлардан йиғиб олинган ер солиқларининг ҳажми тўғрисида маълумотлар сақланиб қолган. Чунончи, IX—X асрлар муаллифи Ибн Хордадбекин маълумотларига кўра IX асрнинг ўртасига келиб Нишопур шаҳридан 4180,9 минг дирҳам, Тусдан 740,8 минг дирҳам хирож ундириб олинган. XV аср тарихчиси Ибн ал Асирнинг маълумотиغا кўра, Эрон, Озарбайжон, Рей (Теҳрон) ва Казвин областларидан олинадиган солиқ 500 минг динарни ташкил этган. Босиб олинган территориялардан ундириб олинган солиқлар ҳисобига феодал оқсуякларнинг, айниқса халифа саройининг бойлиги кўпайиб борди. Чунончи,

Хорун ар Рашид (786—809) даврида Бағдодга келиб тушган солиқларнинг суммаси ўша вақтда бой Византия эга бўлган фойдадан 5 баравар кўп эди.

Халифалик ўз туғилиши ва расмий идеологиясига кўра ўша даврда феодал-теократик истибод эди. Халифа мусулмон жамоасининг бошлиғи ва «оллонинг ердаги вакили» сифатида бутун ер ва сувнинг олий хўжайини ҳисобланарди. У чекланмаган мустабид ҳокимиятга эга эди. Катта территорияни бошқариш учун давлат аппарати тузилган эди. Бу аппарат аббосийлар даврида анча кучайган эди. Халифадан кейин бутун давлат ишларини иккинчи шахс — вазир бошқарар эди. Вазирга етти девон ёки бошқарма қарарди. Маҳаллий вилоятлар марказий ҳокимиятнинг вакиллари — гарнизон бошлиғи, қози (судья), амир (солиқ йиғувчи), халифа мулкининг ҳокими ва алоқа бошлиғи орқали бошқариларди. Алоқа бошлиғи қўл остидаги территориядаги барча ҳодисалар тўғрисида халифаликка батафсил ахборот ҳам бериб турарди.

Улкан бошқариш аппарати катта харажатларни талаб этарди. Бу харажатларнинг бутун оғирлиги меҳнаткашлар зиммасига тушарди. Халифанинг саройи зеб-зийнатга тўлиб тошган эди. Шунини айтиш кифояки, халифанинг онаси ўз ерларидан йилига 160 минг дирҳам фойда оларди, халифа тахтига сарфланган йиллик харажатлар эса 10 минг дирҳамни ташкил этарди. Халифалар пулни кўкларга совурадилар, оқсуяк ва амалдорлар бузуқлик, алдамчилик, қонунсизликка муккаларидан кетган эдилар. Солиқ йиғувчилар аҳолидан солиқ ундириб олишда энг оғир усуллардан фойдаланардилар, бунда улар кўпроқ ўз фойдалари тўғрисида ўйлардилар.

Деҳқонлар, ҳунаромандлар ва қўллар ўзларининг бутун ҳаётларини ҳаддан ташқари оғир меҳнат шароитида ўтказардилар. Деҳқонлар ер ва жон бошига тўланадиган солиқни топширганликлари тўғрисидаги қўрғошин тахтачани бўйинларига осиб юришга мажбур эдилар. Тахтачада деҳқоннинг турар жойи кўрсатилган бўларди. Деҳқон бу ерни ташлаб кета олмасди. Маълум вақт ўтгач, тахтача олиб ташланарди, бироқ навбатдаги солиқ тўлаш пайти келганда, яна янгидан осиб қўйиларди.

Бундай система араблар босиб олган деярли барча мамлакатларда кенг тарқалган эди. Бу камситувчилик одати амалда деҳқончилик билан шуғулланувчи аҳолини ерга муттасил боғлаб қўйишни билдирарди.



Территориянинг катталиги ва истило қилинган мамлакатлар ижтимоий тараққиёт даражасининг бир хил эмаслиги араб халифалиги аҳолисининг социал составини ниҳоятда түрли-туман қилиб юборган эди. Бу ерда ҳар хил синфлар ва табақалар: қуллар, майда ер эгалари, ҳунармандлар ва ўз кучини сотишга тайёр бўлган озод кишилар—деҳқонлар (ерсиз қолиши натижа-сида буларнинг сони муттасил кўпайиб борарди), анчагина салмоқни ташкил қилган савдогар-судхўрлар, руҳонийлар ва феодал табақасининг вакиллари — халифа ва унинг яқинлари, вилоят шаҳарларининг ҳокимлари, ҳарбий бошлиқлар ва ҳока-золар бор эди. Бу хилма-хиллик тобора ўсиб бораётган социал зиддиятларнинг кўп томонлама характери-ни белгиларди. Улар, асосан, қуйидагилардан иборат эди:

1. Араб халифалигининг марказий ҳокимияти билан унинг зўрлик асосида бўйсундирилиб олган мамлакатлари ўртасидаги зиддият.

2. Меҳнаткашлар билан феодаллар ўртасидаги зиддият.

3. Қулдорлик жамиятига хос зиддият сифатидаги қуллар билан уларнинг эгалари ўртасидаги антагонизм. Бундай зид-дият ўша даврда муҳим роль ўйнамаган бўлса-да, лекин эксплу-ататорлар билан эксплуатация қилинувчилар ўртасидаги анта-гонистик зиддиятларнинг таркибий қисмини ташкил этар эди.

4. Антагонистик зиддиятлардан ташқари феодаллар билан (ўз ерларини кенгайтириш учун кураш) халифалик саройи ва-киллари, ҳарбий бошлиқлар ва бошқалар ўртасидаги мавжуд зиддиятларни ҳам кўрсатиб ўтиш зарур. Бу зиддиятлар бир-бири билан ўзаро қўшилиб кетиб, ғоят мураккаб вазиятни ву-жудга келтирган эди.

Меҳнаткашларнинг ниҳоятда оғир аҳволи араблар босиб олган территорияларда бир қатор кўзғолонларга сабаб бўлди. Халифалик қайнаб турган қозонни эслатарди. VIII асрнинг 40—50 йилларида келгинди босқинчиларга қарши шимолий Африка халқлари бош кўтарди. Норозилик ва халқ кўзғолон-ларининг доимий ўчоқларидан бири Урта Осиё эди. Бу бой ўлка халифаликнинг социал-иқтисодий ва сиёсий ҳаётида муҳим роль ўйнади. Бу ердан кўп миқдорда қишлоқ хўжалик маҳ-сулотлари, ҳар хил ҳунармандлик буюмлари, қуллар, ха-лифа гвардияси учун сараланган жангчилар ва бошқалар олиб

кетиларди. Урта Осиё халқлари «араб маданияти» деб аталмиш маданиятнинг шаклланишида ҳам ниҳоятда муҳим роль ўйнади-лар. Буни қуйироқда кўриб чиқамиз.

VIII аср бошларида Урта Осиёда арабларга қарши ҳаракат бошланди ва у араб халифалигида биринчи, мустақил (сомонийлар) давлати ташкил этилгунга қадар бир ярим асрча давом этди.

Биринчи, энг катта қўзғолонни VIII асрнинг 20 йилларида Фарғона турклари ва Шош (Тошкент) аҳолиси кўмагида сўғдлар бошлаб бердилар. Араблар ҳокимиятини ағдариб ташлаш учун бошланган ҳаракатнинг ёрқин саҳифаларидан бири тахминан ўн йил (734—744) давом этган Хорис ибн Сурайж бошчилигидаги сўғдлар озодлик курашидир. Бу ҳаракатга Фарғона турклари кўмаклашди. Бу ҳаракат диний характерга эга бўлиб, ортодоксал исломга қарши оппозицион оқим хорижизм шиори остида ўтди.

Хорис ибн Сурайж диннинг софлиги учун курашиб, мусулмонлардан солиқлар олмасликни ва қонунсизликлар қилмасликни талаб этди. Унинг программаси катта муваффақиятга эга бўлди. Унинг бошчилигида истило қилинган мамлакатларнинг азоб чеккан аҳолиси ва ерли деҳқонларнинг анчагина қисми бирлашдилар, бу дастлаб ҳаракатнинг муваффақиятини таъминлади. Бироқ кейинчалик қўзғолон сусая борди, бошлиқнинг муваффақиятсиз сиёсати туфайли мағлубиятга учради.

Мовароуннаҳр ва Хуросондаги энг катта қўзғолонлардан бири Абу Муслим бошчилигидаги қўзғолондир. Уммовийлар ҳукмронлигига қарши қаратилган бу ҳаракатга Хорис ибн Сурайж билан бирга курашган хорижийларнинг қолган қисми келиб қўшилди. Уни ҳукмрон суннийлар династиясининг кўп сонли ва ашаддий душманлари — шиалар ҳам қўллаб-қувватладилар. Қўзғолончиларнинг асосий қисмини деҳқонлар, ҳунармандлар, қулла ва аҳолининг бошқа табақалари ташкил этарди. Қўзғолондан халифалик тахтига даъвогар, араб амалдорлари орасидан чиққан аббосийлар ҳам фойдаландилар. Муҳаммаднинг амакиси қурайш Аббоснинг авлодлари уммовийлар ҳокимиятига қарши кенг ташвиқот олиб бордилар ва ғалаба қилинган тақдирда халққа енгиллик беришга ваъда бердилар.

Абу Муслим бошчилик қилган қўзғолон араб босқинчиларини бутун Урта Осиё ерларидан ҳайдаб чиқаришни ва мустақил давлат барпо қилишни ўз олдига мақсад қилиб қўйган эди. Лекин Абу Муслим буни даставвал очиқдан-очиқ олға сура

олмаган эди, чунки араб босқинчилари аллақачон ҳамма ерда ўз позицияларини мустақкамлаб олган эдилар. Шунинг учун у аббосийларни қувватлаб, сиқуви ва ўзбошимчаликлари билан кенг халқ оммасининг қаҳр-ғазабини уйғотган уммовийларни ағдариб ташлашни анча тўғри йўл деб билди. Шуниси характерлики, Абу Муслим ўз режасини амалга оширишда мусулмонлар билан мусулмон бўлмаганларни бир-биридан ажратмади. Унинг қўшинларида зардўштар ҳам бор эди.

Абу Муслимнинг қўзғолони 747 йилдан 755 йилгача давом этди. У Мовароуннаҳр, Хуросон ва бутун Эронни босиб олди. Бунинг натижаси, якуни сифатида 749 йил 30 октябрда Куфрада Абу ал Аббос халифа деб эълон қилинди. Шундай қилиб, уммовийларга қарши ҳар хил кучлар бирашган энг катта оппозицион ҳаракат туфайли уммовийлар династияси тугатилди. Уни ағдаришда Абу Муслим бошчилигидаги халқ ҳаракати асосий роль ўйнади. Аббосийлар Абу Муслимнинг бундан кейинги сиёсий программасини пайқаб қолдилар ва у 755 йилда аббосийлар халифаси Абу Жаъфарнинг буйруғи билан хонларча ўлдирилди. Араб оқсуякларининг бу типик вакиллари ҳокимият тепасига келгач, ўз ваъдаларини бажармадилар. Халқ алданган эди.

Арабларга ва халифаларга қарши ҳамма ерда янгидан қўзғолонлар кўтарила бошланди. 750—751 йилларда Бухорода аббосийларга қарши қўзғолон бўлиб ўтди. Бу қўзғолонга бошчилик қилган Шарик ибн Шайх шиалар шиори остида чиқди. Зардўшт Сумбад бошчилигида шарқий Эроннинг шимолида 755 йили катта ҳаракат бошланди. Бу қўзғолонларнинг ҳаммаси аббосийлар халифалиғи томонидан қаттиққўллик билан бостирилди, лекин уларнинг ғоялари халқ қалбида сақланиб қолди.

Энг катта қўзғолонлардан бири Мовароуннаҳрдаги Муқанна қўзғолони бўлди. У тарихда «оқ чодирликлар» қўзғолони сифатида маълумдир. Бу қўзғолон 767 йилда бошланиб 20 йил давом этди, улкан территорияни эгаллади, ўз томонига Абу Муслим ва Шарикнинг кўплаб издошларини жалб этди. Қўзғолончилар шундай муваффақиятларга эришдиларки, халифа яхши қурулланган кўп сонли қўшинларни юборишга мажбур бўлди. Қўзғолон арабларнинг ғалабаси билан тугади. Муқаннанинг охириги тарафдорлари Сиём тоғидаги қалъада узоқ давом этган қаршиликдан кейин тор-мор қилинди. Муқанна эса ўзини ўлдирди. Муқанна ўзини Абу Муслим ишининг давомчиси деб ҳисобларди. Айнийнинг таъкидлашича, Муқанна илмлар билан

кўп шуғулланган, зардўштлики китобларини ўқиган, кўп тилларни билган, ўз билимининг бойлиги билан ҳатто душманларни ҳам ҳайратда қолдирган.

Муқанна қўзғолони арабларгагина қарши қаратилган бўлмай, балки ислом динига ҳам қарши қаратилган эди, чунки мусулмон дини келгинди босқинчилар қўлида халқни асоратга солиш қуроли бўлиб хизмат қиларди. Келгинди босқинчиларнинг ҳаддан ташқари миллий, иқтисодий, сиёсий ва маънавий зулмларига ортиқча чидаёлмаган халқ оммаси дарҳол Муқаннани қўллаб-қувватлади. Исломни зўрлик билан қабул қилганликлари ва бу дин ҳали уларнинг онгига ва ҳиссига етарли даражада сингмагани учун улар тезда исломдан воз кечдилар, Муқанна илгари сурган исломга қарши шиорларни жон-дилдан қўллаб-қувватладилар.

Кўпгина манбаларда Муқанна Шарқда исломгача бўлган диний-фалсафий таълимотлардан бири — маздакизмнинг давомчиси сифатида талқин қилинади. Чунончи, Бируний Муқанна озод этган территорияларида Маздак олға сурган қонун-қоидаларни ўрнатди, деб маълумот беради. «Оқ чодирликлар» яна анча вақтгача — XIII асргача Мовароуннахрнинг айрим қишлоқларида яширин ташвиқот олиб бордилар.

Мовароуннаҳрда 806 йили янгидан қўзғолон кўтарилди. Бу қўзғолонга араб ҳарбий бошлиғи Робе ибн Лайс бошчилик қилди. Қўзғолонда иштирок этган деҳқонлар ва ҳунармандлар ўзларини Муқанна ҳаракатининг давомчилари деб ҳисобладилар.

Халифаликнинг вилоятларидан бири бўлган Арманистонда 775 йили катта қўзғолон кўтарилиб, унда маҳаллий феодаллар ҳам иштирок этдилар. 798 йили эса Сеистонда Ҳамза ибн Атрак бошчилигида деҳқонлар ва ҳунармандлар қўзғолон кўтардилар. Бу аббосийларга қарши ҳаракатлар ҳам хорижийлар шиори остида ўтди.

Бутун Озарбайжонни қамраб Ғарбий Эронгача ёйилган Бобак бошчилигидаги қўзғолон йигирма йил давом этди. Унинг байроғи остига маҳаллий аҳолининг турли табақалари, асосан деҳқонлар, ҳунармандлар, майда ер эгалари ва бошқалар бирлашдилар. Исён кўтарган Озарбайжонга халифа юборган олти армия қўзғолончилар билан 819—827 йилларда бўлган жангларда мағлубиятга учради. Улар халифаликка қарши қўзғолоннинг рамзи сифатида қизил рангни танлаганликлари учун «қизил кийимликлар» ёки «қизил байроқчилар» номи билан тарихда машҳурдирлар. Бу қўзғолончилар аббосийлар сулоласининг

ҳукмронлигига жиддий хавф туғдирдилар. Қўзғолончилар ерни деҳқон жамоалари ихтиёрига бериш, феодал мулкчиликни тугатиш, умумий тенглик ўрнатиш, солиқ ва тобеликни бекор қилиш тўғрисидаги хуррамийлар (ёки маздакийлар) шиорларини олға сурдилар. Ғоявий жиҳатдан Муқанна қўзғолонига жуда яқин бўлган бу ҳаракат 837 йилга қадар давом этди. Қаттиқ қаршиликдан кейин Бобак қўлга туширилиб, қатл қилинди. Қўзғолон мағлубиятга учрашига қарамай, аббосийлар давлатига жиддий зарба берди.

869 йили Ироқда Али ибн Муҳаммад ал Баркуий бошчилигида қуллар, зижийларнинг кучли қўзғолони кўтарилиб, унга деҳқон ер эгалари ва кўчманчилар қўшилдилар. Қўзғолончилар хорижизмнинг демократик шиорлари остида чиқиб, қулчиликни бекор қилишни талаб этдилар. Улар халифа қўшинларини мағлубиятга учратдилар, Ироқ ва Ҳузистонни қўлга киритиб, мустақил давлат барпо қилдилар, бу давлат 14 йилга яқин ҳукм сурди.

Кенг тарқалган оппозицион ҳаракатлардан бири карматлар ҳаракати бўлиб, бу ҳаракат аббосийларга қарши кўпгина қўзғолонлар, шунингдек ортодоксал исломга қарши қаратилган ҳамда маълум даражада ўзида прогрессив тенденцияларни сақлаган ҳар хил ғоявий оқимлар билан боғлиқ эди. Барча халқ қўзғолонлари IX асрдан бошлаб исмоилийлар ёки карматлар шиори остида ўтди. Ироқда, кейинчалик эса Баҳрайнда 890 йили катта қўзғолон бошланиб, унинг тепасида карматлар турдилар. Улар 889 йили Баҳрайнда (пойтахти Лахса) мустақил давлат тузишга муваффақ бўлган эдилар. Бу давлат XI асрнинг ўрталаригача ҳукм сурди.

Аббосийларнинг сиёсатидан норози деҳқонлардан ташкил топган карматлар қўзғолони X аср бошларида Сурия, Паластин, Ироқ, Ўрта Осиёда авж олди. Бироқ уларнинг ҳаммасини халифалик қўшинлари аёвсиз суратда бостирди. Карматларнинг айрим отрядлари зижийлар қўзғолонида ҳам иштирок этдилар. Карматлар қўзғолони халифаликка қарши қаратилган энг жиддий хавф эди, шунинг учун ҳам аббосийлар халифалари уларни бостириш учун барча воситаларни ишга солдилар.

Шундай қилиб, бир қатор мамлакатларни босиб олиш ва ислом динини тарқатиш процессида араб халифалигининг ташкил топиш даври ерга бўлган феодал мулкчиликнинг ривожланиши ва озод деҳқонларнинг аста-секин ерсизланиб, асоратга тушиши билан характерланади. Деҳқонларнинг ер, сув учун тобора

чеклаб қўйилаётган ҳуқуқларининг тикланиши ва мустақамла-ниши учун қаттиқ кураш борди. Босиб олинган территория-ларда араблар ҳукмронлиги ўрнатилиши биланоқ уларга қарши бошланган ҳаракатлар аста-секин халифаликка қарши ҳаракатга айланди, оқибат-натижада антифеодал ҳаракатга ўсиб етилди. Антифеодал курашга социал антагонизмни кескинлаштираётган кулларнинг ўз озодликлари учун курашлари ҳам қўшилди. Эрон, Ўрта Осиё, Закавказьенинг босиб олинган областлари-даги феодал эксплуатацияга қарши кураш айни замонда хали-фаликка ва феодалларга қарши қайфиятларни ўзида мужассам-лаштириб ҳам араб босқинчиларига қарши, ҳам маҳаллий эксплуататорларга қарши олиб борилди.

Халифаликка қарши ҳаракатнинг умумий оқимиға араблар истилоси оқибатида ҳокимиятдан четлаб, моддий ва ҳуқуқий зарар кўрган айрим маҳаллий феодалларнинг кураши ҳам келиб қўшилди. VIII—X асрларда халифаликнинг Атлантик денги-зидан Ҳинд денгизигача бўлган улкан территорияси юзлаб қўзғолонларнинг алангаси билан қопланди. Бу қўзғолонлар оқи-бат-натижада илгари араблар босиб олган кўпгина районларни халифаликдан ажратиб олишга ҳамда Ўрта Осиё, Озарбайжон, Эрон ва бошқа мамлакатларда сомонийлар, тоҳирийлар, саффа-вийлар давлатлари каби мустақил феодал давлатлар барпо этилишига олиб келди.

Уммовийлар ўрнига аббосийларнинг ҳукмронлик қилиши деҳқонларнинг аҳволини мутлақо энгиллаштирмади. Кўзғолон-лар янги куч билан кўтарилди бошлади. Ортодоксал ислом ум-мовийлар қўлида ҳам, аббосий халифаларининг қўлида ҳам бо-сиб олинган мамлакатларнинг халқларини эзиш учун ғоявий қурол бўлди. Мусулмон руҳонийлар эса оқсуяк аристократлар билан бир қаторда меҳнаткашлар оммасини эксплуатация қи-лишда актив роль ўйнадилар.

Шундай қилиб, расмий ислом ўша вақтда «мавжуд феодал тузумнинг энг умумий синтези ва энг умумий санкцияси»¹ сифа-тида майдонга чиқиб, ўрта аср Европасида христиан черкови бажарган функцияни бажарарди. Шунинг учун халифаликка, мавжуд феодал тузумга қарши ҳар қандай чиқиш расмий дин билан курашишни ҳам билдирар эди. Ғарбда бўлгани сингари, бу кураш расмий ислом (суннизм) таълимотига қарши турла хил бидъат ва оппозициялар шаклини олди. «Бу шароитлар-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 7, 361-бет.

да,— деб кўрсатган эди Ф. Энгельс,— умумий формада ифода этилган бутун феодализмга қарши ҳужумлар ва аввало черковга қарши ҳужумлар, барча революцион-социал ва сиёсий доктриналар аини вақтда кўпроқ диний бидъатларни ҳам ифода этиши лозим эди. Мавжуд ижтимоий муносабатларга ҳужум қилиш мумкин бўлсин учун улардан муқаддаслик пардасини юлиб ташлаш керак эди»¹. Чунончи, Сурайж ва зижийлар қўзғолони исломнинг дастлабки мазҳабларидан бири — хорижизм шиори остида ўтди. Абу Муслим қўзғолонида шиалар идеологиясидан кенг фойдаланилди. Бу идеология суннизмга таянган халифаликка қарши деярли ҳамма чиқишларда, қўзғолонларда муҳим роль ўйнади.

Халифаликка қарши қаратилган карматлар ҳаракати ҳам умумий характерга эга бўлди. Айрим, катта халқ қўзғолонлари исломгача бўлган диний-фалсафий таълимотлар — *маздакийлар*, *хурракийлар*, *зардўшлар*, *монийлар* ва ҳоказолар шиори остида ўтди. Бундай ҳолларда улар исломга қарши мазмун касб этар эди (Масалан, Сумбад, Муқанна, Бобак ва бошқаларнинг қўзғолонлари).

Феодализмга қарши революцион оппозициянинг гоҳ мистика формасида, гоҳ қуролли қўзғолон кўринишида, гоҳ очикдан-очик бидъат кўринишида майдонга чиқишини уқтириб, Ф. Энгельс «Германияда деҳқонлар уруши» асарида бу синфий кураш дин байроғи остида ўтган бўлса, агар айрим синфларнинг манфаатлари, эҳтиёжлари ва талаблари диний қобиқ остига яширинган бўлса,— бу масаланинг мазмунини ҳеч қанча ўзгартмайди ва давр шароитлари билан осонгина изоҳланади², деб таъкидланган эди.

Халифалик социал таркибининг турли-туманлиги, ҳар хил синфлар, табақалар, қатламлар манфаатлари мураккаб қўшилиб кетганлиги — буларнинг ҳаммаси ҳар хил таълимотлар, кўп сонли мазҳаб оқимларнинг пайдо бўлишига сабаб бўлди. Деҳқонлар қўзғолони ва ортодоксал исломга қарши кураш асосида вужудга келган турли бидъат оқимлари жамиятнинг ҳам сиёсий, ҳам маънавий ҳаётида муҳим фактор бўлиб, ҳар хил фалсафий таълимотлар ва ғоявий оқимларга бевосита таъсир кўрсатдилар. Шунинг учун бу айрим бидъат оқимлари ва мазҳаблик таълимотларининг мазмунига қисқача тўхтаб ўтишни мақсадга мувофиқ деб билдик.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Собр. соч., 7-том, 361-бет.

² Уша жойда.

Араблар босиб олгунга қадар Ўрта Осиё ва Эронда қулдорлик давлатларининг расмий дини — зардўштлик анча машҳур эди. Бу динга, асосан, аристократлар ва мулкдор синфлар рия қилардилар. Халқ ўртасида буддизм ва зардўштлик кенг тарқалган бўлиб, араблар истилоси арафасида монийлик ва маздакизм алоҳида шўҳрат қозона бошлади. Моний тарафдорлари шунчалик кўп сонли ва актив эдики, Самарқанд, Шош (Тошкент) ва Мовароуннаҳрнинг бошқа жойларида улардан кўпчилиги араб истилосидан кейин ҳам X—XI асрларгача сақланиб қолди. Монийчилар ўзларини мусулмон қилиб кўрсатиб, аслида яширинча ўзларининг тартиб ва одатларига рия қилардилар. Уларнинг шўҳрат қозониши монийлик алифбесининг кенг тарқалиши билан ҳам боғлиқдир. Бу алифбе, афтидан, бошқа алифбеларга нисбатан қулай бўлган.

Ўрта Осиё ва Эрон аҳолиси кенг қатламлари ўртасида монийлик ва маздакизмнинг тарқалишига улар бир қатор демократик элементларни ўзида сақлаганлиги ҳамда мавжуд расмий динга — зардўштликка қарши оппозицияда бўлганлиги ҳам имкон берди. Шуниси характерлики, улар бидъат таълимоти ҳисобланиб, қўйи табақаларнинг ҳукмрон тартиботларга норозилигининг ифодаси сифатида вужудга келган.

Моний таълимоти эрамининг III асрида Эронда расмий зардўштликка қарши қаратилган, давлат ва ҳукмрон диний ташкилотга қарши норозиликни ифодалаган диний-фалсафий таълимот сифатида пайдо бўлди. Кейинчалик у Шарқда Ҳиндистонга, Мисрга, ҳатто Рим империяси ерларига ҳам кириб бориб, аҳоли орасида кенг тарқалди. Унинг асосчиси Моний (тахминан 216—276 йиллар) ўз замонасининг йирик олим эди.

Монийчилар таълимоти ҳукмрон қулдорлик давлатига қарши характерга эга бўлганлиги ва ҳукмрон динга қарши қаратилганлиги учун унинг тарафдорлари қаттиқ қувғинга дучор бўлдилар. Шоҳ буйруғига биноан Моний қатл қилинди. Лекин унинг таълимоти кейинчалик, асосан, қўйи табақалар ўртасида кенг шўҳрат қозонди. Халқ қўзғолонлари ҳам, илк ўрта аср бидъат таълимотлари ҳам унга мурожаат қиладилар.

Моний таълимотича, даставвал нур дунёси — яхшилик ва зулмат дунёси — ёвузлик мавжуд. Улар ўртасида абадий кураш боради. Лекин оқибат-натижада яхшилик тантана қилиши, инсон ўз хулқи ва бутун ҳаёти билан ёруғликнинг зулмат билан курашига ёрдам бериши ва ёрқин келажак, яхшилик-

нинг тантанаси учун хизмат қилиши керак. Шунинг учун инсон на одамлар, ва на ҳайвонларни ўлдиришга ёки азоб беришга, ўтга, сувга ва ўсимликларга зарар келтиришга ҳақи йўқ. У ахлоқий ҳаёт кечириши лозим.

Монийчилар таълимотининг ташвиқотчилари томонидан яна ҳам қаттиқ талаблар, чунончи камбағалликни афзал қўриш, ҳирс ва шаҳвоний нафсга барҳам бериш, дунё лаззатларидан воз кечиш ва уларга эътиборсизлик билан қараш, муттасил рўза тутиш, нимаики мумкин бўлса, ҳаммасини хайр-эҳсон сифатида тарқатиш, бир кунлик овқат ва бир йиллик кийим-кечакдан ортиғидан воз кечиш ва бошқалар қўйилади. Бу — бойликка, зулмга ва адолатсизликка қарши пассив норозилик эди.

Моний таълимоти маздакизмнинг асосий ғоявий манбаи бўлиб, унинг тарафдорлари — зиндиклар кейинчалик ислом ва халифаликка қарши оппозицияда турдилар, халифаликка ва феодалларга қарши ҳаракатларда актив иштирок этдилар. Моний ва маздакизмнинг ғоявий яқинлигини В. В. Бартольд алоҳида таъкидлаб ўтган эди.

V асрнинг охири ва VI асрнинг бошларида Эронда кучайиб бораётган феодаллаштиришга қарши Маздак бошчилигида халқ қўзғолони кўтарилди. Бу ҳаракат аёвсиз равишда бостирилди. Маздакнинг ўзи эса бидъатчи деб эълон қилинди. Лекин маздакизмни бутунлай йўқ қилиб юбориш мумкин эмас эди, чунки халқ унда ўзининг кўп асрлик орзу-умидлари амалга ошишини кўрар эди.

Маздаклар идеологияси жамoa ерларини босиб олишга қарши норозиликни ва у билан боглиқ бўлган деҳқонларнинг феодал қарамлигига қаршилигини ифода этарди. Маздак таълимоти ёруғлик ва жаҳолат, яхшилик ва ёвузлик курашининг дуалистик принциpidан келиб чиқадиган фалсафий системага асосланар эди. Лекин соф фалсафий ва диний масалалар маздакизмда катта ўринни тутмайди. Биринчи планга унда ижтимоий проблемалар чиқади.

Маздак таълимотича, асосий ёвузлик — бойликка ҳирс қўйиш ва камбағалликдир. Булар ғаразгўйлик, бир-бирини кўролмаслик, қасос олишнинг сабаблари сифатида майдонга чиқади. Бу ижтимоий адоватларга қарши кураш ва ҳасадгўйлик, бир-бирини кўра олмаслик, қасос олишнинг сабабларини бартараф этадиган инсоний муносабатлар вужудга келтиришнинг энг яхши усуллари — худога тоат-ибодат қилишдир.

Шундай қилиб, Маздак таълимотида социал зулмга қарши кураш муқаддас вазифа сифатида талқин этилади ва диний тус берилади, шу билан бирга, адолатсизликнинг асосий манбаи бўлган давлатга қарши қаратилган халқ ҳаракатининг қонунийлиги (диний нуқтаи назардан) тасдиқланади. Маздакнинг туб мақсади — мулкий тенгликни ўрнатишдан иборат. Бу тенглик — барча моддий бойликларга деҳқонлар жамоаси бир-галикда эгалик қилувчи деб тасаввур қилишдир. Маздакизм жамоа асосланган ер, сув, ўт, яъни табиат бойликлари ҳаммага тегишли бўлганидек, мулкка ҳам ҳамма эга бўлиши керак деб талаб қилар эди.

Тенглик ғояси — маздаклар таълимотининг асосий негизидир. «Маздаклар таълимоти, — деб ёзади Н. В. Пигулевская, — тарихий процессда содир бўлган ўзгаришларни акс эттиради. Моддий бойликлар ҳаммага тенг ва бир хил даражада тегишли бўлган дастлабки умумий тенгликдан одамлар четга чиқдилар. Вужудга келган курашда кучлиларнинг қўли баланд келди, улар ҳамма нарсани босиб олдилар, лекин кучсизлар бундан бу бойликларга бўлган ўз ҳуқуқларини йўқотганлари йўқ. Бу бойликларни бойлардан қайтариб олиб ва уларни камбағаллар ўртасида тақсимлаб, кучсизлар фақат дастлабки адолатли тартибни тиклайдилар, чунки бойлар бу бойликларга эгалик қилиш ҳуқуқига эга эмаслар... Маздакизмда хусусий мулкка эгалик қилишда ҳаммани ўзаро «тенглаштириш» мақсадида бойликларни тенг тақсимлашга асосий эътибор берилади. Бу тенглаштириш тенденцияси дастлаб дунёнинг барча бойликлари одамларга, ҳаммага бир хил даражада тақсим этилган деган қоидага таянади»¹.

Маздакларнинг тенглик ғояси ундан кейинги бидъат таълимотларига кучли таъсир кўрсатди ва узоқ вақтларгача зулм ва социал адолатсизликка қарши курашда байроқ бўлиб, халқ қўзғолонларида катта роль ўйнади. Муқанна ва Бобак қўзғолонлари, шубҳасиз, маздакизмнинг асосий социал ғояларини илгари сурди.

Шундай қилиб, маздакизм ўзининг бундан кейинги тараққиётида пассив диний-ахлоқий таълимотдан феодал давлатнинг асосий таянчларига қарши қаратилган актив ҳаракатида мод-

¹ Н. В. Пигулевская, *Идея равенства в учении маздакидов*, Сб. «Из истории социально-политических идей». Изд-во АН СССР, М., 1955, 98-бет.

дий ифодасини топган кучга, ғояга айланди. Халқ оммаси, асосан, деҳқонлар ва ҳунаромандлар ўртасида кенг тарқалган ва қўллаб-қувватланган маздакизм Яқин ва Урта Шарқ мамлакатлари прогрессив ижтимоий-фалсафий фикрининг кейинги тараққиёти учун маълум даражада таъсир кўрсатди.

Араблар истилосидан кейин, ислом идеологияси ҳукмронлиги даврида маздакизмни тарғиб қилиш ва тарқатиш анча қийинлашди, чунки унинг учун қудратли халифалик, маҳаллий ва келгинди феодалларнинг сиёсатигагина қарши курашишга тўғри келмасдан, балки ислом назарияси ва шароитга қарши кураш олиб боришга ҳам тўғри келди.

VIII—IX асрларда тарихий шароитнинг ўзгарганлиги туфайли маздакизм ўзининг асосий моҳияти — мулккий тенглик тўғрисидаги ғоясини сақлаб қолган ҳолда бошқача бўёқ ва шакл касб этди. Унинг давомчилари бошқа номлар — «муҳаммирлар» («қизил чодирликлар»), «хуррабийлар», «хуррамдинлар» номи билан юзага чиқдилар. Бундан ташқари, моний тарафдорлари маздаклар ва зардўштарни аташ учун янги «зиндиклар» (яъни бидъатчилар, ғайри мусулмонлар) деган термин қўлланила бошланди.

«Хуррабийлар» терминининг келиб чиқиши Маздакининг хотини Хуррам номи билан боғлиқ. Хуррам эри қатл этилганидан кейин қочиб кетади ва эрининг таълимотини тарғиб қила бошлайди. «Хуррабийлар» дини ана шундай ташкил топган. Юқорида айтиб ўтилганидек, уларнинг шиори остида бошланган энг катта антифеодал ва арабларга қарши қўзғолонлардан бири — Бобак қўзғолонидир. Низом ал Мулк таъкидлашича, хуррамдинлар шарнатдан, диний мажбуриятлардан воз кечганлар. Улар ташқи кўринишда пайғамбар авлодларини севган бўлиб, аслида эса одамларни халифаликка қарши курашга ва исломни тор-мор этишга даъват қилдилар¹.

Абу Муслим, Сумбад, вижийлар қўзғолонларида ва халифалакка қарши бошқа ҳаракатларда барча норози элементлар — ҳам маздаклар, ҳам исломнинг ўзидаги бошқа мазҳабларнинг тарафдорлари — шиалар, хорижийлар ва бошқалар бирлашдилар. Бу кейинги даврда маздакларнинг очиқдан-очиқ ва мустақил ҳаракат қилиш имкониятига эга бўлмаганликларидан далолат беради. Халқ ҳаракатлари давомида

¹ Низам-ал-Мульк, Сиясат-намэ, М.-Л., Изд-во АН СССР, 1949, 228—229-бетлар.

маздакизм айрим ҳолатларда баъзи илк мусулмон мазҳабларининг ғоялари билан маълум даражада яқинлашиб ва уларга муайян таъсир кўрсатиб, ана шу ғоялар билан ўзаро ҳамкорликда намоён бўлди.

Ислом ичида ҳар хил мазҳабларнинг пайдо бўлиши социалиқтисодий ва маданий ҳаётдаги жиддий эволюция туфайли юзага келган эди.

Халифаликнинг расмий идеологияси суннизм (сунна — урф-одат, ривоят) бўлиб, барча халифалар деярли унга эътиқод қилар ва уни тарғиб қилар эдилар. Шиизм (шиа — сиёсий группа, партия), дастлаб, уммовий халифаларининг босқинчилик сиёсатига қарши демократик тенденцияларни ташувчи реакция сифатида вужудга келди. Лекин ҳокимият тепасига аббосийлар келгач, шиалар уларни ҳокимиятнинг босқинчилари деб ҳисоблаб, уларга қарши оппозицияга ўтдилар. Шиалар ҳаракатининг бундай характери унинг Эрон ва халифаликнинг бошқа районлари аҳолиси ўртасида муваффақият қозонишини таъминлайди. Бу идеологиядаги авлод — Алининг қайтиши тўғрисидаги таълимот халқ оммасининг эътиборини ўзига тортди. Гўё Али яширинган, у зарур пайтда ҳозир бўлиб, адолат ўрнатар эмиш.

Вақт ўтиши билан шиизм ҳам ҳар хил мазҳабларга — хорижизм, исмоилизм, карматлик мазҳабларига бўлиниб кетди. Хорижийлар анча демократик шиорларни олға суриб, дастлаб кенг халқ оммасининг манфаатларини акс эттирди. Улар уммовийларнинг ҳукмронликларига қарши актив курашдилар. Кўпгина халқ қўзғолонлари хорижийлар шиори остида ўтди.

Хорижийларнинг социал программаси халифаликдаги кейинги ижтимоий-сиёсий фикрлар тараққиёти учун сезиларли таъсир кўрсатди. Хорижийлар ҳокимиятнинг мерос бўлиб қолишини рад этиб, халифани жамоа манфаатларини ифода этувчи ва унинг ҳимоячиси деб ҳисобладилар. Халифа (ёки имом) жамоа аъзолари томонидан сайлаб қўйилиши керак. Бу юксак лавозимга диёнатли мусулмон (у негр ёки қул хабаш бўладими) сайлаб қўйилиши мумкин. Хорижийлар сунний, шиаларнинг халифа албатта Муҳаммад пайғамбар мансуб бўлган қурайш қабиласининг вакили бўлиши керак деган концепциясини қатъиян инкор этдилар. Айрим хорижийлар, ҳатто, мусулмон жамоаси халифасиз ҳам яшай олади деган фикрни олға сурдилар.

Хорижийларнинг фикрича, халифани сайлаган жамоа агар унинг сиёсати кўпчилик мусулмонларнинг манфаатига жавоб бермаса, истаган вақтда уни ўз лавозимидан олиб ташлаши ва ҳатто ўлдириши мумкин¹. Хорижийлар бошқа мазҳаблардан фарқ қилиб, бошқа динларнинг вакилларига — христианларга, зардўштларга, монийларга ва бошқаларга душманлик кўзи билан қарамадилар. Зардўштлар, монийлар ва бошқаларнинг Абу Муслим, Сумбад қўзғолонларида иштирок этганликлари ҳам шу билан изоҳланади.

Хорижийларнинг программасига кўра, ер бутун мусулмон жамоасининг мулки бўлиши керак, исломни қабул қилган ҳамма араблар, шунингдек араб бўлмаганлар жуз ва хирождан (жон боши ва ер солиғидан) озод бўлишлари керак. Хорижизм таълимотида соф ахлоққа ва оддий ҳаёт кечиришга алоҳида эътибор берилади. У зеб-зийнатни, майхўрликни ва ҳоказоларни кескин қоралайди. «Хорижизм... энг олий адолат ҳукм сурадиган идеал давлатни тиклашни ўз олдига мақсад қилиб қўяди»².

Кўпгина мусулмон муаллифлари карматларни ҳам исломга қарши бидъат деб биладилар. Карматларнинг таълимоти, ўз навбатида, шиалар мазҳабидан бири бўлган исмоилизмнинг энг сўл формаларидан бирини ташкил этади. Суннизмга ва халифаликка қарши оппозицияда бўлган исмоилизм ақл ва билимга муҳим аҳамият берувчи анча мураккаб диний-фалсафий системани олға сурди. Исмоилизм ва карматлик маълум даражада маздакизм ва зардўштлики билан боғланган. «Исмоилийлар системаси,— деб кўрсатган эди К. Маркс,— исломга ҳинд-форс таълимотининг таъсири натижасида таркиб топди»³.

Исмоилизмга неоплатонизм ҳам муайян таъсир кўрсатди. Исмоилизм маълум даражада ақл ва билимнинг аҳамиятини таъкидлаши оқибатида эркин фикрловчи зиёлилар ўртасида анчагина муваффақият қозонди.

Карматлар исмоилизмнинг чап қанотини ташкил этиб, ғоят сиёсий активликлари билан ажралиб турдилар. Уларнинг таълимотида ҳам қуйи табақаларнинг баъзи манфаатлари, халифаликнинг сиёсатидан норози феодалларнинг интилишлари ўз

¹ Е. А. Беляев, Мусульманское сектанство, М., ИВЛ, 1957, 32—33-бетлар.

² А. Массэ, Ислам, М., ИВЛ, 1963, 137—138-бетлар.

³ Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, Соч., V, 127-бет.

ифодасини топди. Карматлар, аввало, ўзларининг юксак уюшқоқлиги, аббосийлар ва ортодоксал исломга (зотан унинг маълум таъсирини ўз бошларидан кечирган бўлсалар ҳам) қарши актив кураши туфайли кенг омманинг ҳурматини қозонди. Карматларнинг таълимотида пайгамбарлик ғояси, барча зулмлардан халос этувчи «яширин имом» ғояси муҳим ўрин эгаллайди.

Карматлар халифаликка қарши чиқиб, ҳукмрон идеология—суннизмни рад этдилар. Улар шариатнинг ақидаларини бажаришни ва мусулмон динининг умум қабул қилинган фармойишларини бажаришни шарт эмас деб ҳисобладилар ҳамда уни ички билиш, худога бахшида қилиш билан алмаштиромоқчи бўлдилар.

Халифалик ва ортодоксал исломга қарши актив кураш, юксак уюшқоқлик, динга қарши бошқа таълимотлар билан ғоявий алоқа, тенглик ва адолатлиликка чақириқ — буларнинг ҳаммаси карматлар ҳаракатига омманинг кенг хайрихоҳлигини жалб этмасдан қолмас эди. Актив ҳарбий-сиёсий фаолият туфайли карматлар X асрнинг бошида Баҳрайнда ўзларининг давлатларини ташкил қилдилар. Бу давлат салкам бир ярим аср ҳукм сурди.

Исмоилий бўлган ва карматларга хайрихоҳлик билдирган XI асрнинг машҳур философи ва шоири Носир Хисров карматлар давлатининг пойтахти Лахсага саёҳат қилиб, ўзининг «Сафарнома» китобини ёзди, унда карматлар давлат тузумининг тасвирини берди. Хисров феодал жамияти учун хос бўлмаган бу давлатдаги қуйидаги ҳодисаларга: ҳукумат томонидан ўз қўл остидагиларга моддий ёрдам кўрсатиш ва бу хусусда ҳамма аҳолининг тенг ҳуқуқлиги, исрофгарчиликнинг йўқлиги, ҳунармандларни қўллаб-қувватлаш ва уларга ҳурмат кўрсатиш, мусулмон диний расм-русумларига риоя қилмаслик каби ҳодисаларга алоҳида эътибор берди. Бу давлатда муҳтож кишиларга қайтариб бермаслик шарти билан пуллар, турар жойларни ремонт қилиш учун текинга ишчи кучи берилган, султон тегирмонида дон тортиб берилган. Эзилган деҳқонлар кўз ўнгида бу — идеал давлатнинг намунаси эди. Карматлар ҳаракатида кенг қатламлар иштирок этишининг сабаби мана шу билан изоҳланади.

Бироқ, шуни таъкидлаш зарурки, карматлар ҳам, бошқа ислом маъраблари ҳам феодал жамиятни мутлақо ўзгартирмай, фақат уни яхшироқ ташкил этиш тўғрисидаги масалани қўйди-

лар. Уларнинг интилишлари, даставвал, уммовийлар ва аббосийлар халифаларининг сиёсатига қарши кураш даврида муайян прогрессив, демократик характерга эга эди. Аста-секин исмоилийлар, карматлар, хорижийларнинг фаолияти реакцион характер касб этиб, улар халқ оммасининг манфаатларига зид, феодал тузум қуроли бўлиб қоладилар. Бу мазҳабларнинг тарғиботчилари ғаразғўйлик билан ўз таълимотларини ҳимоя қилувчи ва бошқаларга душманлик кўзи билан қаровчи мутаассибларга айланиб кетадилар. Буларнинг ҳаммаси, биринчидан, халқ ҳаракатларида ва қўзғолонларида асосий, белгиловчи фактор сифатида диний масалалар бўлмай, балки социал масалалар турганини кўрсатди, чунки уларда турли мусулмон мазҳабларининг ва ислом динида бўлмаган диний системалар вакиллариининг иттифоқи ва ҳамкорлигидаги ҳаракати кўга ташланади. Иккинчидан, исломнинг хорижизм, карматлик ёки исмоилизм сингари айрим, анча оппозицион мазҳаблари идеологиясида, шунингдек исломгача бўлган таълимотлар — монийлик ва маздакизмда муайян ғоявий умумийлик, бинобарин халифаликка ва феодал эксплуатацияга қарши курашда кенг табақаларни бирлаштирувчи, мавжуд шароит билан келиша олмаслик, адолатсизлик ва зулмга қарши норозилик, яхши келажак тўғрисида орзулар бор эди. Учинчидан, ислом ичидаги айрим мазҳаблар таълимоти даставвал меҳнаткаш деҳқонлар, ҳунармандлар ва бошқаларнинг манфаатларини ифода этиб, муайян прогрессив тенденцияларга эга эди. Бироқ улар кейинчалик ўз демократик характерини йўқотиб, тор диний оқимларга айланиб кетдилар.

Ф. Энгельснинг ўрта аср бидъятининг моҳияти ҳақидаги мулоҳазаси кўпгина оппозицион таълимотларнинг ғоявий яқинлигини тушуниш имконинигина эмас, балки уларнинг халқ оммаси ўртасида кенг тарқалганлигининг сабабини тушуниш имконини ҳам беради. Ф. Энгельс «Германияда деҳқонлар уруши» асарида бундай деб ёзган эди: деҳқонлар ва плебейлар эҳтиёжларининг бевосита ифодаси бўлган бидъат тамомила бошқача характерга эга эди ва деярли ҳамма вақт қўзғолонлар билан бирга қўшиб олиб бориларди. Зотан у бюргер бидъятининг поплар, папаларга ҳамда илк христиан черков тузумини тиклашга бўлган барча талабларини баҳам кўрган бўлса ҳам, у аynи вақтда қиёс қилиб бўлмайдиган даражада олға кетди. У диний жамоа аъзолари ўртасидаги муносабатларда илк христиан тенглилигини тиклашни, шунингдек, бу тенгликни граждан

муносабатлари учун ҳам норма сифатида тан олишни талаб этди. У «худо фарзандлари тенглигидан» граждан тенглигини, ва ўша вақтнинг ўзида қисман мулкӣ тенгликни келтириб чиқарди. Дворянларни деҳқонлар билан, патрицийлар ва имтиёзли шаҳарликларни плебейлар билан тенглаштириш, баршчина, оброк, солиқ, имтиёзларни бекор қилиш ҳамда жуда бўлмаганда энг кучли мулкӣ тафовутларни йўқ қилиш,— илк христианлик таълимотидан зарурӣ хулоса сифатида озми-кўпми муайянлик билан олға сурилган талаблар мана шулардир¹.

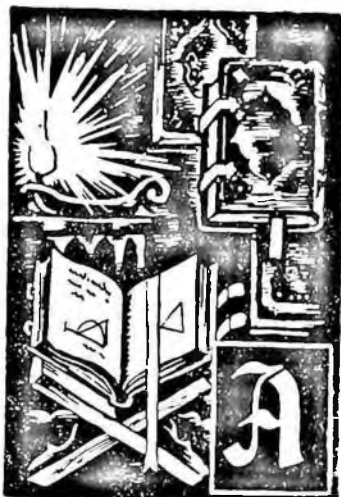
Тенглик ўрнатишга бўлган бундай чақириқ у ёки бу даражада, у ёки бу формада араб халифалиги даврида кўпчилик оппозицион ҳаракатларга — маздакизмга, хорижизмга ва бошқаларга ҳам хос эди. Бу таълимотларнинг демократик моментлари, улар муваффақиятининг халифаликка, феодализмга қарши қаратилган халқ ҳаракатларига бевосита боғлиқлиги ўша давр кўпчилик илғор мутафаккирларининг эътиборини ўзига тортди, чунки бу таълимот ёрдамида улар ўзларининг прогрессив табиий-илмӣ ва ижтимоӣ-фалсафӣ қарашларини ҳам ифода эта олиш имкониятини кўрдилар. Чунончи, машҳур «Калила ва Димна»ни араб тилига биринчи таржима қилган, ўз замонасининг анча маълумотли кишиларидан бири бўлган Абдуллоҳ ибн Муқаффа монӣларнинг содиқ тарафдорларидан, халифаликка қарши қўзғолонлардан бирининг бошлиғи эди.

X—XI асрларнинг кўпчилиги илғор табиатшунослари, философлари ва шоирлари исмоилийларга ва қарматлар ҳаракатига хайрихоҳлик билан қарадилар. Носир Хисровдан ташқари, исмоилизмга улуғ шоир Рўдакий ҳам зўр хайрихоҳлик билан қаради. Машҳур философ ва табиатшунос Абу Али ибн Сино, йирик араб шоири Абу Ало ал Маари ва бошқа кўплаб кишилар унинг таъсири остида эдилар. X асрда машҳур бўлган «Соф биродарлар» таълимоти ҳам исмоилизм билан алоқадор эди.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, 362—363-бетлар.



ДУНЕВИЙ МАДАНИЯТНИНГ РИВОЖЛАНИШИ



Араб халифалигининг VIII—IX—X асрлардаги ижтимоий ҳаётидаги ўзгаришлар маданий ҳаётда кескин кўтаринкиликка олиб келди. Бу маданий жонланиш жамият ҳаётининг барча соҳаларига кириб борди, маънавий ҳаётни қамраб олди. Бу давр араб халифалигида, Урта ва Яқин Шарқ мамлакатларида илк Уйғониш даври деб аталади, чунки бу уйғониш халифалик парчаланиб, қатор феодал давлатларга ажраб кетганидан кейин ҳам бошқа шароитларда XV—XVI асрларга қадар кўп мамлакатларда давом этди.

Маънавий маданиятнинг жадал суръатлар билан тараққийси даставвал янги, феодал ижтимоий тузумнинг ривожланиши билан боғлиқ эди. Марксизм-ленинизм бир формациядан иккинчи, юқорироқ формацияга ўтиш, айни замонда қўлдорликдан феодализмга ўтиш чуқур прогрессив ҳодисадир деб таълим беради. Айрим мамлакатларда, чунончи Урта Осиё ва Эронда феодал муносабатлар уларни араблар босиб олмасдан анча олдин ривожлана бошлаган эди. Араблар истилоси натижасида Яқин ва Урта Шарқнинг турли давлатлари ўртасида ўзаро яқин алоқаларнинг ўрнатилиши бу процессни янада тезлаштирди. Араб халифалиги даврида феодал муносабатлар ва ишлаб чиқарувчи кучларнинг янада тараққийси кўзга ташланади.

Шуни кўрсатиб ўтиш керакки, бу тараққиёт халифаликнинг инқирозга ва кўпгина давлатларга парчаланишга олиб келувчи кучга эга эди. Феодализм тараққий этиши билан унинг чириб

бориш белгилари янада кўпроқ намоён бўла бошлади. Халқ оммасининг аббосийлар ҳукмронлиги давридаги антифеодал ҳаракатлари бу чиришнинг ёрқин далили бўлди. Лекин, шунга қарамай, Яқин ва Урта Шарқ мамлакатларидаги маданий юксалишга олиб келган асосий сабаб — феодал муносабатлар ривожланишидаги шу янги босқич бўлди. Бу босқич нима билан характерланади? Бу давр маданий тараққиётида араб халифалигига бўйсунган мамлакатларнинг хўжалик-иқтисодий алоқаларининг кучайиши ва бунинг оқибатида турли маданиятлар — ҳинд, Урта Осиё, Эрон, араб, Миср, грек-рим маданиятларининг яқиндан ўзаро алоқаси ва бир-бирига таъсир этиб бориши катта роль ўйнади. Экономиканинг умумий тараққиёти қишлоқ хўжалик ишлаб чиқариши ва ҳунармандчиликнинг ўсишида, шаҳар ҳаётининг тараққий этишида, ташқи ва ички савдонинг ривожланишида акс этди. Қишлоқ хўжалигида фойдаланиладиган ерлар майдони кенгайди, суғориш каналлари системалари қайта тикланди, янги ирригация иншоотлари қурилди, сув чиқариш чиғирикларидан, Х асрнинг ўрталаридан бошлаб шомол тегирмонларидан кенг фойдаланилди. Табиий-географик шароитларнинг ва ички товар айирбошлаш тараққиётининг турли-туманлиги оқибатида қишлоқ хўжалик маҳсулотлари етиштиришда қисман дифференция юз берди. Пахта етиштириш ва шойи тўқишда Мовароуннаҳр бутун Яқин ва Урта Шарқда етакчи ўринни эгалларди. Ортиқча қишлоқ хўжалик маҳсулотларининг тўпланиб қолиши савдо ва бозор хўжалигининг янада ривожланишига сабаб бўлди. Бунинг оқибатида шаҳарларнинг иқтисодий ҳаётдаги роли ўсди. Айни вақтда ҳунармандчилик янада ривож топди. Ҳунармандлар аста-секин муайян марказларда тўплана борди. Бу — шаҳарларнинг интенсив ўсишига имкон берди. Бу даврда Дамашқ, Халаб, Рей, Самарқанд, Бухоро, Марв, Шош ва бошқа шу каби қадимги шаҳарлар анча ривожланди. Араб халифалиги даврида Басра ва Куфра (тахминан 635 йил), Фустат (эски Қоҳира, тахминан 640 йил), Паләстинда Рамла ва Ироқда Восий (VIII асрнинг бошлари), Бағдод (тахминан 762 йил), Самарра (тахминан 835 йил) шаҳарлари қурилди.

Шаҳарларнинг кўп тармоқли хўжаликларга бўлган эҳтиёжларининг ошиб бориши, ўз навбатида, ҳунармандчиликнинг ўсишига имкон берди. Бу — ҳунармандчиликнинг қишлоқ хўжалигидан бутунлай ажралиб чиқишигагина эмас, балки унинг соҳалари бўйича дифференциллашишга ҳам олиб келди. Масалан,

қимматбаҳо тошларга ишлов бериш техникасининг юқори даражада ривожлангани, бу масалага ўрта аср муаллифлари махсус илмий ишлар бағишлаганликлари бундан далолат беради. Шунингдек, кон саноати, темир, мис, олтин-кумуш эритиш ва уларга ишлов бериш ривожланган эди. Бу даврда айрим шаҳарларда ҳунармайдчилик маҳсулотлари ишлаб чиқариш бўйича анча катта устахоналар ва цехлар пайдо бўлди. Лекин бу цех, устахоналар эркин ҳунаремандларнинг уюшмаси эмас, балки феодал ишлаб чиқаришининг бир қисми бўлиб, улар феодаллар қўлида эди.

Халифаликда ташқи ва ички савдо ривожланди. Карвон йўллари турли вилоятларни ягона бир бозорга бирлаштириб, халифалик территориясини ҳар томондан кесиб ўтарди. Халифаликнинг савдогарлари Россия, Испания, Ҳиндистон, Хитой, Византия ва бошқа давлатлар билан савдо-сотиқ ишлари олиб борар эдилар. Халифалик денгизчилари Ўртаер денгизида, Ҳинд океанида, Африканинг шарқий қирғоқларида ҳукмронлик қилишарди. Халифаликнинг Бағдод, Басра, Искандария ва бошқа шаҳарлари халқаро гавжум бозорларга айланган эди.

Шундай қилиб, ишлаб чиқарувчи кучларнинг тараққиёти бу даврда натурал хўжалик доирасидан анча ташқарига чиқди. Товар ишлаб чиқариш пул хўжалигининг ривожланишига олиб келди. Пул муомаласи товар айирбошлашда асосий ўринни эгаллади. Деҳқонлардан олинадиган солиқларнинг бир қисми ҳам пул формасида ундириладиган бўлди. Бу — деҳқонларнинг қишлоқ хўжалик маҳсулотларини бозорга олиб чиқишларига мажбур қилди.

Жамият ҳаётида савдонинг роли тўғрисида гапириб, К. Маркс савдо роҳатланиш ва овқатланишни маҳсулотни бевосита истеъмол қилишга қараганда кўпроқ сотишга боғлиқ қилиб қўяди ва натижада «пул муомаласини кўпайтиради», деб кўрсатган эди. Шундай қилиб, савдо капитали билан бир қаторда пул капитали ҳам пайдо бўлади.

Пул муомаласининг янада тараққий этиши ҳамда савдода ва умуман жамият иқтисодий ҳаётида пул ролининг кучайиши социал табақалар — савдогарлар, улар билан бевосита боғлиқ бўлган судхўрларнинг пайдо бўлишига олиб келди. Ўрта асрлар, — деб ёзган эди К. Маркс, — ўзидан кейин капиталнинг икки хил формасини қолдирди ва бу формалар: судхўрлик капитали ва савдогарлик капитали энг хилма-хил ижтимоий-

иқтисодий формацияларда вояга етади ва капиталистик ишлаб чиқариш усули эраси бошлангунга қадар асосий ҳисобланади¹.

Шундай қилиб, бу даврда араб халифалигида феодал формациясининг ишлаб чиқарувчи кучлари юксак тараққиётга эришди ва айни вақтда унинг аста-секин емирилишининг белгилари пайдо бўлди. Жамият социал-иқтисодий ҳаётидаги силжишларнинг бевосита таъсирида маданиятнинг ўсиши юз берди.

Барча устқурма ҳодисалари сингари халифалик маданияти ҳам унинг феодал базисини мустаҳкамлашга хизмат қилди. Бу маданиятнинг барча соҳалари (маориф, юриспруденция, историография, адабиёт ва ҳоказолар) мусулмон дини мақсадларига бўйсундирилган, у билан муқаддаслаштирилган ва қонунлаштирилган эди. Улар араб халифалиги феодал муносабатларини ва феодал давлатини мустаҳкамлашнинг қудратли қуроли бўлиб хизмат қиларди. Лекин бу давр маданиятида, умуман ҳар қандай маданиятдаги сингари, икки тенденция — реакцион ва демократик элементларни ўзида сақлаган прогрессив тенденция ёрқин намоён бўлди. Арабларга ва феодалларга қарши халқ ҳаракатлари идеологияси ривожланаётган ҳунармандлик ва савдонинг таъсирида ва, ниҳоят, ҳар хил қадимги маданиятларнинг тўқнашуви ва ўзаро бир-бирига қўшилиши натижасида прогрессив маданият кучайиб, ривожланиб борди.

Маданий ҳаётда икки қарама-қарши тенденция ўртасида кучайиб бораётган зиддият социал-иқтисодий зиддиятларнинг инъикоси эди. Тахминан X асрлардан бошлаб халифалик босиб олган территориялар — Ўрта Осиё, Шимолий Африка, Закавказье ва бошқа территорияларда пайдо бўлган айрим мустақил феодал давлатларга бўлина бошлади. Ана шу янгидан ташкил топган давлатларда маданий тараққиёт процесси янги куч билан яна бир неча юз йиллар давом этади. IX—XI асрларда халифалик территориясида Бухоро, Жужон, Самарқанд, Ғазна, Балх, Халаб (Алеппо), Қоҳира, Кордова, Севилья, Валенсия, Бағдод, Басра, Дамашқ каби бир қатор маданий марказлар бор эди.

Халифалик ўрнатилиши ва унинг дастлабки тараққиёти даврида араб феодаллари халифа бошчилигида дунёвий билимларга нисбатан кескин салбий позицияни эгалладилар. Е. Э. Бертельс бу ҳақда шундай деб ёзган эди: «Исломининг

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, 759—760-бетлар.

биринчи тарафдорлари ҳар қандай ҳақиқий илмга илтифотсизлик билан қарадилар. Улар «ислом илмлари» («улум ал ислом») деб аталган илмларгина ўрганишга арзыйди, чунки уларда ҳақиқий мусулмон учун зарур бўлган ҳамма билимлар бор, деб тасдиқладилар. Бу нуқтаи назар жуда кўплаб маданий бойликларни йўқ қилишга олиб келди. Муҳаммад пайғамбарнинг саҳобалари ва уларнинг яқин ворислари бу бойликларни сақлаш, тўғрисида ғамхўрлик қилиш у ёқда турсин, балки уларни атайлаб йўқ қилдилар... Эрон, Ўрта Осиё ва Озарбайжон олимлари томонидан яратилган барча диний, фалсафий ва илмий ишлар ҳам улар мутаассиблигининг қурбони бўлди»¹. Лекин Қуръоннинг тили ва услубини, теологияни, мусулмон юриспруденциясини ва ривоятлар тўғрисидаги билимни, пайғамбар ва унинг саҳобаларининг ҳаётлари ёзилган ўзига хос тарих фанини ўрганишга асосланган, филология ва лексикографияни ўз ичига олган «улум ал ислом», табиий ўсиб бораётган социал-иқтисодий ва маданий эҳтиёжларни қондириши мумкин эмас эди.

VIII асрнинг иккинчи ва IX асрнинг биринчи ярмиларида дунёвий билимлар интенсив ривожланди. IX асрдаёқ дунёвий фанлар тобора кўпроқ роль ўйнай бошлади. Масалан, Ўрта асрнинг улуғ араб мутафаккири Ибн Халдун бундай деб ёзган эди: «Билингки, шаҳарларда ўрганиш ва ўқиш предмети бўлиб хизмат қиладиган фанлар икки турга бўлинади: 1) инсон учун табиий фанлардирки, у ақл кўзи билан эгалланади, 2) анъанавий фанлардирки, улар ким асос солганига қараб тақлид қилиб ўрганилади.

Биринчи тур — бу философия фанлари, донишмандлик фанлари, яъни шундай фанларки, улар билан шуғулланиш ақл юритишга қобилиятли мавжудот сифатида инсон учун табиийдир. Инсон тасавури бу фанларни ўрганишга, уларнинг масалаларини кўриб чиқишга ҳамда исботлар келтиришга олиб келади, чунки у буларга ўз эътиборини қаратади ва уларда ҳақиқатни хатодан ажратиб олишга ҳаракат қилади...

Иккинчи тур — бу фанлар (инсон томонидан) бошқа кишилардан тақлид қилиб ўрганилади, уларнинг асосида шарият қонунлари ётади, улар фанларнинг барча соҳаларида ақлга қарам эмас. Бу фанларнинг асосини Қуръонда ва Суннада

¹ Е. Э. Бертельс, История персидско-таджикской литературы. М., ИВП, 94-бет.

бўлган Оллоҳ ва унинг элчисининг олдиндан белгилаб берган йўл-йўриқлари ташкил этади».¹

Е. Э. Бертельс дунёвий билимларнинг ривожланиши учун шарт-шароитлар туғилишини социал фактор — араблар зулмига маҳкум бўлган халқларнинг ислом билан тўхтовсиз курашига боғлайди. Бу кураш дунёвий илмларнинг тараққиёти учун имкон берган ҳинд, Урта Осиё, Эрон ва айниқса грек илмий фикрининг ютуқларини кенг ёйишга олиб келди.²

Ҳинд, эрон, араб-грек тилларидан медицина, математика, астрономия, мантиқ, психология ва бошқа фанларга доир кўплаб китоблар таржима қилинди. Айниқса грек муаллифларининг ишлари кўплаб таржима қилинди. Бунга халифаларнинг ўзлари — Мансур (754—776), Ҳорун ар Рашид (786—809), Маъмун (813—833) ҳам катта эътибор бердилар.

Уша даврда Хунайн ва Бахташу оилалари, Собит ибн Курра (886—901), Коста ибн Лука (922 йилда вафот этган), Синон ибн Курра (943 йилда вафот этган), Яхё ибн Ади, Исҳоқ Дамашқийлар грек табиий-илмий ва фалсафий адабиётларининг таржимонлари сифатида шуҳрат қозондилар. Форс тилидан таржима қилиш билан Масаржувайх, Наубхат, Ибн ал Ҳасан, Ибн Саҳл, Ибн ал Муқаффа, ҳинд тилидан Ибн Манка ва Ибн Даҳн, наботий тилидан Ибн Вахшия ва бошқалар шуғулландилар.

Адабий ва илмий асарларнинг илк таржимонларидан бири эронлик Абдулла ибн ал Муқаффа (724—750) эди. Абдулла ибн ал Муқаффа йирик олим, ёзувчи ва таниқли сиёсий арбоб бўлган, ижтимоий-сиёсий масалалар билан ҳар томонлама қизиққан. Муқаффа «Буюк ишлар учун насиҳатлар» ва «Кичик ишлар учун насиҳатлар» каби қатор асарлар ёзган. У исломни юзаки қабул этиб, зардуштлиқ динига содиқлигини сақлади. Ўзининг «Ҳиндистон» асарида Бируний Муқаффани моний таълимотининг тарғиботчиси ва еретик сифатида таърифлайди. Муқаффа халифа Мансур даврида жазоланди. У Паҳлавий тилидан араб тилига ҳиндларнинг дидактик китоби «Калила ва Димна»ни, «Шоҳлар китоби»ни, «Маздак»ни, «Айнинома»ни таржима қилган. Шунингдек, Аристотелнинг қатор мантикий асарларининг («Категория», «Талқин ҳақида» ва бошқа-

¹ Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока, М., Соцгиз, 1961, 622-бет.

² Е. Э. Бертельс, История персидско-таджикской литературы, М., ИВП. 1960, 111-бет.

ларнинг) араб тилига таржимаси ҳам унинг номи билан боғлиқдир.

Суриялик христиан Хунайн ибн Исҳоқ (810—878) грек ва сурия тилларидан араб тилига таржима қилган биринчи кишилардан бўлган. Унинг ўғли Исҳоқ ибн Хунайн ва жияни Хусайн ҳам, шунингдек, таржимонлик фаолиятлари билан шуҳрат қозонганлар. Хунайн ибн Исҳоқ медицинага доир қатор оригинал асарларнинг муаллифи ҳамдир.

Харронлик Собит ибн Курра Сабий (юлдузларга сиғинувчи), грек математиклари ва астрономларининг асарларини таржима қилиш билан шуғулланган. Математика ва астрономияга доир қатор оригинал асарлар, «Осмон гумбазининг тузилиши», «Қуёш ва Ой тутилишининг сабаблари», «Геометрия бўйича китоб» ҳам унинг қаламига мансубдир. Бошқа таржимонлар ҳам, шунингдек, машҳур олим бўлганлар.

Катта таржимонлик иши туфайли кўпгина қадимги грек муаллифларининг ишлари: Платон («Қонун ва Тимей»), Аристотель, («Сиёсат» «Категориялар», «Аналитика», «Пайдо бўлиш ва йўқолиш тўғрисида», «Жон ҳақида», «Этика»), Теофраст, Прокл, Александр Афродизий, Порфирий асарлари, Гиппократ («Оғир касалликлар», «Инсон табияти» ва бошқалар), Гален («Хунар»), «Қон томири ва касалликнинг даволаш» («Анатомиялаштириш» ва бошқалар), Эвклид («Геометрия асослари», «Чўққилар» ва бошқалар), Птоломей («Буюк қурилиш»), Архимед («Шар ва цилиндр тўғрисида», «Доирани тўрт ва етти қисмга бўлиш», «Туташувчи доиралар»), Апполония Бергский («Конуссимон кесишмалар», «Ясси кесишмалар»), Аристарх Самосский ва бошқаларнинг асарлари машҳур бўлиб қолди.

Форс тилидан бадий дидактик асарлар: «Калила ва Димна», «Шаҳзода ва Парвез», «Форс шоҳлари ҳаётлари» ва бошқалар, ҳинд тилидан медицинага оид асарлар, «Ҳинд дорилари ва уларнинг номлари», «Саорад», астрономик жадваллар плова этилган сайёраларнинг ҳаракати тўғрисида рисола — «Сиддханта», арифметикага доир ишлар ва бошқалар, наботий тилидан «Наботий деҳқончилиги тўғрисида китоб» ва бошқалар таржима қилинди.

Маъмун халифалик қилган даврда катта кутубхонага ва астрономик обсерваторияга эга бўлган ўзига хос фанлар академияси «Донолик уйи»нинг («Байт ал ҳикма», Ҳоруи ар Рашид давридаёқ асос солинган) фаолияти гуллаб яшнади.

Таржима адабиётларининг таъсирида суғориш ишлари, деҳқончилик, ирригация иншоотлари қуриш, ҳунармандчилик, савдо соҳаларидаги тажрибаларни умумлаштириш, Яқин ва Урта Шарқ халқларининг маданий ютуқлари асосида табиий-илмий ва ижтимоий-фалсафий фикрлар ривож топди. Бу фикрларни яратиш ва ривожлантиришда араблар босиб олган мамлакатлардаги турли халқларнинг вакиллари энг актив иштирок этдилар.

Ўз даврининг машҳур олимларидан бири, Урта аср математика фанининг асосчиси Мусо ал Хоразмий ал Мажусий (тахминан 780—830 йиллари) эди. «Алгоритм» ва «алгебра» терминлари унинг номи билан боғлиқдир. Мусо Хоразмий Маъмун даврида «Донолик уйида» ишлаган математик ва астрономларнинг бутун бир плеядасига бошчилик қилди. «Астрономик жадваллар», «Ҳинд ҳисоби ҳақида рисола», «Тригонометрик жадваллар», «Қуёш соатлари бўйича рисола», «Музыка бўйича рисола», «Тарих бўйича рисола» ва бошқа шу каби қатор асарлар унинг қаламига мансубдир. Олимнинг айниқса арифметика ва алгебра соҳасидаги ишлари математиканинг бундан кейинги тараққиётига жуда катта таъсир кўрсатди.

Хоразмийнинг яқин синфдоши, IX асрнинг машҳур астрономи — ўрта осиелик Муҳаммад ал Фарғонийдир. Унинг «Астрономияга кириш қалити» асари астрономия фани тараққиётида муҳим роль ўйнади. Уша даврнинг таниқли математик ва астрономлари қаторида, шунингдек, ўрта осиелик Хўжандий, Ат Туркий, Ал Марвазий ва бошқаларни кўрсатиш мумкин.

Буюк астроном ва математик харронлик Ал Баттоний (858—929) ўзининг «Алмагестани такомиллаштириш» деган асарида тригонометрик функциялар — *синус*, *тангенс*, *катангенс*ни биринчи мартаба қўллади. Хуросонлик йирик математик Абул Вафо (940—997) геометрия ва тригонометрияга анчагина ҳисса қўшди.

Астроном Ас Суфий (X аср) юлдузларнинг ҳолатини ва уларнинг катталигини кўрсатувчи юлдузлар каталогини (жадвалини) тузиб чиқди. Мазкур даврда расадхона ва планетарий қурилди, бир қатор илмий экспедициялар уюштирилди. Чунончи, 877 йилда Сурия чўлида, Жабал Синжар районида меридиан ёни ўлчаб кўрилди, шу асосда илмий метод ёрдамида ер шарининг ҳажми аниқланди.

Урта Осиёдаги, айниқса Хоразмдаги математика фанининг ривожини В. В. Бартольд исломгача бўлган даврда будда эҳромларида диний проблемалар билан бирга аниқ фанлар — математика ва астрономия ҳам ўрганилганлиги билан боғлайди.

Хунарамдчилик ишлаб чиқаришининг эҳтиёжлари натижасида химия ҳам ривож топди. Йирик араб алхимикларидан бири Жобир ибн Ҳайён (VIII—IX асрлар) эди. Унинг номи билан химияга ва медицинага доир қатор китоблар боғлиқдир.

У биринчи марта азот кислотасини, хлор симоби ва нашатир олишга муваффақ бўлган.

Рейлик Закариё ар Розий (864—925) йирик химик ва медиклардан бири эди. У Европада химияни ўрганиш учун қўлланма бўлиб хизмат қилган қатор қимматли рисоалар қолдирган. Розий — Урта аср Шарқининг энг буюк кимёгаридир. У химия тарихида биринчи бўлиб ҳозир ҳаммага маълум бўлган жисмларнинг (моддий, ўсимлик ва ҳайвоний) тавсифини берди ва кимёвий асбоблар ва операцияларга тааллуқли улкан ҳажмдаги фактик материални қатъий системага келтирди. Ар Розий химиккина эмас, балки ўз даврининг йирик медали ва философи ҳам эди. У ўз даврининг Галени деган буюк номга эга бўлган.

Медицина соҳасида ҳам катта ютуқларга эришилди. Бухоролик Абу Али ибн Синонинг (980—1037) беш томлик «Ал қонун фит тиб» («Тиб қонунлари») асари қадимги ва Урта аср медицинасининг буюк ютуғи бўлди. «Тиб қонунлари»да медицинанинг турли соҳалари бўйича улкан фактик материаллар билан бир қаторда, ҳозирги вақтга қадар ўз қимматини йўқотмаган кўплаб назарий қоидалар ҳам олға сурилди.

Хоразмлик машҳур қомусий ақл эгаси Абу Райҳон Бирунийнинг қатор фундаментал асарлари — «Қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар», «Ҳиндистон», «Геодезия» «Минерология» ва бошқаларда Урта асрнинг минерология, геодезия, фармакология соҳасида эришган ютуқлари умумлаштирилди ҳамда қатор масалаларда илмнинг янада ривожланишини белгилаб берди.

Кўз касалликлари ва кўз тузилишини ўрганишда ҳам муҳим қадам қўйилди, бу — линзалардан фойдаланишга олиб келди. Шундай қилиб, оптика вужудга келди.

Деҳқончиликнинг ривожланиши билан ўсимликларнинг физикавий-химиявий ва дорилик хусусиятларини ўрганишда маълум даражада ютуқларга эришилди. Кўпгина манбалар фармакология, минерология ва геология соҳасида муайян ютуқларга эришилганлигидан далолат беради. Бу барча илмий ютуқлар практиканинг эҳтиёжларидан келиб чиққан эди. Шу маънода Ал Хоразмийнинг бир қарашда ҳаётдан жуда узоқ ва ниҳоятда маъҳум масалаларга бағишланган алгебраик рисола-си «Алгебра ва алмуқобалани ҳисоблаш тўғрисида китоб»нинг олдига қўйилган мақсадига берилган таъриф характерлидир: «Мен арифметиканинг содда ва мураккаб масалаларини ўз ичига олган алгебра, алмуқобалани ҳисоблаш тўғрисида қисқа китоб туздим, токи бу мерос тақсимлашда, васиятнома тузишда, мулкни бўлишда ҳамда суд ишларида, савдода ва турли битимларда, шунингдек, ерларни ўлчашда, каналлар ўтказишда, геометрияда ва бошқа шунга ўхшаш ишларда одамларга зарурдир»¹.

Уша даврда конкрет фанлар ва табиёт илмларининг қўлга киритган ютуқларини умумлаштирган ҳолда тасвирламоқчи бўлсак, айниқса математика, астрономия, медицина, география, оптика, қурилиш механикаси, химия соҳаларини алоҳида кўрсатиб ўтиш лозим. Математика соҳасида алгебра ва геометрия билимлари айниқса ривожланди, тригонометрия муҳим соҳа сифатида шаклланди.

Астрономия соҳасида, хусусан юлдузларни кузатиш, астрономик билимни географик кенгликларни ўлчаш ва ўрганишга татбиқ этиш соҳасида катта муваффақиятлар қўлга киритилди. Юлдузларнинг жадвалини тузиш юзасидан катта ишлар олиб борилди. Бу даврда турли маданий марказларда обсерваториялар қурилганлиги маълум. Оптика, бир томондан, медицина илмининг ютуқлари; иккинчи томондан, астрономик кузатишларнинг зарурияти натижасида ривож топди. Кўз тузилишининг ўрганилиши линзанинг кашф этилишига ва ундан илмий равишда фойдаланишга олиб келди. Бу даврда алкимедан илмий химия ўсиб чиқди.

Шундай қилиб, табиий процессларни ўрганишда, табиатнинг турли сирларидан фойдаланишда, илмий билимларни бойитишда ва илгор фалсафий таълимотларнинг ривожлани-

¹ Муҳаммад ал Хоразмий, Математические трактаты, Ташкент, Изд-во «Наука» УзССР, 1964, 26-бет.

шида катта ютуқлар қўлга киритилди. Бу таълимотларнинг марказида табиатни, объектив реал ҳодисаларни ўрганиш ётар эди.

Машҳур инглиз олими — табиатшунос, тарихчи Ж. Бернал, араб халифалигидаги табиий фанлар ютуғининг аҳамиятини характерлаб, бундай деб ёзган эди: «...Мусулмон олимлари... эллин бўлмаган мамлакатлар — Эрон, Ҳиндистон ва Ҳитойнинг тажрибасидан муттасил фойдаланиб, жонли, ривожланиб боровчи фанни яратдилар — бу олимлар грек математикаси, астрономияси ва медицина фанининг тор асосини кенгайтирдилар, алгебра ва тригонометрия, шунингдек оптикага асос солдилар. Мусулмон фани химия ёки алхимиядан ҳал қилувчи ютуқларга эришди, бу соҳада олимлар эски назарияларни тубдан қайта ишлаб чиқдилар ҳамда янги традициялар билан янги фанни яратиш мақсадида унга янги тажриба олиб кирдилар».

Ягона алоқа системаси ёрдамида халифаликнинг турли қисмлари ўзаро боғланиши, қуруқликдаги йўллар ва сув йўллари ривожланиши катта территорияда эркин ҳаракат қилиш учун имконият яратди. Бу маълум даражада тарих-география адабиётларининг пайдо бўлиши ва ривожланишига имкон берди. Бу адабиётларда Ҳиндистон, Цейлон, Шимолий Африка, Закавказье, Россия, Испания, Франция ва бошқа мамлакатлар тўғрисида кўплаб ва ажойиб маълумотлар топиш мумкин эди. И. Ю. Крачковский ўзининг араб географик адабиётлари ҳақидаги фундаментал асариде: улардан тарихчи ёки географгина эмас, балки иқтисодчи, адабиётчи, фан ва дин тарихчиси, тилшунос ва табиатшунос ҳам энг кенг ҳажмда материал топа олади, деб кўрсатган эди.

Ибн Хордадбек (820—912), Ал Яъқуб (905 йили вафот этган), Ал Масъудий (956 йили вафот этган), Ал Балхий (850—934), Ал Истаҳрий (849—934), Волга соҳилларида бўлган Ибн Фадлон (X аср), Ал Муқаддисийлар (X аср) шу даврнинг йирик географ ва сайёҳлари сифатида машҳур эдилар. Ал Табарий (975 йили вафот этган), Ал Балазурий (892 йили вафот этган), Наршахий, Байҳокийлар тарихчи сифатида танилдилар.

Филология, лексикология, стилистика, поэтика, риторика, шунингдек архитектура, музика, ҳаттотлик, ўймакорлик санъатлари, хусусан филология билимига аста-секин илмийликнинг кириб келиши, яъни ҳозирда маълум бўлган лингвистик

жузатиш усулларининг шакллана боришини кузатамиз. Ёзма адабиётнинг авж олиши билан адабий тил ҳам ривожланиб борди. Бутун халифаликда ишлатиладиган илмий тил ташкил топди. Арабча турли табиий-илмий ва фалсафий терминлар шаклланди. Архитектура ва музика санъати ривож топди. Шаҳар қурилишининг кучайиши марказий шаҳарларда турли маъмурий бинолар, масжид, мадраса, мақбара, ҳаммом, сарой қурилишининг авж олиши архитектура санъатининг тараққийсига олиб келди. Шуниси характерлики, археологик қазилмалар ва тарихий манбалар қурилиш практикаси билан бирга геометрия, тригонометрия илмларига асосланган қурилиш назариясининг, қурилиш механикасининг ривожланганини кўрсатади.

Бу давр поэзияси халқ ўзғолонлари мафкураси, илмий ва ижтимоий-фалсафий таълимотлар таъсирида эркин фикр ифодасининг қудратли воситаси бўлиб қолди. Энг яхши шоир ва прозачилар даврнинг социал-сиёсий ҳаётини акс эттириб, анъанавий мавзулар билан бир қаторда, инсоннинг реал кечинмаларини баён этишга, психологиясини очиб беришга катта эътибор бердилар. Уларнинг ижодида тобора кўпроқ ўринни фалсафий проблемалар эгаллай бошлади. Ақл ҳамма нарсаларнинг мезони сифатида олға сурилди, қудратли инсон интеллектини, инсоний шубҳа ва кечинмаларни куйлаш йўли билан гуманистик қарашлар кенг тарқалди. Шоир ва прозачилар ўзларининг динга бўлган муносабатларида кўпинча скептицизм, иккиланиш билдирдилар. Бу эса маълум даражада эркин фикрлашнинг ривожланишига имкон берди.

Инсон ақлининг чексиз имкониятларини куйлаган Абу Таммам (796—843) ва Ибн ар Румий (835—896) йирик шоир ва прозачи эдилар. Ибн ар Румий шиъа мазҳабида бўлиб, мутаваддийларнинг рационалистик таълимотини эътироф этди ва кўр-кўрона ишонишга қарши ақлни устун қўйди. У инсондаги ирода эркинлигини тан олувчи, азалий тақдирни инкор этувчи детерминистик фикр тарафдори эди.

Эркин фикр юритувчи машҳур философ Ан Наззамнинг шогирди, таниқли ёзувчи ва олим Ал Жоҳиз (775—868) ҳам рационалистик оқимга мансуб бўлиб, диний ақидаларга кўр-кўрона ишонишни рад этди. Ал Жоҳиз бадий ва филологик асарлардан ташқари, фалсафа ва табиий фанлар бўйича ҳам кўп асарлар яратди. У ўз тадқиқотларида «сезги ва ақлга», ўз шахсий кузатишларига таянди.

Буюк шоир Ал Мутанаббий (915—965) динга ниҳоятда эътиборсизлик билан қаради ва скептицизм, баъзида эса агностицизм нуқтаи назарида туриб, жоннинг ўлмаслиги тўғрисида фикр юритди. Унинг шеърларидан келтирилган қуйидаги парча Мутанаббийнинг динга, илоҳиётга бўлган муносабатининг гина кўрсатиб қолмай, балки у яшаган жамиятнинг иллатларини ҳам тасвирлаб беради:

Энг инсофлиси — кучук, кўзи очиги — кўр...
Энг ақллиси — аҳмоқ.
Доноларнинг доноси — соқов
Бўлган ушбу замоннинг
Одамларини қоралайман,
Уларнинг дўстлигида ёлғон
ва ишончида икки юзламачиликдан бошқа
ҳеч нарсани кўрмадим¹.

Шоир бошқа бир шеърда ўзини оллоҳга қарши қўяди.

Ал Мутанаббий X—XI асрларнинг йирик араб шоири ва эркин фикр юритувчиси Абу ал Ало ал Маарийга (973—1057). кучли таъсир кўрсатди. Ал Маарий айрим диний тасаввурлар-устидан кулди, хурофотни қоралади, Муҳаммад пайгамбар ва Қуръон тўғрисида ҳурматсизлик ва илтифотсизлик билан гапирди. Қуйидаги шеър Ал Маарийнинг умуман динга бўлган муносабати ҳақида ёрқин тасаввур беради:

Зардўштар ҳам, яҳудийлар ҳам,
Христиан ҳам, мусулмонлар ҳам —
Адашгандир ҳаммаси.
Ягона инсониятни ташкил этар иккиси:
Бири — динсиз донодир
Иккинчиси — ақлсиз диндор².

Сўнграқ рационалистик, инсон ақлини улуғловчи фикрлар асосида, хусусан бадий адабиётда гуманистик гоялар кенг ривож топди³. Гуманистик гояларнинг ривожланиши — Уйғониш даврининг энг муҳим хислатларидан биридир.

¹ Ханна ал Фахурий, История арабской литературы, т. 117, 123-бетлар.

² Х. А. Тибб, Арабская литература, М., ИВП. 1960, 64-бет.

³ Бу ҳақда Ш. Шомухаммедовнинг «Форс-тожик адабиёти классикари ижодида гуманизм» китобига қаралсин. УзССР «Фан» нашриёти, Тошкент. 1968.

Шундай қилиб, халқ қўзғолонлари ва улар билан боғлиқ бўлган ортодоксал исломга қарши оппозицион йўналишлар, шунингдек ривож топган табиий-илмий фикрлар ва рационализм таъсирида диний тасаввурларга нисбатан эркин фикрли гоялар ва скептицизмнинг кучайганлиги қўзга ташланади. Ортодоксал ислом тарафдорлари томонидан бидъат деб ҳисобланган бундай эркин фикр юритиш илгор зиёлилар — олимлар, шоирлар, ёзувчилар ўртасида айниқса кенг тарқалган эди. Чунки эркин фикр юритиш уларга ижод қилиш учун муайян имконият берарди.

Кўпгина илгор мутафаккирлар, шоирлар, адабиётчилар ўша даврнинг кўпчилик табиатшунослари сингари ортодоксал исломга қарши оппозицион йўналишларга — шиизмга, исмонизмга, муътазилizmга мансуб эдилар, ёки уларга хайрихоҳлик билдирдилар. Чунончи, шоир Рудакий карматларга хайрихоҳ, Жоҳиз муътазилий, Ал Маарий ва қисман Ибн Сино антифеодал карматлар ҳаракатининг таъсирида эдилар. Муқаффа монийлар таълимотига ҳамфикр эди. Носир Хисрав, Исмоилий, Бируний шиа мазҳабига эътиқод қилиб, монийларга хайрихоҳ эди.

Шундай қилиб, қадимги турли маданиятларнинг (Эрон, Урта Осиё, ҳинд, Сурия, грек, Византия ва бошқалар) ўзаро таъсири ва бир-бирига сингиши натижасида ривожлана бораётган дунёвий маданият, табиатшунослик ва аниқ фанлар, санъат ва адабиёт тараққиётининг жадал процесси кўп жиҳатдан халқ оммасининг арабларга, халифаликка ва феодалларга қарши мазҳаблик ҳаракатлари билан боғлиқ эди.

Табиатшунослик, дунёвий адабиёт ва дунёвий маданиятнинг турли соҳалари ортодоксал суннийлар исломи тимсолидаги ҳукмрон идеологияга қарама-қарши ривожланди ҳамда маънавий ҳаёт доирасида тобора катта роль ўйнай бошлади. Буларнинг ҳаммаси илгор фалсафий таълимотнинг шаклланиши ва ривожланишида гоят муҳим аҳамиятга эга бўлди, дунёвий билимларга таянган фалсафанинг аста-секин диндан ажралиб чиқишига олиб келди ҳамда унинг мустақил ривожланишига ёрдам берди.

Ортодоксал руҳонийлар бундай аҳвол билан келиша олмас эдилар ва халифа Мутаваккил ҳокимлиги даврида (847—861) улар кескин қарши ҳужумга ўтдилар. Мутаваккил турли оппозицион оқимлар билан аёвсиз кураш олиб борди. Улим даҳшати билан қўрқитиб, Қуръон ва дин тўғрисидаги тортишувлар

тақиқланди. Прогрессив фикр юритувчи кишилар таъқиб ва таҳдид остига олиндилар. Ўзгача фикр юритувчи кўпчилик олимлар, философлар қатл қилинди, илмий ишлар бидъат деб эълон қилинди, уларнинг кўпгина қисми эса гулханларга ташланди. Шу даврдан бошлаб ортодоксалнинг янада кучайиши кўзга ташланди. Диний террор даври бошланди. Бироқ бу давр маданиятининг буюк ютуқлари дунё цивилизациясининг тараққиётига узоқ вақтларгача улкан, прогрессив таъсир кўрсатди.

Халқ оммасининг манфаатлари жамиятнинг умумий прогрессда, даврнинг маданий юксалишида, табiiй-илмiiй ва прогрессив ижтимоiiй-фалсафiiй фикрларнинг тараққиётида акс этди. Лекин ҳар қандай синфiiй жамиятда бўлгани каби даврнинг илмiiй ютуқлари ва маданий бойликларида бир қисм кишиларгина бевосита баҳраманд бўлдилар, халқ оммаси, зотан улар бу бойликларни яратишда кенг иштирок этган бўлсалар-да, ундан бебаҳра қолдилар. Ўша даврда араб халифалигининг марказiiй шаҳарларидагина эмас, маданий жиҳатдан тарихiiй анча ривож топган унинг чекка областларида ҳам маданий кўтаринкилик вужудга келганлигини кўрамыз. Хусусан бой маданий традицияларга эга бўлган Ўрта Осиё ва Хуросонда илм-фанга бўлган қизиқиш, бадiiй адабиётда рационалистик қарашлар, ҳур фикрлар авж олди. Биз бунини ўрта осiiёлик олимлар — Мусо Хоразмiiй, Аҳмад Фарғонiiй, Марвозiiй, Абу Машар Балхiiй, Жайхунiiй каби математик, астроном, географларнинг асарларида, Ўрта Осиё тиббиёт мактабининг вакиллари Абул Хасан Табарiiй, Муҳаммад Сарахсiiй, Абу Саҳл ал Масихiiй, Хусайн ал Журжонiiй кабиларнинг фаолиятида, Абу Зайд ал Балхiiй, Заҳриддин Байхонiiй, Муҳаммад Наршаҳiiй, Муҳаммад Рамушiiй, Иброҳим Фарисiiй каби филолог ва тарихчиларнинг рисолаларида кўрамыз.

Самарқанд шаҳрининг ўзида ўша даврда 17 та мадраса бўлиб, унда ўз даврининг машҳур олимлари дарс берган. Марв, Нишопур шаҳарларидаги мадрасалар ҳукумат қарамоғида бўлиб, мударрисларга маош берилган. Самарқанд ва Бухоро мадрасаларида динiiй билимлар билан бирга, аниқ фанлар, хусусан математика, тиббиёт, астрономия, мантиқ илмлари ҳам ўқитилганлиги маълум. Ўқитув ва таълим-тарбияга эътибор кучайиши натижасида педагогика, дидактика масалалари билан қизиқиш ҳам кучайганини, дунёвий илмларни ўқитиш-

нинг методик масалаларига диққат берилганини кўрамиз. Педагогика соҳасида рационалистик тенденция дунёвий илмларни ўқитиш, реал дунё, ҳаёт талаблари билан боғлиқ бўлган таълим-тарбия учун олиб борилган кураш билан узвий боғлиқ бўлиб, шу асосда ривожланди.

Бадий адабиёт соҳасида ҳам Урта Осиёда, хусусан Бухоро, Самарқанд, Марв, Балх шаҳарларида қатор илғор фикрли шоирлар вужудга келиб, улар ўзларининг араб ва форс тилларида ёзилган асарларида рационалистик тенденцияни ифодаладилар; инсон ақлининг қудратини, фанни улуғладилар, инсонни илми эгаллашга, табиат сирларини ўрганишга чакирдилар.

IX—X асрнинг машҳур шоирларидан Абу Шукр Балхий ақлга юқори баҳо бериб, шундай деган эди:

Ақллар айтур: ақл — подшодир,
Ақл — ҳаммага бир, у фармон раводир.
Кишилар танининг лашкари ақл —
Бутун шаҳват-орзу унинг чокари.

Қадимги Бухорони ўз ҳокимиятининг марказига айлантирган сомонийлар даврининг машҳур шоири Рудакий (IX—X аср) ақл илм-фан билан етилиши, шу сабабли ақллик, донолик аввало билимни эгаллаш билан боғлиқ эканлигини таъкидлайди:

Ақл кишилар ҳар қайси тилда
Ҳар қандай замонда, ҳар қайси хилда,
Билимларни тўплаб ҳурмат этдилар.
Бошларга нақш этиб битиб кетдилар.
Одамлар қалбининг чароғи — билим,
Балодан сақланиш яроғи — билим.

Ақл мадҳияси айниқса X асрнинг буюк шоири ва мутафаккири Фирдавсий «Шаҳнома»да зўр бадий куч ва фалсафий мазмун кашф этди:

Худо неъматларин олийси идрок,
Ақлни мадҳ этар кимки дили пок.
Ақл йўл кўрсатиб, дили этар шод.
Ҳар икки оламда ақл ошод.
Ақл бир тирик жонки, билмас завола
Ақл турмуш асли буни ёдлаб ол.
Ақлдан ғамгинлик, шодлик, ўқтамлик.
Ақлдан борлигу, йўқлигу, камлик.

Дунёвий илмларни ўрганиш, ҳунар билан шугулланиш за-
рурияти ҳатто ўз даври феодал таълим-тарбиясининг тажри-
баси ва қоидаларини ўзида ифодалаган XI асрнинг дидактик
асари «Қобуснома»да ҳам алоҳида таъкидланади. «Қобусно-
ма»нинг синфий моҳияти устида тўхтаб ўлтирмай, таълим-
тарбияда ўз даври прогрессив тенденциясини акс эттирган
айрим «насиҳатларни», фикрларни қайд қилиш билан чегарала-
намиз. Шунинг айтиб ўтиш лозимки, «Қобуснома»да илм ўрга-
ниш, билимни ошириш масаласи ҳамда тиб, геометрия,
астрономия, музыка, шоирлик, риторика илмлари ва санъатла-
рининг фазилати ва фойдаси алоҳида-алоҳида бобларда
кўрсатиб ўтилади. Ота муаллиф ўғлига насиҳат қилади: «Агар
ақлинг бўлса, ҳунар ўрган, чунки ҳунарсиз ақл либоссиз та-
ёки афти йўқ одамдир дебдурларки, билим ақл сиймосидир»...
«Улуғлик ақл ва билим биландир». «Илмнинг сифати уч тур-
ли бўлади: қандайдир бирор касб билан боғланган илм, илм
билан боғланган касб, хайр ва далолатга тегишли бўлган
касб... Барча касбнинг орасида илмга толиб бўлсанг, эҳтиёт-
кор, қаноатли бўлғил. Илмни дўст, бекорчи ҳаётни душман
тутгин».

Маънавий ҳаётдаги бу рационалистик тенденция хусусан
философияда ҳар томонлама назарий жиҳатдан асослаб бо-
рилди. Шарқ Уйғониш даврининг энг муҳим хусусиятларидан
бўлган ва диний ақидачиликка қарши қаратилган бу рациона-
листик йўналишнинг шаклланиши ва ривожланишида Ўрта
Осиё олимлари, мутафаккирлари, шоирлари муҳим роль ўйна-
дилар





укмрон идеология, дунёқараш ҳисобланган ва араб халифалигининг ғоявий қурбли, феодал ҳокимиятнинг олий қонун-қондаси бўлган ислом ақидаларининг, унинг онтологик, ахлоқий, юридик принципларининг асосий манбаи — Қуръондир. Ислом дини бу китобнинг муқаддаслигини, азалдан мавжудлигини ва ҳеч ким томонидан яратилмаганлигини исботлашга ҳаракат қилади. Бу далиллар шу даражада асоссиз эдики, ҳатто бу масала VIII—IX асрлардаёқ исломнинг ўз ичидаги айрим мазҳабларнинг вакиллари ўртасида шубҳа туғдирган эди. Мусулмон руҳонийларининг кўп сонли армияси феодалларнинг бевосита иштироки ва қўллаб-қувватлашида халқ оммасига Қуръоннинг «муқаддас»лигини, унинг кўрсатмаларини сўзсиз бажариш зарурлигини турли воситалар ёрдамида зўр бериб уқтирар эди, чунки бу ҳукмрон синфларнинг манфаатларига тўла жавоб берарди.

Исломнинг теологик системаси Қуръонга асосланади. Қуръонда табиат, жамият, инсон билиши ҳақида худо номидан қатор фикрлар олға сурилган. Бу фикрлар асосида ислом ақидалари ташкил топган. Қуръон таълимотича, худо ҳамма нарсанинг яратувчиси, у истаган дақиқада ҳар қандай нарсани вайрон қилиб, уни қайта яратишга, йўқ қилиш ёки ўзгартиришга қодирдир; оламда «мўъжиза» ҳукмрон, худо ягона ва мутлақ ҳоким, унинг нигоҳи ҳамма нарсани қамраб олган, унинг иродаси ягона қонун сифатида мавжуд.

Олам тарихи Қуръонда доно Оллоҳнинг ижодий фаолияти асосида талқин этилади. У гўё: «Ярал!» деган, «осмон ва ер» пайдо бўлган (6, 72). Худо олти кунда санъаткорона, бекаму кўст дунёни яратган, (бир-бирининг устига қубба қилиб) «етти қават осмонни яратган» (63,3)¹ ва ҳоказо.

Табиатнинг кўплаб ҳодисаларини назорат қилиб турувчи, табиатнинг бир-бирига душман кучларини бирлаштирувчи худонинг бирлиги,— деган эди Ф. Энгельс,— юзаки ёки ҳақиқатда ўзаро тўқнашувчи душман манфаатларини бирлаштирди. У ягона Шарқ мустабид ҳокимининг инъикосидир, холос².

Қуръонга кўра, инсон ожиз (4,32), журъатсиз, қўрқоқ қилиб яратилган (70,19) ва энг паст, ҳеч нарсага қобилиятсиз махлуқдир, инсон қанча уринмасин, бари бир бирон яхши нарса ярата олмайди.

Қуръон инсоннинг қадр-қимматини камситади, унинг билиш ва яратувчилик қобилиятларини инкор этади; ақлнинг, чексиз ижодий кучларнинг аҳамиятини ерга уради, инсоннинг худога — яратувчига бутунлай қарамлигини таъкидлайди. Одамлар «фақат худо хоҳлаган нарсани хоҳлашлари мумкин» (31,29), уларда «эркин истак йўқ» (28,68). Шундай қилиб, Қуръон инсон иродасининг эркинлигини ва, шу билан бирга, тарихнинг ҳақиқий ижодкори, барча моддий ва маънавий бойликларни яратувчи халқнинг ролини инкор этади. К. Маркс исломда таваккал ақидаси, азалдан белгиланганлик, тақдирга ишониш тўғрисидаги ақиданинг катта ролини таъкидлаб, «мусулмонлиқнинг ўзагини фатализм ташкил этади»,³— деб кўрсатган эди.

Қуръонга кўра, икки дунё: бу дунё ва инсон ўлгандан кейин борадиган нариги дунё — охират мавжуддир. Унингча, бу дунё — ҳақиқий эмас, балки «хом хаёлдир», шунинг учун ундаги ҳаёт «алдамчи ҳузуур-халоват, йўлдан оздириш, бемаъни дабдаба, шуҳратпарастлик»дан иборат, холос (57,19), ҳақиқий ҳаёт — фақат келажакдаги, ўлгандан кейинги ҳаётдир.

Қуръон одамларни бу дунёдаги ҳаётдан воз кечишга ва ўзларини нариги дунёдаги ҳаётга тайёрлашга чақиради: «Кимки бу ҳаёт учун яшар экан,— деб қўрқитади Оллоҳ,— унга келгу-

¹ Қуръон (Қаранг русчага И. Ю. Крачковский таржима қилган) М., ИВЛ. 1963 й. (биринчи рақам сурани, иккинчиси оятни билдиради).

² К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 27, 57-бет.

³ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 9, 427-бет.

сида ҳеч қандай ҳисса қолмайди» (47,19). «Одамлар,— деб қўрқитади Қуръон,— тангрингиздан қўрқинг ва ота боласи учун ҳеч қанча қайғурмаганидек, бола ҳам ўз отаси учун қайғурмайдиган кун келишидан чўчинг. Худонинг ваъдаси чин: бу ердаги ҳаёт сизни йўлдан оздирadi» (31, 32, 33).

Қуръонга кўра, одамнинг истеъдоди ижтимоий фойдали меҳнатда эмас; бу дунёда ўз ҳаётини яхшилаш учун курашмаслиги балки, аксинча, ҳар қандай қийинчиликларга бардош бериши ва ўзини нариги дунёдаги ҳаётга тайёрлаши керак. Бўйин товлаганларни Қуръон дўзах азоби билан қўрқитади, тақводорларга жаннат ваъда қилади.

Қуръонда ахлоқ масалалари бўйича кўрсатмалар ҳам бор. Уларни бажариш — мусулмон учун мажбурийдир.

Ислондаги назарий фикрлардан бири — пайғамбарликка ишонишдир. Мусулмон диншуносларининг фикрига кўра, пайғамбарлик «башорат нури» туфайли илоҳиётни ва барча нарсани сирли билишни тан олишдан иборат. Ислоннинг кўзга кўринган назариётчиси Ғаззолий «Адашишдан қутқарувчи» асарида таъкидлашича, олий тангрига, оллоҳга, пайғамбарликка, ва охирагга ишониш динга ишонишнинг асосидир¹.

Қуръонни догматик ва юридик талқин қилиш қуръонни ўқиш (илм ал қироат) ва Қуръонни шарҳлаб бериш (илм ал тафсир) илмининг пайдо бўлишига олиб келди.

Ҳадисларни тўплаш ва талқин қилиш процессида вужудга келган ва илоҳиёт билан қўшилган мусулмон ҳуқуқи (фикҳ) тўрт бошланғич: а) Қуръон кўрсатмаларига, б) ривоят (ҳадис)-га, в) энг обрўли ва машҳур диний арбобларнинг ўзаро келишилган фикрларига, ғ) аналогия бўйича хулосага (қиёсга) асосланади.

Абу Ҳанифа (699—767), Малик ибн Анас (713—795), Аш Шафий (767—819) ва Ибн Ханбал (780—855) мусулмон ҳуқуқи соҳасида анчагина таниқли кишилар эдилар.

VIII асрда турли оппозицион мазҳабларга қарши кураш эҳтиёжи ҳамда мўътадил ислоннинг асосларини ҳимоя қилиш зарурияти туфайли илоҳиёт, калом пайдо бўлди. Каломнинг тарафдорлари — мутакаллимлар тўғрисида тўхтаб, Ғаззолий бундай деб ёзган эди: улар «кимки суннийларга эргашса, ўша-

¹ Ғаззолий, «Адашишдан қутқарувчи», С. Н. Григоряннинг «Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв.» асарига илова, М., Изд-ва «Наука» СССР, 1960, 243-бет.

ларнинг динини сақлаш принципларини ва динни бидъатчиларнинг ўз янгиликлари билан чалкаштиришларидан ҳимоя қилишни ўз олдларига мақсад қилиб қўйдилар». Мутакаллимлар,— деб давом этади Ғаззолий юқорида кўрсатилган асарида,—сунналарни турли муҳокамалар ёрдамида ҳимоя қилиб, ўз муҳокамаларида шундай тезислардан келиб чиқадиларки, «бу тезислар традицион қарашлар билан, ёки диний авторитетларнинг бир овоздан қарори, ёхуд Қуръон ёки ҳадисдан олинган фақат бирон-бир фикр билан» асосланган бўлиши лозим. Улар бу принципларга асосланмаган барча фикр ва маълумотларни инкор этадилар ва лаънатлайдилар. Мутакаллимлар шундай метод ёрдамида суннани ҳимоя қилдилар, мусулмон ақидаларини тозалаш учун кураш олиб бордилар.

Ортодоксал исломнинг ақидачилиги соҳасида йирик билимдон ҳисобланган Ашарий (873—935) мутакаллимлар таълимотида идеалистик асосда талқин этилган атомистикани киритди. Мутакаллимларнинг таълимотида кўра, дунё худо томонидан яратилган майда атомлардан иборат. Атомлар бўшлиқда худо иродаси билан ҳаракат қилади, уларнинг ҳаракати исталган вақтда тўхтатиб қўйилиши ёки ўзгартириб юборилиши мумкин. Мутакаллимлар дунёда худонинг иродаси ҳукмрон, у истаган вақтда хоҳлаган ҳамма нарсасини амалга ошира олади деб таъкидлаб, табиатдаги, ижтимоий ҳаётдаги зарурий боғланишни ва сабабиятни, ҳар қандай қонуниятларнинг мавжудлигини, шу билан бирга, инсоннинг ирода эркинлигини инкор этадилар, унинг тафаккурининг ролини, билиш қобилиятларини камситадилар.

XII асрнинг йирик философи Маймонид мутакаллимларнинг 12 қоида-тезисларини санаб ўтади. Мутакаллимлар бу қоидалар ёрдамида ўз таълимотларини асослайдилар. Масалан, улар бўшлиқ, маконнинг мавжудлиги ва чексизлиkning бўлмаслигидан келиб чиқадилар. Мутакаллимларнинг ўз душманларига қарши кураш методларининг муҳимларидан бири сезгига ишонмаслик ва эҳтимолликдир. Эҳтимоллик қондаси (нимаки эҳтимол қилинса, унинг воқеликка мос келиш-келмаслигидан қатъий назар шу мавжуд бўла олади) мутакаллимлар муҳокамасининг марказида туради. Бу қоидага кўра, худонинг иродаси нуқтаи назаридан дунёда ҳамма нарса бўлиши мумкин. Одам кўп бошли, тоғдек бўлиши, ҳавода учиши мумкин. Шунингдек, фил чивиндек, чивин эса филдек бўлиши мумкин. Мутакаллимлар бу мумкинлик бутун оламни идора этади,

дейдилар. Бинобарин, улар учун ниманики тасаввур қилиш мумкин бўлса (воқелик унга мувофиқ келадими-йўқми, бундан қатъий назар), бўлиши мумкин.¹

Мутакаллимлар системасининг муҳим қондаси ҳиссий билишнинг ролини, бинобарин, билимларимизнинг воқеликка мувофиқ келиши принципини инкор этишдир. Улар нимаики ўзларини учун номақбул бўлса (ҳиссий билиш билан боғлиқ бўлган сезги маълумотлари ва билимни инкор этиш ёрдамида), ҳаммасини инкор этадилар ва уларга нимаики тасдиқлаш лозим бўлса (ҳамма тасаввур қилиш мумкин бўлган нарсага йўл қўйиш ёрдамида), ҳаммасига йўл қўйиш мумкин, деб ҳисобладилар.

Кўрамизки, дунёнинг яратилгани ва абадий эмаслиги тўғрисидаги фикрни тасдиқлаш, инсон иродасининг эркинлигини инкор этиш ва ҳоказолар учун мутакаллимлар турлича софистик найранглардан фойдаланганлар. Мутакаллимлар мантикий тафаккур деб «фантазиянинг ўзгарувчан маҳсулотларини» тақдим этадилар, табиат ҳодисаларини нотўғри нуқтаи назардан тушунтирадилар ва ўзларининг мулоҳазаларида логика қонунларига риоя этмайдилар.

Калом «улум ал ислом» (ислом тўғрисидаги фанлар) таркибига кириб, вақт ўтиши билан мусулмон идеологияси системасининг ажралмас қисмига айланиб кетди. Соф идеалистик ва метафизик қарашлар билан суғорилган, ўта кетган субъектив, индетерминистик нуқтаи назарга асосланган калом таълимоти «мусулмон» Шарқи мамлакатларининг ғоявий ҳаёти тарихида реакцион роль ўйнади. У табиий, илмий ва прогрессив фалсафий фикрнинг энг ашаддий душмани эди.

Шундай қилиб, теологиянинг юқорида айтиб ўтилган шохбчалари оқибат-натижада бир мақсадга — феодал эксплуатацияни кучайтиришга, руҳонийлар позициясини мустаҳкамлашга, халқ оммасининг онгини заҳарлашга, илғор фикрга қарши курашга хизмат қилиб, ҳукмрон мусулмон идеологиясини ташкил этди.

Антифеодал ҳаракатлар, шу муносабат билан исломгача бўлган турли диний-фалсафий таълимотларнинг (Моний таълимоти, маздакизм ва бошқаларнинг) янгиланиши ҳамда ҳинд,

¹ Маймонид, «Иккиланувчиларга йўл кўрсатувчи», С. Н. Григоряннинг «Из истории философии Средней Азии и Ирана» китобига илова, 300—301-бетлар.

грек ва бошқа адабиётларнинг кириб келиши ислом ичида оппозицион мазҳабларнинг ва диний ақидаларга қарши таълимотларнинг пайдо бўлишига имконият яратди. Чунончи, VIII асрдаёқ кўплаб мусулмон мазҳаблари мавжуд бўлиб, уларнинг ҳар бири ўз позициясини ҳимоя қилар ва ўз назариясининг афзаллигини исботлашга уринар эди. Жамият ғоявий ҳаётининг характерли белгилари сифатида «дин ва эътиқод бўйича одамларнинг ҳар хиллиги, шунингдек, сиёсий партияларнинг кўплиги ва методларнинг қарама-қаршилиги оқибатида бир эътиқоддаги таълимот ичида изоҳлашнинг турлилиги»ни ва, шу билан бирга, ҳар бир группа ўз таълимотидан ниҳоятда маънавий бўлганлигини кўрсатиш мумкин.

Бу даврда суннизмдан ташқари тақдирнинг азалдан белгиланганлиги ғоясини рад этган ва инсон ўз хатти-ҳаракатида эркин деб ҳисоблаган илмийлар, карматлар, ботинийлар, қодирийлар, шарият қондаларини тан олмаган ибодийлар ва бошқалар ҳам ўз таълимотларини тарғиб қилдилар. Ботинийлар ислом ақидаларининг ҳақиқий мазмунига (ботин) фақат Қуръонни мажозий маънода талқин қилиш йўли билан эришиш мумкин дейувчи таълимотнинг тарафдори бўлиб, диний мазҳаблардан бирини ташкил этар эдилар. Х. З. Улканнинг кўрсатишича, ботинизм калом, муътазилизм ва сўфизмнинг қўшилишидан пайдо бўлган¹. Низом ал Мулк исмоилийларни, ботинийларни, таълимийларни ва бошқаларни карматлар ҳаракатининг мухлислари деб қарайди².

Ғаззолий ўз даврининг асосий ғоявий-назарий оқимлари сифатида (унинг таъбирича, «ҳақиқатни изловчилар») мутакаллимлар, ботинийлар, философлар, сўфийларни санаб ўтади. Умар Хайём ҳам ўша давр «ҳақиқат изловчилари»нинг тўрт группасини: мутакаллимлар, философлар ва бошқа олимлар, исмоилийлар (таълимийлар) ва сўфийларни кўрсатиб ўтади³.

Кенг тарқалган оппозицион оқимлардан бири — ғоявий ихтилоф замирида мутакаллимлардан ажралиб чиққан муътазилизмдир («муътазила» — ажралиб чиққан). Уммовийлар давридаёқ пайдо бўлган ва аббосийлар даврида кенг тарқалган муътазилизм халифа Маъмун (813—830) даврида давлат дини даражасигача кўтарилди. Бироқ халифа Мутафаккил

¹ Х. З. Улкан, *Ислом фалсафаси тарихи* (туркча), Истамбул, 1957, 55-бет.

² Низом ал Мулк, *Сиясатнамэ*, М.-Л., 1949, 223-бет.

³ Умар Хайём, *Трактаты*, М., ИВЛ. 1961, 185—186-бетлар.

(847—861) даврида унинг давомчилари «бидъатчилар» ва «кофирлар» деб эълон қилинди.

Муътазилизм кўпгина тадқиқотларда ислом мазҳабларидан бири сифатида талқин этилади. Бир қатор авторлар муътазилийларни ўша давр ижтимоий-фалсафий фикри — рационалистик йўналишининг асосчилари, деб талқин қиладилар. Муътазилизм пайдо бўлиши халқ оммасининг халифаликка ва исломга қарши кураши кучайиши, халифаликда қадимги грек философиясининг тарқалиши билан боғлиқ эди.

Шундай қилиб, муътазилийлар араб халифалигида соф фалсафий фикрлашнинг ташаббускорлари бўлиб танилдилар. Уларнинг хизматларидан бири шу эдики, муътазилийлар ҳиссий тажриба ва традицион билим билан бир қаторда билимнинг учинчи мезони ақл, ақлий билишни олға сурдилар. Билишнинг мезони сифатида ақлни кўкларга кўтариш шу нарса билан боғлиқ эдики, муътазилийлар фалсафий масалаларни ўрганишга катта эътибор бердилар. Шу сабабдан улар ақлни ақлий билишнинг асосий методи сифатида олға сурдилар. Бир машҳур муътазилий бундай деган эди: «Дин — беморлар учун яхши дори, фалсафа эса соғломлар учун озиқдир».

Муътазилизм таълимотида муҳим масалалардан бири — инсон иродасининг эркинлиги тўғрисидаги масаладир. Исломдаги инсоннинг худога бутунлай боғлиқлиги тўғрисидаги таълимотга қарши ўлароқ, муътазилийлар инсон ўз хатти-ҳаракатида эркиндир, деб тасдиқладилар. Инсоннинг эркин иродаси ҳақидаги фикр худонинг «олий қудрати» тўғрисидаги диний концепцияга қарама-қарши оқибатларга олиб келар эди. Инсон озод экан, худо яхшиларни тақдирлаб, ёвузларни жазолаши керак. У буни ўз хоҳиши билан эмас, балки диёнатнинг зарурий намоён бўлиши орқали қилиши лозим. Бошқача айтганда, оллоҳнинг ўзбошимча «олий қудрат»ини муътазилийлар оллоҳнинг ўз яратганларига нисбатан мажбурияти билан алмаштирдилар. Бинобарин, шундай бўлиб чиқадики, инсон эркин бўлган бир вақтда худо тўла эркин бўла олмайди. Шундай қилиб, муътазилийлар тақдирнинг аввалдан белгилаб қўйилиши тўғрисидаги таълимотни — таваккул таълимотини инкор этадилар.

Муътазилийлар таълимотининг бошқа бир муҳим томони шундан иборатки, улар худони барча белги, хислатларидан маҳрум қиладилар. Биринчидан, улар худони инсонга ўхшатиб, унга ҳамма инсоний сифатларни ёпиштирувчи айрим руҳоний-

ларнинг антропоморфизмини рад этдилар. Иккинчидан, худо да инсонга хос бўлган сифатларнинг (сезиш, кўриш, хотира ва бошқаларнинг) мавжудлигини инкор этиб, уни соф, жисмсиз ва кўринмас руҳ деб эълон қилдилар. Бу эса, аслида, худо тушунчасини қашшоқлаштиришга, мавҳумлаштиришга олиб келар эди. Бундан муътазилийларнинг исломнинг бошқа кўрсатмаларига ҳам ҳурматсизлик билан муносабатда бўлишлари келиб чиқади.

«Муқаддас китоб»— Қуръоннинг азалдан мавжудлиги тўғрисидаги ҳукмрон фикрни инкор этиб, муътазилийлар уни олоҳнинг ижодларидан бири, яъни яратилган деб эълон қилдилар. Улардан баъзилари эса ҳатто инсон даҳоси ўз тақомилида Қуръондан ўзиб кетиши мумкин, деб тасдиқладилар. Исломи асосчиси— Муҳаммад пайгамбарга ҳам улар эътиқодли ислом мухлисларига хос бўлган сўзсиз итоаткорлик кўрсатмадилар. Эркин фикрлашга ва ислом ақидаларидан қутулишга интилиш феодал зиёлилари прогрессив қисмининг манфаатларини ифода этар эди.

В. В. Бартольд ўзининг Туркистон тарихига доир асарларида Хуросон, Мовароуннаҳр территорияларида эркин фикр юритувчи муътазилийлар бидъат таълимотининг кенг тарқалганлиги тўғрисида, уларнинг мухлислари Ўрта Осиёда XVI асргача яшаганлиги ҳақида маълумот беради¹.

Муътазилийлар биринчи бўлиб фалсафани жорий этишга жонбозлик кўрсатибгина қолмай, балки биринчи эркин фикр юритувчилар ҳам эдилар. Уларнинг таълимоти бидъат ҳисобланарди. Улар мусулмон теологиясига ва ақидаларига қарши курашда ҳамда илғор фалсафий концепцияларнинг тараққиётида прогрессив роль ўйнадилар, «Соф биродарлар» мактабининг пайдо бўлиши учун замин ҳозирладилар. «Соф биродарлар»нинг таълимоти исмоилизм ва карматлар ҳаракати билан боғлиқ эди. Шунинг учун муътазилийлар айрим масалаларда исмоилийларга ғоявий яқин эди дейиш мумкин.

Кенг тарқалган ғоявий оқимлардан бири сўфизм бўлиб, у бошланғич давларда бидъат таълимоти деб ҳисобланар эди, унинг ташвиқотчилари эса қувғин қилиниб, қатл этилдилар. Сўфизм Яқин ва Ўрта Шарқ халқлари маънавий ҳаёти тарихида мураккаб ва муҳим ҳодисалардан бири эди.

¹ В. В. Бартольд, Соч. т. II, ч. I., М.-Л., 225—226-бетлар.

Сўфизм мураккаб ва кўп қиррали оқимдир, «ягона сўфизм ҳеч қачон бўлмаган», унда ҳам реакцион, ҳам прогрессив ғоялар ўзларига озиқ ва ўрин топа олганлар.

Ўрта Осиёдаги сўфилик оқимларининг хусусиятини қараб чиқиб, И. М. Мўминов сўфизмда энд қарашлар ва ғоялар мавжуд бўлганини, унинг реалистик ҳаёт тўғрисидаги таълимот билан боғлиқ бўлган прогрессив томонларини кўрсатади¹.

Л. И. Климович сўфизмда кўплаб мистик ғоялар мавжудлиги учун, ундан ҳукмрон мусулмон идеологияси фойдаланганига эътибор беради. Буржуа адабиётида прогрессив мутафаккирлар (чунончи, Ибн Сино) ҳам мистиклар ва сўфизмнинг вакиллари сифатида олиб қаралади.

Бошланғич сўфизм учун аскетизмга чақириш, бойликлардан, дунё лаъзатларидан воз кечишни тарғиб қилиш характерли эди.

Ўрта аср шароитида мистиканинг келиб чиқиш сабаблари устида тўхтаб, Ф. Энгельс эзилган синфлар барча моддий ва маънавий бойликларни эгаллашга интилган эксплуататорларга ўзларини қарама-қарши қўйиб, буни барча моддий фаровонликлардан воз кечишда ифодаладилар, деб кўрсатган эди. Ҳамма нарсадан маҳрум қилинган ва ижтимоий тузумни ўзгартиришга ожиз бўлган, эзилган меҳнат аҳли ўз орзу-умидларининг амалга ошишини бошқа дунёга кўчирдилар, адолатли ҳаёт тўғрисидаги ўз тасаввурларини «нариги дунёдан», осмондан, ўлгандан кейинги «абадий ҳаёт»дан, «минг йиллик подшоликдан» қидирдилар². Бу эса мистикани — «нариги дунё»га, худога интилишни тўғдирди. Феодализмга қарши революцион оппозиция, — деб ёзган эди Ф. Энгельс, — бутун ўрта аср бўйлаб давом этади. У ҳар қайси вақтнинг ўз шароитига қараб гоҳ мистика, гоҳ очиқдан-очиқ бидъат, гоҳ қуроли қўзғолон шаклида намоён бўлади³.

Сўфизмнинг гоёвий манбалари сифатида ҳинд диний-фалсафий системаларини, неоплатонизмни, илк ислом оппозицион мазҳабларини кўрсатиш мумкин.

Сўфизмни икки қисмга — назарий ва амалий қисмга ажратиш мумкин. Амалий қисмни ахлоқий нормалар ва хулқ-атвор

¹ И. М. Мўминов, Танланган асарлар, I том, ЎзССР «Фан» нашриёти, Тошкент, 1969, 64—68-бетлар.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. О религии, М., Госполитиздат, 1955, 76-бет.

³ Уша жойда, 77-бет.

қоидаларининг муайян системаси ташкил этади. Амалий қисмининг вазифаси, мақсади, Ғаззолий фикрича, «жонни хатти-ҳаракатлардан мутлақо қутқариш, аҳмоқона майлар ва бошқа шунга ўхшаш иллатлардан озод қилишдан» иборат.

«Қобуснома»да айтилганидек, сўфизмнинг хулқ-атвор қоидалари ва ахлоқий нормалари, аввало, «мулкнинг йўқлигидан» келиб чиқади ва «худбинлик ҳамда шахсий манфаатларнинг бўлмаслигини, «ўзига текканидан ортиқни истамасликни, ҳеч кимга ижозатсиз ўз ҳиссасини бермасликни» талаб этади¹. «Диний илмларнинг келиб чиқиши» китобида Ғаззолий бундай деб кўрсатади: «Сўфий бўлиш — доимо худога содиқ қолиш, одамларга самимий мулоим муомалада бўлиб, улар билан тинчликда яшаш, ўз юкини бошқалар гарданига ағдармаслик, балки одамларнинг истагига мувофиқ ҳамма нарсани ўз устига олиш демакдир. Сўфийликнинг қондаси шундан иборатки, камбағаллик унинг беағи, сабр-тоқат унинг нақши, қаноат қилиш унинг оти, ишонч — унинг қадр-қимматидир». Шундай қилиб, сўфийларнинг ахлоқи аскетизмда ифода этади. Бундай ахлоқни тарғиб қилиш, албатта, халқнинг эътиборини ўзига жалб этмасдан қолмас эди.

Сўфизмнинг назарияси, асосан, мистик, пантеистик қарашдир. У — аскетизм, мистицизм ва пантеизм элементларидан иборат. Мистицизм гўё сўфизмнинг практикасини унинг назарияси билан боғлайди, бу дунёдаги бемаъни ҳаётдан воз кечишга ўргатади ҳамда фаровонлик ва яхшилиқни нариги дунёдан, худо билан «қўшилишдан» қидиришга чақиради. Агар аскетизм дастлаб сўфизмнинг етакчи моментларидан бири бўлган бўлса, кейинчалик у мистицизмга бўйсунди ва феодал синфлар қўлида эксплуатация ва зулм қуролига айланади. Сўфизмнинг бошқа муҳим элементи худо ва инсоннинг бирлиги, худо билан қўшилиш, яъни дунёни пантеистик тушуниш тўғрисидаги таълимот эди.

Сўфизмнинг мистик-пантеистик теологиясига кўра, дунё — худонинг эманациясидир, бутун олам худонинг мужассамланишидан бошқа нарса эмас. Худо ҳамма кўринадиган нарсаларда мавжуд, нарсалар эса, ўз навбатида, худога мавжуддир. Дунё — дунёвий руҳ шаклида бутун оламга тарқалган худо сингари ягонадир. Инсон эса — ана шу руҳнинг бир қисми, эртами-кечми, у билан қўшилади. Бу қўшилишга худога

¹ Қобуснома, Тошкент, 1968, 251—255-бетлар.

яқинлашишнинг тўрт асосий босқичи — шарнат, тариқат, маърифат ва ҳақиқат олиб келади. Бу босқичлар исмоилийлар таълимотидаги такомиллашишнинг тўрт асосий даражасини эслади¹.

Сўфизмга кўра, худо билан қўшилиш моментининг ўзи — энг олий роҳатдир. Қўшилиш фақат экстаз жараёнида содир бўлиши мумкин. Шундай қилиб, сўфизм худога ақл ёрдамида ишонишга эмас, балки ҳиссиётга катта аҳамият беради. Экстаз сўфизмда муҳим ўринлардан бирини эгаллайди. Сўфизмнинг назариётчилари экстаз ҳеч қандай ақлий талқинга бўйсунмайди, «уни бошидан кечирган кишигина билади», бу соф субъектив ва, бунинг устига, билиб бўлмайдиган сеҳрли ҳодисадир деб ҳисоблайдилар. Олий сирларни билиши мумкин бўлган олий гуруҳ ҳақидаги антидемократик фикр ана шундай вужудга келган ва тарғиб этилган.

Сўфизм таълимотининг пантеистик томони кўпинча диний ақидаларга қарши хулосаларга олиб келар эди. Худо билан бирлашишга интилиш учун диний расмийликка риоя этиш, барча диний маросимларни ва кўрсатмаларни бажариш аҳамиятсиз эди. Сўфий пантеистлар худони яхши билиш учун билимларни эгаллаш ёрдам беради деб ҳисоблаб, Қуръонни айнан талқин қилишни инкор этадилар. Улар таълимотининг ана шу моменти ортодоксал ислом томонидан норозиликка сабаб бўлди. Сўфизм — бидъат таълимоти деб эълон қилинди, унинг тарafdорлари қаттиқ таъқиб ва таҳдид остига олинди.

Пантеистик тасаввурларни тарғиб қилиб чиққан биринчи сўфийлардан эронлик Абу Язид Тайфур ал Бистамий (875 йилда вафот этган) эди. Эронлик сўфи Хусайн ибн Мансур Халлож ўзи худо билан «қўшилганини» исбот қилиб, «Анал ҳақ» («Мен — ҳақиқатман», «Мен — худоман») деган тезисни олға сурди. Бундай деб тасдиқлаш ортодоксал исломга очиқдан-очиқ қарши чиқиш эди, бу — пайғамбар ва Қуръоннинг «муқаддаслигини» йўққа чиқаришга олиб келарди. Бироқ сўфийларни таъқиб қилиш сўфизмнинг бидъатлик руҳини йўқота олмади. XI асрда Ғаззолий ортодоксал ислом системасига сўфизмнинг нариги дунёдаги ҳаёт, экстаз, худога интилиш ва

¹ Исмоилизм таълимотича, биринчи даражада — исломнинг барча расмий қондаларига амал қилинади; иккинчи даражада — бундай расмийликка ўз аҳамиятини йўқотади, учинчи даражада — инсон барча нарсаларнинг моҳиятини тушуниб етади ва, тўртинчи даражада, одам худони билади ва экстаз (жазава) процессида у билан қўшилиб роҳатга ёришади.

бошқа қатор мистик таълимотларини олиб кирди. Лекин сўфийлик оқимларининг бир қисми ўзига хос формада халқ оммасининг манфаатларини акс эттириб, ҳукмрон синфларнинг адолатсизлигига ва маънавий ҳукмронлигига қарши чиқиб, ўзининг прогрессив характерини сақлаб қолди.

Ўзларининг ахлоқларини ва пантенстик қарашларини тушунтириш учун ўз-ўзини ҳимоя қилиш процессида сўфийлар мажозий маънодаги терминология ишлаб чиқдилар. Бу мажозийлик эркин фикр юритувчилар ва прогрессив мутафаккирлар учун антифеодал ва исломга қарши ғояларни тарғиб қилишда ҳимоя воситаси бўлиб хизмат қилди. Сўфийларнинг символикасига кўра, «махбуб» ва «дўст» — худо, «май» — мистик экстаз ва ҳоказони билдирар эди. Бироқ кўпчилик прогрессив мутафаккирлар сўфизм байроғи остида бу терминларни тўғри маънода ишлатдилар ва бу дунё гўзалликларидан баҳраманд бўлишга, билимларни эгаллашга чақирдилар.

Реакциянинг кучайиши шунга олиб келдики, кўпгина прогрессив таълимотлар ва рисоалар яширинча пайдо бўла бошлади. Чунончи, Х асрнинг ўрталарида «Ихвон ас сафо» («Соф биродарлар») каби яширин ташкилотларнинг номлари тарқала бошлади. Бу номлар исмоилийлар ва маълум даражада мўътазилийларнинг онтологик ва гносеологик таълимотида назарий жиҳатдан қайта ишланган формада ўз ифодасини топди. «Соф биродарлар» системасининг негизини эманация тўғрисидаги таълимот ташкил қилади. Бу ташкилотнинг бизгача 52 мактуби етиб келган бўлиб, улар мазмунан ўзаро боғланган бирбутун рисола (номани) ташкил этади. Бу номаларда ўрта асрда маълум бўлган фанларнинг муҳим масалалари ёритилган: улардан 14 таси математикага, 17 таси табиатшуносликка, 11 таси метафизикага, 10 таси теология ва дин масалаларига бағишланган.

«Соф биродарлар»ни адабиётда араб энциклопедистлари деб атайдилар, чунки улар ўзларининг номалари билан ўрта аср билимларининг ўзига хос энциклопедиясини яратдилар. Яширин ташкилотнинг аъзолари ва номаларнинг муаллифлари Зайд бин Рифъат, Абу Сулаймон ва Муҳаммад, Абул Хасан ал Занжоний, Абу Аҳмад ан Наҳражоний ва бошқалар эди.

«Соф биродарлар» таълимоти идеалистик характерга эга бўлса-да, табиатни, математика ва табиий фанларни ўрганишга катта эътибор берди. Унинг социологик қарашларида муҳаббат, тенглик ва кишиларга яхши муносабатда бўлиш, инсон-

парварлик тарғиб қилинган, билим-маърифатни эгаллашга чақирган эди. «Соф биродарлар»нинг таълимоти феодал зиёлилар илгор қисмининг манфаатларини ифода этар эди.

«Соф биродарлар» илк ўрта аср даврида фалсафий тафаккур ва эркин фикр юритишнинг тарқалишида катта роль ўйнади.

Исмоилийлар ва мўътазилийлар таълимотининг вужудга келиши, табиатшуносликка доир турли рисоаларнинг яратилиши ва, ниҳоят, «Соф биродарлар»нинг майдонга келиши — буларнинг ҳаммаси дунёвий билимларга бўлган қизиқишнинг кучайганлигидан, фалсафий масалалар доирасининг аста-секин диний, теологик проблемалардан ажралиб чиқаётганидан далолат берарди.

Халифаликда барча фанларни уларнинг тарихий тараққиёти нуқтаи назаридан «эски» («ал улум ал қадима») ва «янги» («ал улум ал хадиси»)га бўлар эдилар. Биринчилари, бошланиши (филология, догматика, юриспруденция ва тарих) уммовийлар даври, иккинчилари (астрономия, математика, медицина ва фалсафа) эса аббосийлар даври билан боғлаб талқин этилар эди.

Шундай қилиб, VIII—IX асрларда табиий ва математика фанларининг айрим соҳалари билан бир қаторда, уларнинг таъсирида фалсафа ҳам тобора ривожлана борди. У дин таъсиридан қутулиш йўлида ўзининг мустақил проблемаларини олға суришга интилди.

Уша даврнинг ғоявий-фалсафий ҳаётида икки қарама-қарши йўналиш кўзга ташланади: бири — ортодоксал ислом ва унинг догматик теологияси — каломга, бошқаси — дунёвий билимларга таянган ва ақлнинг қудратига асосланувчи философиядан иборат эди. Иккинчи йўналиш — маълум даражада суннизм тимсолида расмий дин нормаларидан чекинишни билдиради ва шунинг учун эркин фикр юритишнинг манбаи ҳисобланар эди. XII аср философларидан бири философлар билан мутакаллимлар ўртасидаги фарқни бундай деб ифода этади: «Философлар худони биринчи сабаб деб атайдилар, лекин мутакаллимлар номи билан машҳур бўлганлар бундай деб кўрсатишдан қочадилар ва худони яратувчи, деб атайдилар. Улар айтадики, агар у биринчи сабаб деб аталса, унда шу билан оқибатнинг мавжудлиги тан олинган бўларди, бу эса дунёнинг абадийлигини тан олишга олиб келган бўлуր эди».

Қадимда бўлгани сингари, фалсафа бу даврда ҳам «фанларнинг фани» ҳисобланарди. Зотан грек фалсафий фикри:

нинг Александрия давридаёқ (эрамининг II—III асрларида) билимларнинг айрим соҳалари фалсафадан ажралиб чиқиши бошланган бўлса-да, у ҳамон универсал ва ягона ҳамма-нарсани ўз ичига олувчи билим бўлиб қолди.

Кейинроқ турли маданиятлар таъсири остида фалсафанинг ўз ичига озми-кўпми идеализмга ёки материализмга мойил ҳар хил оқимлар пайдо бўлди. Бироқ ўша давр қарашларига кўра, фалсафа борлиқ, мавжуд нарсалар тўғрисидаги билим сифатида ўз ичига табиат, инсон тўғрисидаги билимларни ҳам олди, буларни табиий-илмий асосда ўрганиш тобора кенгайиб борди.

Кўп сонли фалсафий таълимотларни машҳур диншунос, теолог, реакцион оқим таълимоти вакили Ғаззолий уч асосий категорияга бўлиб, уларда «ишончсизлик ва худосизлик тамғаси бор», деб баҳо берди.

Шарқнинг дастлабки ва йирик мутафаккирларидан бири — Ан Наззамдир (835 йилда вафот этган). У муътазилийлар ҳаракатининг раҳбарларидан бири, унинг анча радикал қанотининг бошлиғи сифатида танилган эди. Ан Наззам «наззамия» (наззамизм) номи билан машҳур бўлган ўз фалсафий мактабини яратди. Бу мактаб ўрта аср мутафаккирлари ўртасида рационалистик дунёқарашни тарқатишда катта роль ўйнади.

Ортодоксал исломнинг кўпгина ақидаларини рад этганлиги, динга қарши чиққанлиги учун Ан Наззамни эркин фикр юри-тувчи, даҳрий деб атаганлар. Фалсафий масалаларни ҳал қилишда у диний хурофотлар билан ҳисоблашмаган ва кўпгина проблемаларга материалистик позициядан ёндошган. Ан Наззамнинг фалсафий қарашлари кўпгина эркинликни севувчи мутафаккирлар учун ғоявий манба бўлди. Мусулмон руҳонийлари унга душманлик кўзи билан қарадилар ва оқибатда унинг деярли ҳамма асарлари йўқ қилиб юборилди.

Ўз даврининг прогрессив мутафаккирларидан яна бири — Абул Хасан Аҳмад ибн Яхё ибн Исҳоқ ар Равандийдир (тахминан 827—864). Унинг тўғрисида жуда кам маълумот сақланиб қолган, чунки Ар Равандий «таниқли шаккок, даҳрий» эди. Кейинчалик ортодоксал муаллифлар томонидан онгли равишда эсга олинмай қўйилган, унинг китоблари эса йўқ қилиб юборилган. Ар Равандий фалсафа масалаларига кўп эътибор берди. У Бағдодда таълим олиб, грек ва яҳудий фалсафасини ўрганди. Ар Равандий ававалига муътазилийларга эргашди, кейинчалик шиизмга мойиллик билдириб, оқибатда эса материализм ва атеизмга яқинлашди.

Ар Равандий ўз замонасининг йирик олими бўлиб, 114 га яқин асар ёзган. У ўз ғояларини пантеистик формада ифода этган, кўзга кўринган материалистдир. Ар Равандий ўзининг кўпгина асарларида исломнинг диний-идеалистик таълимоти ва ақидаларини танқид қилган. У «Ат тож» деган асарида дунёнинг абадийлигини исботлашга уринган, «Китоб аз Зумрад» рисоласида пайғамбарларга қарши чиққан ҳамда ислом ва унинг ақидаларини танқид қилган, «Ад дами» («Тўкиладиган»)да худони, ёвузликни яратиш ва бошқаларда айблаган. Ар Равандий Қуръоннинг худо томонидан юборилганини тан олмай, уни ақл хулосаларига зид келадиган, бадий жиҳатдан хом асар сифатида талқин этган, пайғамбарлик миссиясига ишонмаган.

Буюк мутафаккир, энциклопедист олим ар Розий (864 — 925) медицина, химия ва бошқа фанлар бўйича кўплаб рисолалар яратиш билан бирга, фалсафа, хусусан табиат фалсафаси билан ҳам шуғулланди.

Ар Розийнинг фалсафий қарашлари Эрон ва ҳинд диний-фалсафий системалари ҳамда қадимги грек материалистларининг таълимоти асосида шаклланди. Унинг дунё қарашида материалистик томон кучли. Ар Розий дунё бешта абадий ибтидодан (яратувчи, абсолют макон, абсолют замон, жон ва материядан) ташкил топади деб тасдиқлайди. У ҳаракатни нарсаларнинг ажралмас хусусияти деб ҳисоблаган ва унинг манбаини нарсаларнинг ўз ичидан қидирган. Ар Розий маълум даражада Демокритнинг атомлар ва бўшлиқ тўғрисидаги назариясини тиклади ва идеалистик таълимотга қарши чиқиб, жон ва таннинг бирлиги тўғрисидаги тезисни олға сурди.

Билиш масалаларида ҳам Ар Розий, ҳамма вақт изчил бўлмаса ҳам, материалистик тенденцияда турди. У табиатни билиш имконияти ҳақидаги фикрларни олға суриб, тажрибага катта аҳамият берди.

Диний масалаларда Ар Розий мутакаллимлар ва умуман ҳукмрон идеологиядан чекинди, пайғамбарликни, шунингдек «муқаддас» китобларни — Библия, Қуръон ва бошқаларни танқид қилди. Адабиётларда кўрсатилишича, Ар Розий бизгача етиб келмаган иккита бидъат асарининг — «Маҳорик ал анбиё» («Пайғамбарларнинг найранглари») ва «Хиёл ал мутанабия» («Сохта пайғамбарларнинг ҳийлалари»)нинг муаллифи бўлган. Бу асарларида у пайғамбарлар ва руҳонийларнинг фирибгарлик

ва алдамчиликларини фош этди, кишиларнинг тенглиги ҳақидаги ғояни аргиб қилди.

Ар Розийнинг фалсафий ғоялари эркин фикр юритиш ва прогрессив фалсафий қарашларнинг янада ривожланишида муҳим роль ўйнади.¹

Таниқли философ, Шарқ аристотелизми деб аталган янги йўналишнинг ташаббускорларидан Абу Юсуф ибн Исҳоқ ал Киндийнинг (800—879) фаолияти фалсафий фикр тараққиётида муҳим босқич бўлди.²

Ал Киндий билимларнинг турли соҳалари — геометрия, астрономия, оптика, метеорология, медицина, музыка ва бошқалар бўйича 150 га яқин асар ёзган. Бируний ўзининг «Минерология» асарини ёзишда Ал Киндийнинг қимматбаҳо тошлар тўғрисидаги асарига таянади.

Ал Киндий бевосита фалсафий проблемаларга бағишланган қатор рисоалар қолдирган. Табиатшунослик билан кўп шуғулланган Ал Киндий фалсафа предметини бошқа конкрет фанларнинг предметидан фарқ қилди. «Инсоний санъатлардан, — деб ёзган эди ал Киндий «Биринчи фалсафа ҳақида»ги рисоласида, — энг юксаги ва олижаноби фалсафа санъатидир. Унинг предмети фақат умумий ва тугалланган бўлиб, у инсон қобилиятига қараб нарсаларнинг ҳақиқий моҳиятини билишдан иборатдир».

Ал Киндий фикрича, ҳар қандай нарса, жисм ўзи ташкил топган, бешта ўзаро боғланган қисм — материя, шакл, ўрин, ҳаракат ва замон мавжудлигини назарда тутди. Мутакаллимларга қарама-қарши ўлароқ, Ал Киндий табиатда сабабий боғланишлар мавжудлигини таъкидлайди, худо билан дунёнинг ўзаро муносабатини сабабият ва оқибат сифатида олиб қарайди. У каломга ўзининг илмий билишнинг уч босқичи тўғрисидаги таълимотини қарама-қарши қўяди: биринчи босқичда — мантиқ ва математика, иккинчи босқичда — табиатшунослик, учинчи босқичда — метафизик проблемалар билинади. Ўзининг натурфилософик билимларидан келиб чиқиб, Ал Киндий мазкур ҳолда илмий билишда математика ва табиёт фанларининг ролини таъкидлаган ҳамда мутакаллимларнинг схоластик

¹ Қаралсин: М. Усманов, «Философские взгляды Ар Рази», Автореферат кандидатской диссертации, Ташкент, Изд-во «Фан» УзССР, 1968 г.

² Қаралсин: Х. Жонматова, «Ал Кинди и его философские взгляды». Авт. канд. диссер., Т., 1971 г.

методини рад этган. Айниқса фалсафанинг таърифига ва мазмунига эътибор бериб, у: «Математикани билмасдан туриб философ бўлиш мумкин эмас»,— деб тасдиқлайди.

Ал Киндий грек фалсафий фикри меросига катта ҳурмат билан қараган, Аристотель фалсафасини ўрганишга, тушунтиришга ва тарғиб қилишга алоҳида эътибор берган. У Аристотель китобларининг сони ҳақида ва фалсафани ўзлаштириб олиш учун нима зарурлиги тўғрисида рисола ёзган. Бу рисолада ўзини фалсафага бағишлаган ҳар бир киши Аристотель фалсафасини ўрганиши зарурлигини таъкидлаган.

Ал Киндий Аристотель фалсафаси ўз ўтмишдошлари ва замондошлари ҳақида, шунингдек математика, билиш масалалари, субстанция, табиатшунослик илмининг айрим масалалари бўйича қатор рисоалар ёзган.

Қуръоннинг мазмуни ва шаклини танқид қилиб, Ал Киндий унга шубҳа билан қараган. Мусулмон руҳонийлари Ал Киндийни бидъатчиликда айблаганлар, унинг кўп китоблари йўқотиб юборилган. Фалсафа, умуман бу давр маънавий ҳаёти тарихида ал Киндийни Шарқ аристотелизми асосчиларидан бири деб таърифлайдилар. У ҳақиқатан ҳам антик Грециянинг энг буюк философи Аристотель таълимотини, хусусан табиёт ҳақидаги таълимотининг руҳини изчил тарғиб эта бошлаган биринчи мутафаккирлардандир. Умуман бу даврда Ўрта ва Яқин Шарқда қадимги Грециянинг маданий мероси, хусусан фалсафий ва табиий-илмий меросига қизиқиш кучли эди. Қадимги грек илмининг қатор вакиллари, айниқса Аристотель, Сократ, Платон, Пифагор, Эвклид, Птоломей, Гален ва Гиппократларнинг номлари кенг тарқалган ва эътиборни жалб этар эди. Уларнинг асарлари қадимги Шарқ таълимотлари — зардуштлиқ Моний, Маздак ҳамда турли қадимги ҳинд табиий-илмий ва фалсафий фикрлари билан бирга Уйғониш даври Яқин ва Ўрта Шарқ фалсафий таълимотларининг шаклланишига катта таъсир кўрсатди.

Гиппократ мелоддан олдинги V—IV (460—377 йиллар) асрларда яшаб ижод этган грек медеги ва мутафаккири бўлиб, у ўрта аср Шарқида табиб сифатида Буқрот номи билан машҳур эди. Медицина масаласида Гиппократ турли афсоналар, дуохонлик, эмлаш, дам солишга қарши чиқиб, эмпирик билимларга асосланишга ҳаракат қилди.

Умумий назарий-фалсафий масалаларда материалистик, натурфилософик нуқтан назарда туриб, бутун мавжудотни конк-

рет табиий моддадан келтириб чиқаришга ҳаракат қилди, хусусан олов ва сувни оламнинг асоси сифатида талқин этди. У материянинг йўқ бўлмаслиги, абадийлиги тўғрисида фикр юритди ва бу масалаларда қадимги грек материалисти Демокрит ва диалектиканинг асосчиларидан Гераклит таълимоти таъсирида бўлди. Унинг муҳим хизматларидан бири шуки, оламнинг конкрет моддий жисм — сув, оловдан келиб чиқиши ҳақидаги материалистик таълимотни медицина соҳасига татбиқ этишга ҳаракат қилди ва у инсон ҳаётининг табиий муҳит, шароит билан боғлиқ эканлиги, сезиш ва тафаккурнинг моддий марказини мия ташкил этиши ҳақида фикр юритди.

Инсон организмда 4 хил суюқлиқнинг мавжудлиги ва тандаги турли физиологик ўзгаришлар шу суюқлиқнинг муносабати билан боғлиқ эканлиги ҳақидаги таълимотни олға сурди. Суюқлиқлар — балғам, қон, сариқ ва қора сафродир. Бу таълимот асосида кейинчалик 4 мизож, темперамент ҳақидаги назария вужудга келди. Гиппократнинг «Озиқ-овқат ҳақида», «Инсон табияти тўғрисида», «Қадимги медицина ҳақида», «Муқаддас касал тўғрисида» каби асарлари маълум.

Гален Гиппократнинг издошларидан бўлиб, у асримизнинг II—III асрларида (130—200 йиллар) яшаб ижод этди. У медицинада, хусусан анатомия, физиология ва патология соҳасида Гиппократ таълимотларини ривожлантирди ва замонасининг йирик ва машҳур табиби бўлиб танилди. Шарқда Жолинус ҳаким номи билан машҳур бўлган бу табиб ва мутафаккирнинг катор асарлари араб тилига таржима этилган бўлиб, Уйғониш даврининг табиатшунос олимлари ўртасида кенг маълум бўлган. Айниқса ўрта аср муаллифлари медицинага оид «ўн олти» («Ситта ашар») ва унинг таркибига кирган «Истиқсот», «Мизож», «Қувваи табиа», «Аннафс» рисоаларини Гален қаламига мансуб деб кўрсатадилар. Тиббиётга оид асарларидан ташқари, Галеннинг умумфалсафий масалаларга оид фаолияти ҳам Шарқ мутафаккирлари томонидан ўрганилган.

Философияда Платон ва Аристотель кетидан эргашиб, бир томондан — дунёвий ақлнинг мавжудлигини, иккинчи томондан — стихияли материалистлар ва натурфилософлар сингари бошланғич 4 моддий элементни табиатнинг асоси деб эътироф этди. Жоннинг ўлмаслиги ҳақидаги Платон фикрига шубҳа билан қараб, билиш масаласида Аристотелга эргашди. Мантиқ ва инсон тафаккурининг аҳамияти масаласида материалистик позицияга яқин турди.

Ўрта аср Яқин ва Ўрта Шарқ мутафаккирлари Гиппократ ва Галенни тиббиёт илми ва умуман табиий-илмий билимларнинг йирик вакиллари, фан ва маърифат байроқдорлари сифатида ҳурмат билан тилга оладилар.

Ўрта аср шароитида дунёвий маданият ва эркин фикрлар учун курашда қадимги фан вакилларидан Птоломей ва Эвклид номлари ҳам шуҳрат қозонган эди.

Птоломей мелоднинг II асрида Александрия (Искандария)-да яшаб ижод этган грек математиги ва астрономи бўлиб, Шарқда Птоломус номи билан машҳурдир. Унинг асосий асари — «Математик система» математик астрономия соҳасида қадимги грек илми эришган барча ютуқларни ўзида ифодалар эди. Бу асар VII асрда Сурия тилига, IX асрда эса араб тилига таржима этилиб, «Ал мажостий» номи билан кенг тарқалган эди, XII асрда арабчадан лотин тилига «Алмагест» номи остида таржима этилди. «Ал мажостий» таълимотида планеталар ва юлдузлар системасини геоцентрик асосда талқин этиш ётади, лекин бу таълимот осмон жисмларини кузатиш ва планеталар йўлини математик ҳисоблаш, геометрик схемалаштириш нуктаи назаридан жуда қулай ва анча пишиқ ишлаб чиқилганлиги учун ўрта аср шароитида кенг тарқалди.

Ўйғониш даври шароитида бу таълимотнинг зўр обрў-ҳурматга сазовор бўлишининг асосий сабаби шунда эдики, у — коинот жисмлари, планеталар ўрни, муносабати ҳаракатини табиий-илмий билиш натижасида, реал математик далиллар ёрдамида талқин этишга асосланди. Бу унинг диний-мистик ақидаларга нисбатан энг асосий фазилати эди.

Ўрта аср шароитида эркин фикрлар ва материалистик ғоя ривожланишида тиббиётга, астрономияга онд табиий-илмий билимлар билан бирга математика, геометрия соҳасидаги асарлар муҳим аҳамиятга эга бўлди. Бу жиҳатдан қадимги грек олимлари — Пифагор ва Эвклид таълимотлари маълум роль ўйнади, асарлари араб тилига таржима этилди ва кенг ўрганилди.

Шарқда Пифагорис номи билан маълум бўлган қадимги грек олими Пифагор (мелоддан олдинги 580—500 йиллар) грек философиясининг ярим афсонавий асосчиларидан ҳисобланади. Хусусан, Шарқда унинг номи математика, музика ва астрономия билимларининг ривожига билан боғлиқ ҳолда тилга олинади.

Пифагор ва унинг мактабининг муҳим хизматлари шундаки, у математик билимларни, даставвал геометрик билимлар-

ни тартибга солиб, уларнинг ривожланишига катта таъсир кўрсатди. Фан тарихида осмон жисмларининг гармонияси, сонлар муносабати ва акустика ҳақидаги илмларнинг келиб чиқиши ҳам Пифагор номи билан боғлаб талқин этилади. Пифагорчилар табиатда маълум миқдорий муносабатларга асосланган қонуният мавжудлиги ҳақидаги тўғри материалистик фикрни олға сурдилар. Миқдорий муносабатлар, табиатнинг турли элементлари, осмон жисмлари, овозлар формалари орасидаги боғланишларни вужудга келтиради ва улар умумий гармониянинг асосида ётади. Лекин, шу билан бирга, пифагорчилар сонларга қандайдир сеҳрли мазмун бериб, уларни илоҳийлаштирадилар ва оламнинг асоси даражасига кўтарадиларки, бу — идеалистик таълимот эди.

Пифагорчилар таълимотидаги табий-илмий билимлар ўрта аср шаронтида эркин фикр ривожини учун фойдаланилди. Шарқда Иқлидус номи билан машҳур бўлган қадимги грек олими Эвклид (мелоддан олдинги 450—374 йиллар) математика фанининг асосчиларидан бўлиб, ўзининг «Бошланғичлар» асарида қадимги Грециядаги математик билимларга яқин ясади ва геометрияни фан сифатида асослаб, унинг бошланғич асосий тушунчалари, принциплари ва аксиомаларини изчил изоҳлаб берди.

Эвклиднинг «Бошланғичлари» араб тилига таржима этилиб, унинг турли қисмларига қатор-қатор шарҳлар ёзилди. Эвклид таълимоти ўрта аср Шарқ шаронтида математик билимларнинг тараққийсида муҳим роль ўйнабгина қолмай, балки умуман аниқ далилларга асосланган билиш методини ишлаб чиқишга бўлган тенденциянинг ривожланишига катта таъсир кўрсатди ва бу билан рационализм оқимининг кучайиши учун хизмат қилди.

Уйғониш даврининг Розий, Киндий, Форобий, Ибн Сино, Бируний, Баттоний, Тусий, Низомий, Навоий каби йирик мутафаккирлари асарларида Гиппократ, Гален, Пифагор, Эвклид каби грек олимлари, Сократ, Платон, Аристотель каби философлари фан ва маърифат байроқдорлари, ақл ва билим тантанаси учун курашувчилар сифатида зўр ҳурмат билан тилга олинадилар.

Сократ (мелоддан олдинги 469—399 йиллар) қадимги грек философи бўлиб, Ўрта аср Шарқида Сўқрот номи билан машҳурдир. Аслида унинг таълимоти натурфилософия ютуқларидан чекинишдан, Гиппократ, Демокритнинг материалистик ғояларини камситишдан, идеализмга юз ўгиришдан иборат. Сократ

Ўзи ҳеч қандай ёзма асар ёзиб қолдирмаган, унинг таълимоти ҳақида фақат сўнгги авторлар, хусусан Платон ва Аристотель маълумотлари асосида ҳукм юритиш мумкин. У дунёнинг табиатини билиб бўлмайди, деб кўрсатади ва ўз таълимотида бу масалага кўп эътибор ҳам бермайди. Сократ таълимотида сўнгги авлодларни, айниқса ўрта аср мутафаккирларининг диққатини ўзига тортган нарсаси — унинг рационалиزمидир. У инсон ақлига, ақлий машғулоти, муҳокама ва мунозара санъатига, фикр юритишни тарбиялаш ва мукаммаллаштиришга ҳамда ақл фаолиятига таянувчи ахлоққа алоҳида аҳамият беради. Билим — бу умум ҳақидаги тушунчалардан иборат бўлиб, таърифлаш ёрдамида қўлга киритилади. Ҳақиқий таърифлаш ва тушунча, яъни ҳақиқат мунозара ёрдамида, савол-жавоб жараёнида аниқланади. «Ҳақиқат мунозара орқали қўлга киритилади» деган машҳур фикр Сократга мансубдир. У ақидаларга танқидий муносабатда бўлишга, доим ўз фикрини мунозарада аниқлашга чақиради.

Сократ ахлоқ, айниқса амалий ахлоқ масалаларига катта эътибор бериб, қатор ахлоқий категорияларнинг таърифини берди. Унинг фикрича, ҳеч ким ўзича, ўз хоҳишича ёмон бўлмайди ва ёмонлик қилиш билимсизлик, тушунмасликнинг натижасидир. Сократнинг рационализми, билишнинг ақлга асосланиши тўғрисидаги ҳамда билимга таянувчи ахлоқ ҳақидаги фикрлари ўрта аср Шарқида диний ақидаларга қарши инсон тафаккурининг эркинлиги учун олиб борилган курашда муҳим аҳамиятга эга бўлди.

Объектив идеализмнинг асосчиси Сократнинг шогирди — грек философи Платон (мелоддан олдинги 428—347 йиллар) ҳам ўрта аср шарқида катта эътиборли кишилардан ҳисобланарди. У Афлотун номи билан машҳур эди. Платон моддий, ҳиссий нарсаларни ғоялардан келтириб чиқарди. Унинг «ғоялар дунёси» ҳар қандай нарсанинг манбаи бўлиб, бу ғоялар вақтга ҳам, замонга ҳам боғлиқ бўлмаган ҳолда абадий, ҳар қандай тандан, материядан ташқарида мавжуддир. Унингча, коинот асосида «дунёвий руҳ» (жон) ётади. Билиш танда қамалиб қолган жоннинг соф «дунёвий руҳ» таркибида мавжудлик чоғида кўрган-билганларини эслашдан иборатдир. Платоннинг бу таълимоти идеалистик фалсафий оқимнинг ривожланиши учун муҳим роль ўйнади.

Платон ижтимоий қарашларида қулдорлик эксплуатациясига асосланган философлар томонидан бошқарилувчи давлат ҳақи-



Аристотель

даги назарияни олға сурди. Платоннинг барча нарсаларга ўзининг таъсирини ўтказиб турувчи ва олий ўринни эгалловчи дунёвий ақл, «дунёвий рух» ҳамда ақлга асосланиб давлатни идора этиш ҳақидаги фикрлари ислом ақидаларига кўр-кўрона ишониш талаб этилган ўрта аср шароитида илғор мутафаккирларнинг эътиборини айнқиқса ўзига тортмасдан қолмас эди. Дунёвий ақлни, инсоннинг ақлий қудратини эътироф этиш, инсон ақлини объективлаштириш, илоҳийлаштириш, инсон ақлини ҳимоя этиш имконини берар ва унинг диний ақидачилиikka зид қўйиш воситаларини кўпайтирар эди.

Урта аср Шарқда энг катта обрўга эга бўлган мутафаккир, қадимги грек философи, қомусий ақли соҳиби Аристотель бўлиб (мелоддан олдинги 384—322 йиллар), Шарқда «биринчи муаллим», Аристотелис, Арасту номи билан машҳурдир. У ўз ўқитувчиси Платоннинг «ғоялар дунёси» тўғрисидаги идеалистик таълимотини кескин танқид қилди, лекин ўзи ҳам идеализм таъсиридан бутунлай қутула олмади. В. И. Ленин Аристотелнинг дунёқарашига умумий баҳо бериб, у «материализм билан идеализм ўртасида иккиланади» деб кўрсатган эди.

Аристотель илмий фаолиятини қадимги грек илми ва фалсафасининг якуни деб аташ мумкин. Унинг дунёқарашида грек фалсафасининг ҳам ютуқлари, ҳам камчиликлари ўз ифодасини топди. Аристотель илмнинг барча соҳаларида қатор муҳим асарлар ёзиб қолдирди. Айни вақтда Александр Македонскийнинг (Искандар Зулқарнайнинг) устози, тарбиячиси бўлиб хизмат қилди. Низомий ва Навоий Македонскийнинг машҳур жаҳонгир ва давлат бошлиғи бўлиб етишувига сабаб — унинг Арастудек доно устоз қўлида тарбия топганлигидир, дейдилар.

Марксизм-ленинизм классиклари Аристотелга қадимги Грециянинг «энг қомусий ақли», «қадимги дунёнинг энг буюк мутафаккири», грек илми, философиясининг «Александр Македонский»си деб баҳо бердилар. Ҳақиқатан ҳам мелоддан олдинги IV аср грек маданиятининг олтин даври ҳисобланса, Аристотель — ўша даврнинг чўққисидир.

Қадимги муаллифлар ичида энг сермахсули ҳам Аристотелдир. «Метафизика», «Физика», «Жон ҳақида», «Осмон тўғрисида» «Категориялар», «Биринчи ва иккинчи аналитика», «Инсон аъзолари ҳақида», «Этика», «Риторика», «Топика», «Поэтика» каби йирик асарлар унинг қаламига мансуб бўлиб, буларда философиянинг умумий масалалари, мантиқ, психология, иқтисод, физика, геология, тиббиёт, табиатшунослик, фалакиёт,

механика, таълим-тарбия, ахлоқ, ҳуқуқшунослик, давлатшунослик, санъатшунослик каби барча муҳим билимлар баён этилган.

Аристотель Платоннинг «ғоялар дунёси»ни танқид этиши философия тарихида муҳим аҳамиятга эга бўлди. В. И. Ленин таъкидлашича, бу танқид, умуман, диний-идеалистик дунёқарашни фош этишда ва материалистик таълимот вужудга келишида катта роль ўйнади. Аристотелни Шарқда машҳур қилган нарсa унинг қомусий ақли, умумий категориялар ҳақидаги таълимоти, метафизикаси, логикаси (у логика билимларини системага солиб, фан сифатида асослаб берди), натурфилософияси (табiiй-илмiiй билимлар) бўлди.

Шундай қилиб, қадимги Грециянинг табiiй-илмiiй ва фалсафiiй мероси Шарқ Уйғониш маданиятининг муҳим ғоявий манбаи бўлиб хизмат қилди. Гиппократ, Пифагор, Птоломей, Эвклид, Гален, Сократ, Платон, Аристотель каби қадимги грек олимларининг таълимотлари ўрта аср даврида маданий уйғониш ва эркин фикр ривожини учун озук берди. Лекин Шарқ мутафаккирлари уларнинг таълимотларини қандай бўлса шундайлигича, кўр-кўрона қабул этмадилар, механик равишда такрорламадилар, улар антик меросдан, антик таълимотлардан Шарқ Уйғониш даврининг маданий эҳтиёжлари нуқтаи назаридан фойдаланишга ҳаракат қилдилар.





ртодоксал исломга, каломга қарши кураш жараёнида IX асрда вужудга келган ҳур фикрлилик ва шаклланиб бораётган илғор ижтимоий-фалсафий фикрларнинг ғоявий манбалари сифатида қуйидагиларни кўрсатиш мумкин. Булар: 1) қадимги Шарқ — Ўрта Осиё, Ҳиндистон, Эрон ва Яқин Шарқ мамлакатларининг маданий традициялари, 2) халифаликка ва феодалларга қарши халқ кўзғолонлари ҳамда уларнинг идеологияси, 3) ўша давр табиий-илмий тафаккурининг ютуқлари, 4) қадимги грек табиий-илмий фикри, фалсафаси. Биз бу ғоявий манбалар ҳақида, уларнинг Ўрта ва Яқин Шарқдаги Уйғониш даври маданиятининг шаклланишига муҳим таъсири тўғрисида, қисман бўлса-да, тўхтаб ўтдик. Лекин бу таъсир Шарқдаги турли ғоявий тенденциялар, ҳукмрон ислом идеологияси билан тўқнашиб, қоришиб, фалсафа, ижтимоий-фалсафий фикрлар ривожига ўзига хос оқим ва таълимотларни вужудга келтирди.

Қадимги грек фалсафий мероси ўрта аср, Яқин ва Ўрта Шарқнинг турли ғоявий-фалсафий оқимларининг шаклланиши ва ривожланишига анча кучли таъсир кўрсатди. Бу таъсир халифаликдаги фалсафий фикрнинг вужудга келиши ва тараққий топиши даврида айниқса кучли бўлди. Бу фалсафий фикр шарқ халқлари фалсафий меросининг барча қимматли элементларини ўзига сингдирган эди. Шарқ халқларининг маданий меросини камситувчи буржуа авторлари ўрта аср Ўрта ва Яқин Шарқ фалсафасини грек фалсафий ғояларига бутунлай

қарама-қарши деб ҳисоблайдилар ва уни илмийликдан узоқ деб исботлашга ҳаракат қиладилар.

Марксистик фан бундай қарашларни инкор этиб, Яқин ва Урта Шарқда ижтимоий-фалсафий фикрнинг тараққиёти турли халқлар маданиятларининг ўзаро таъсири, шу жумладан антик даврнинг фалсафий меросидан фойдаланиш йўли билан борганлигини таъкидлайди. Бу йўл Ғарб Уйғониш даври учун ҳам характерлидир. Грек фалсафий фикри, шубҳасиз, антик фалсафанинг юксак ютуғи эди. Чунки у антик даврнинг энг қимматли натижаларини ўзига сингдирган эди.

Урта аср шарқ фалсафаси ва Европа фалсафаси оқимлари қадимги грек фалсафасининг бой хазинасидан ўзи учун зарур бўлган, грек-рим антик даврдан ўзига хос ижтимоий-иқтисодий, сиёсий ва маданий тараққиёт билан мутлақ фарқ қилган янги даврнинг гоё ва талабларини ифодалашга имкон берган барча гоё, ютуқ, таълимотларни ўзлаштирдилар.

Урта ва Яқин Шарқ фалсафий фикри тараққиётининг дастлабки даврида исломнинг диний идеологияси билан бир қаторда неоплатонизмнинг таъсири анча сезиларли бўлди. Урта асрда математик билимларнинг кучайиши билан пифагор ва неопифагоризм таълимоти билан шуғулланиш (айрим муътазиллийлар ва «Ихвон ас сафо»чилар) бошланди. Сон символикасини абсолютлаштирган пифагоризм очиқдан-очиқ мистикага айланди. Шунга қарамай, бу даврда у билан шуғулланиш борлиқнинг барча муаммоларини ҳал қилиб беришни даъво қилган ортодоксал ислом обрўсига бўлган ишончнинг сусайганидан, бўшашганидан далолат беради.

Антик фалсафий мерос анча маълум бўлиб қолган даврда Ғарбий Европада ҳам пифагоризмнинг қайта туғилганлиги ва маълум даражада ёйилганлиги кўзга ташланади, лекин грек-рим маданиятининг сўнгги даврида халифалик фалсафий фикри тараққиётида анча кенг тарқалган фалсафий оқим неоплатонизмнинг, шунингдек Аристотель (Шарқда Арасту ёки Арас-тутолис) ва унинг издошларининг таълимоти — перипатетизмнинг таъсири аста-секин кучая борди. Урта аср Шарқида сўфизм ва исмоилизмнинг назарий билиш асослари неоплатонизмнинг энг кучли таъсирига учрадилар. Кўпчилик муътазиллийлар, шунингдек «Ихвон ас сафо»чилар неоплатонизм космогониясининг кучли таъсири остида бўлдилар. Неоплатончиларнинг эманация тўғрисидаги таълимоти билан шуғулланиш умуман қарийб барча Урта ва Яқин Шарқ

философларига, жумладан Шарқ перипатетизм вакилларига ҳам характерлидир.

VII—IX асрларда Яқин Шарқда Аристотелнинг деярли барча асарлари араб тилларига таржима қилинган ва уларга шарҳлар ёзилган, унинг кўпгина ғоялари қабул қилинган эди. Уйғониш даври Шарқида Аристотелнинг обрўси шунчалик баланд эдики, муҳим табиий-илмий ва фалсафий масалалар устида гап борар экан, албатта, Аристотель тилга олинар эди. Хатто номаълум асарлар ҳам уники деб ҳисобланар эди. Аристотелнинг асарлари билан танишмай, унинг ғояларини билмай туриб фалсафани ўрганиш ва, умуман, дунёвий маълумотга эга бўлишни тасаввур этиш мумкин эмас эди. Кўпчилик философлар (Ал Киндий, Ал Форобий ва бошқалар) Стагиритнинг меросини мунтазам ва изчил ўрганишга махсус рисолалар бағишлаганлар.

Аристотель ҳақиқатнинг ифодачиси ҳисобланар эди. Шарқ Уйғониш даври философлари кўпинча ўзларининг ҳур ва материалистик ғояларини баён қилишда унинг кенг ва шубҳасиз нуфуздан фойдаланар эдилар. В. И. Ленин «Философия дафтарлари»да таъкидлаганидек, Аристотелга идеализм билан материализм ўртасида иккиланиш характерли бўлгани ҳолда, у натурфилософияда кўпинча материалист ва материализмга жуда яқинлашиб келарди. Бундан ташқари, Аристотель идеализми табиатни ўрганиш ва табиий-илмий фикрни ривожлантиришда платонизмга қараганда катта имкониятларга эга эди. Аристотель таълимотича, худо яратувчи эмас, балки ҳаракатнинг биринчи сабабчиси эди. У — табиатга ва бу дунё ишларига аралашмай, табиатдан ташқарида, томошабин сифатида мавжуддир. Бу деистик тенденциялар табиатшуносликнинг мустақил ривожланиши, унинг ютуқларини фалсафий умумлаштириш учун кенг имкониятлар берар эди.

О. В. Трахтенберг ўрта аср аристотелизмни қуйидагича таърифлайди: «Араб маданияти учун характерли бўлган табиатни ўрганишга интилиш аристотелизмнинг айти материалистик томонини қабул қилишга олиб келар эди. Бу материалистик томон пировардида озми-кўпми, очиқдан-очиқ атеистик хулосаларга олиб келди».¹

¹ О. В. Трахтенберг, Очерки по истории западноевропейской средневековой философии, М., Госполитиздат, 1957, 57-бет.

Юқорида таъкидланганидек, буржуа шарқшунослари ва фалсафа тарихчилари ўрта аср Шарқи философлари, жумладан Флоробий Аристотель билан Платон таълимотини келиштиришга, уйғунлаштиришга интиланлар, деб ҳисоблайдилар. Аристотелизмни Платон ва неоплатончиларнинг таълимоти билан «уйғунлаштириш»га интилиш — философларнинг субъектив майллари билан эмас, балки уларгача етиб келган грек фалсафий меросининг характери билан боғлиқ эди.

Шарқ Уйғониш даври философлари билан Аристотелни ижтимоий-фалсафий ва табиий-илмий фикр тараққиётининг ўн асрдан кўпроқ даври, қулдорлик жамиятининг емирилиши ва янги, феодал тузумга ўтишдан иборат бўлган бутун бир даври ажратиб туради. Шу билан бирга, бу жараён ижтимоий ҳаётнинг барча соҳаларида, жумладан идеология соҳасида кескин қурашлар билан характерланар эди. Эрамининг бошларида энг кенг тарқалган ғоявий-фалсафий оқим-неоплатонизмдир. Бу оқим Рим ва Византия империясининг ғоявий ҳаётида қарийб беш асрдан кўпроқ, араб халифалиги вужудга келгунга қадар ҳукмронлик қилди. Неоплатончилар Аристотелнинг ғояларини ўзларича қайта ишлаган эдилар. Шунинг учун V—VI асрларда Стагиритнинг ўзи билан эмас, балки кўпроқ неоплатончилар тадқиқидаги Аристотель билан танишиш мумкин эди. Неоплатончилар Аристотелнинг асарларига кўплаб шарҳ, талқинлар ёздилар, уларни кўпчиликка тушунарли тилда баён қилдилар. Бу адабиётларнинг ҳаммаси кенг шухрат қозонди. Шунинг учун ҳам кўпчилик соф неоплатоник асарлар Аристотелники деб кўрсатилганлиги ажабланарли эмас. Лекин унинг ғоялари фақат неоплатончилар талқинидагина етиб келмади. Бу ғоялар Платон, Пифагор, Плотин ва бошқа философларнинг таълимотлари билан шундай қориштириб юборилдики, натижада, бу ғояларнинг кимники эканлигини билиш қийин бўлиб қолди. Шундай қилиб, турли фалсафий оқимлардан иборат аралаш-қуралаш оқим вужудга келди. Масалан, Шарқ мутафаккирлари араб тилига таржима қилган ва Аристотелга нисбат берилган «Теология» ва «Сабаблар ҳақидаги китоб» кейинги тадқиқотлар натижасида «Теология», Плотиннинг «Эннеид» 4 ва 6 китобларидан парча, «Сабаблар ҳақидаги китоб» эса V асрда яшаган ўрта аср мутафаккири Пётр Ивернинг қаламига мансуб экани маълум бўлди. Узоқ вақтгача автори номаълум бўлиб келган ва Проклнинг «Теология элементлари» асарининг манбаи бўлган бу китоб VIII—IX асрларда араб тилига таржима

қилинган ва Аристотелга нисбат берилган эди. Шундай қилиб, бу давр маданий ҳаётида ҳақиқий Аристотель эмас, балки сохта Аристотель ҳукм суриб келарди. Эмпидокл, Пифагор, Платон, Плотин ва бошқалар ҳақида ҳам худди шундай ҳодиса юз берган эди. Бироқ вақт ўтиши билан Аристотелнинг ғоялари аста-секин ўзгаларнинг фикридан тозаланиб, унинг материалистик томонлари ривожлантирилди. Греклар орасидаги энг универсал ақл эгаси бўлган Аристотель ўрта аср Шарқида аста-секин илм ва прогресснинг, донишмандлик ва адолатнинг байроғига айланади, унинг номи рамзий маъно касб этади. Шарқ аристотелизми тушунчаси шунчаки Аристотелнинг ўзининг фалсафий системаси ёки таълимотинигина эмас, балки натурфилософия билан мустаҳкам боғланган рационализмни, у орқали эса ўрта аср материализмини, яъни ўрта аср идеологиясига хос бўлган турли мистик-теологик тасаввурлар қобиғида кучли ифодаланган материалистик тенденцияни ҳам ифодалайди.

Материализм ва атеизмни янада ривожлантириш учун ўзида катта имкониятларга эга бўлган деистик ва пантеистик тасаввурлар ўрта аср шароитида улкан прогрессив роль ўйнади. Черков, жаҳолат ва диний ақидаларнинг аёвсиз душмани бўлган Вольтернинг деист эканлигини, Жордано Бруно ва Спиноза ўзларининг материалистик ғояларини пантеизм шаклида баён қилганликларини эслатиб ўтишнинг ўзи кифоя.

Пантеистик ва деистик тасаввурлар ўз илдизлари билан қадимги Яқин ва Ўрта Шарқ — Ҳиндистон, Ўрта Осиё, Эрон, Миср халқларининг ғоявий-фалсафий қарашларига (буддизм, зароастризм ва бошқалар) бориб тақалади. Буни К. Маркс ҳам таъкидлаб, Ўрта аср Яқин ва ўрта Шарқ фалсафаси ҳақида бундай деб кўрсатган эди: ҳинд пантеизми ва форс дуализмидан вужудга келган фалсафа Муҳаммад динининг барча соҳаларига кириб борди, исломдан Италия ва провансаль мазҳабларига ўтди, уларда бидъатга тақлид этиш ва диний урушларга (салб юришларига) сабаб бўлди¹.

Худо ва борлик, табиат, материянинг бирлиги ҳақидаги таълимот бўлган пантеизм худо ва материяни бир-бирига қарама-қарши қўювчи, биринчисини иккинчисидан абсолют устун қўювчи исломнинг ақидаларига нисбатан прогрессив ҳодиса

¹ Қаралсин: Архив Маркса и Энгельса, Избранные произведения, т. V., М., 1938, 218—219-бетлар.

эди. Ҳурта аср Шарқидаги вужудийўн номи билан машҳур бўлган пантеизм Яқин ва Ҳурта Шарқ Уйғониш даври ҳаётида кенг тарқалиб, ўша даврда табиий-илмий ва материалистик фикрни ифодалашнинг муҳим шакли бўлиб хизмат қилди.

Ҳурта аср пантеистик таълимотининг шаклланишида ўша даврда кенг тарқалган оқим неоплатонизмдир. Асосчиси Плотин (204—269) бўлган неоплатонизм асримизнинг бошларида антик қулдорлик жамияти чуқур кризисининг ифодаси сифатида вужудга келди. Неоплатонизм ўз тараққиётида уч босқични — александрия (Плотин), сурия (Ямблих) ва афина (Прокл) даврини босиб ўтди. Плотин таълимотига кўра, олам худодан эманация (зуҳд) бўлиш натижасида вужудга келади. Абсолют бирлик, ҳаммани бирлаштирувчи илоҳиёт қуёшдан нур тарқалганидек, ўзидан руҳ ажратиб чиқаради, бу руҳ эса, ўз навбатида, «дунё» руҳини туғдиради. Эманацияда бошланғич манба илоҳиёт, сўнишнинг сўнгги босқичи материя бўлиб, Плотин уни «ёвузлик», «номавжуд», «жаҳолат» деб характерлайди. Бинобарин, илоҳий мавжудотдан ажралиб чиққан нур уч босқич — руҳ, жон, материяни яратиб, сусайиб боради.

Плотин ўз «Этикаси»да инсоннинг худо даражасига юксалиш йўлини, яъни инсонга ўзини ва атрофдагиларни унутиб, ақлини йўқотиб, завқланиш жазавасига тушишини, экстаз ҳолатида худо билан тўла бирлашишга интилишини тасвирлайди. Бундай «муқаддас» ҳолатларда инсон худо билан бирлашади. Неоплатонизмнинг сўнгги, йирик вакили Прокл (410—485) худони биринчи сабаб деб талқин қилади ва оламнинг худодан ривожланишини умумийдан хусусийга, оддийдан мураккабга, номукаммалдан мукаммалга ўтиш шаклида талқин этади.

V асрда неоплатончи Пётр Ивер Проклнинг асосий асари — «Теология элементлари»ни қисқартириб, уни қайта ишлаб, «Сабаблар ҳақидаги китоб»ни ёзди. «Сабаблар ҳақидаги китоб»да худо билан оламнинг бирлиги тўғрисидаги таълимот олға сурилган эди. Юқорида айтиб ўтилганидек, бу асар VIII—IX асрларда араб тилига таржима қилинди. У IX аср Европа мутафаккири Иоанна Скот Эриугеннинг «Табиатнинг бўлиниши ҳақида»ги асарига катта таъсир кўрсатди. Асар пантеистик мотивларга эга бўлиб, черков томонидан бидъат сифатида қораланган эди. Эриугеннинг асари XII—XIII асрларда неоплатончи материалистлар, хусусан Амальрико Бенский

ва Давид Динанталар дунёқарашининг шаклланишида муҳим роль ўйнади. Уларнинг таълимоти ҳам черков томонидан тақиқланган эди.

Неоплатонизм аслида идеалистик ва чуқур мистик таълимотдир, лекин муайян эволюция жараёнида, Ўрта аср шароитида, у асосан, Аристотель натурфилософияси элементларининг кучайиши ҳисобига пантеистик таълимотларнинг муҳим манбаи бўлиб қолди. К. Маркснинг таърифича, неоплатонизм Стоик, Эпикур ва Скептиклар таълимотини Платон ва Аристотель фалсафасининг мазмуни билан фантастик тарзда қўшишдан бошқа нарса эмас¹.

Мелоднинг бошларида реакцион-идеалистик таълимот сифатида вужудга келган неоплатонизмнинг эманация назарияси ўз эволюцияси жараёнида Уйғониш даврида табиатни ўрганишга бўлган қизиқишнинг кучайиши ҳамда табиатшуносликнинг қисман ривожланиши таъсирида бошқача маъно касб этди. Эманация воситасида худони материя билан бирлаштириш ғояси янгича талқин ола бошлайди. Бу эса дунёвий билимлар ва материалистик ғояларнинг ривожланишига имкон беради. Бунга яна шу нарса ёрдам бердики, ўша даврда неоплатонизмнинг аристотелча элементлари биринчи ўринга қўйилди, аристотелчиларнинг асарлари қунт билан ўрганилди.

Неоплатонизмнинг эманация концепциясидан фойдаланиш христиан, яҳудий ва мусулмон динларининг асосий ақидаси — худонинг табиатдан абсолют узоқлиги ғоясидан озми-кўпми изчил чекинишга олиб келди. Бу ақидага кўра, худо табиатдан абсолют устун турувчи шахс сифатида талқин этиларди. Табиат ўз-ўзича ҳеч қандай қонуниятларга эга эмас, худо қандай хоҳласа, шундай яшайди. У нимани истаса, шуни қилади; хоҳласа яратади, хоҳласа емириб ташлайди. Оламда худонинг ягона иродасигина ҳукмронлик қилади. Эманацион назариянинг қўлланиши туфайли худо тўғрисидаги бундай тасаввурга чек қўйилди. Шарқда ҳам, Ғарбда ҳам прогрессив фикрларни, баъзида ҳатто ҳур фикрлик ва атеистик ғояларни ифодалаш воситаси бўлиб хизмат қилган² пантеизмда худо ва олам — табиат бир бутун бўлиб қўшилиб кетди. Реал дунё, табиат, материя катта аҳамият касб этди, худо табиий нарсалар билан зарур алоқага киритилди. Илгари худога нисбат бе-

¹ Қаралсин: К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3. 129-бет.

² Қаралсин: К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 7., 370-бет.

риладиган фазилатларнинг ҳаммаси энди табиатнинг атрибут, деб эълон қилинди. Уйғониш даври пантеизмида табиат, материянинг обрўйини кўтаришга бўлган интилишни кўрамыз. Инсон «яралганлик», «ижод этилганлик»дан, яратувчи даражасига кўтарилди. Неоплатонизм томонидан худога «яхшиликка» қарама-қарши «ёвузлик» сифатида талқин қилинадиган материя, табиат энди яхшилик, эзгулик манбаига айланади.

Бошқа томондан, пантеистик қарашлар руҳни танга, руҳийни моддийга қарама-қарши қўйишга аста-секин барҳам бериш имконини олға сурди. Лекин пантеистик назариялар бир хилда материалистик ва атеистик хулосаларга олиб келавермас эди. Бу унда натурфилософик ва мистик-теологик элементлар қайси даражада ифодаланишига, характерига, у ёки бу қисмининг кўп-озлигига, аристотелизмнинг таъсирига ва ҳоказоларга боғлиқ эди. Булар эса пировардида тарихий шаронглар ва маданий эҳтиёжлар билан белгиланади. Шунинг учун бу давр шарқ фалсафасида, неоплатонизм ғоялари таъсирининг ҳамда пантеистик таълимотлар тараққиётининг ўзида бир неча хил кўриниш, босқич ёки йўналиш бор деб кўрсатиш мумкин.

Неоплатонизмнинг ўрта аср фалсафий фикрига таъсирини уч йўналишда олиб қараш мумкин: сўфизм — унинг теософиясида неоплатонизм ғоялари ўзининг чуқур ифодасини топган; «Ихвон ас сафо» фалсафаси — унда неоплатонизм перипатетизм фалсафасининг ташқи формаларида майдонга чиқди; сўнггиси — неоплатоник қобиқда кўринувчи аристотелизм фалсафаси. «Аристотелизм», «перипатетизм» ва «неоплатонизм» терминлари ўрта аср ғоявий-фалсафий таълимотлари руҳини тахминий белгилаш учун қўлланилиши эътиборга олинса, у ҳолда бундай характеристика ўша даврда натурфилософик, материалистик ғояларнинг юксалиб бораётган ролини ўрганиш нуқтаи назаридан диққатга сазовордир. Чунончи, сўфизм учун умуман дунё ҳақида пантеистик тасаввур юритиш характерлидир, лекин унда асосий эътибор инсонни худога бахш этишга, инсон ва олонинг бирлашувига эътибор берилиб, реал дунёга, натурфилософияга кам аҳамият берилади.

Эманация ғояси шарқ аристотелчиларига (Ал Киндий, Форобий, Ибн Сино, Ибн Рушд ва бошқаларга) ҳам муайян даражада таъсир кўрсатган. Уларнинг диққат марказида материя, табиат, инсон ҳақидаги таълимот турарди. Кейинги философлар

ва табиатшунослар бу ғоядан ўз мақсадлари учун, ундан ўзларининг материалистик ва атеистик қарашларини ифода этиш учун фойдаландилар.

Шундай қилиб, Яқин ва Ўрта Шарқда XIX асрга қадар анча кенг тарқалган пантеизм заминидан бир неча йўналиш вужудга келди ва улардан турли социал табақалар манфаатлари йўлида фойдаланилди. Атеистик фикрлар билан бирга, пантеизм ўзида реакцион-мистик қарашларни ривожлантириш учун ҳам кенг имкониятларга эга эди, чунки унда материянинг худодан аста-секин, босқичма-босқич ажралиб чиқишидан (эманациясидан) ташқари экстаз ҳақидаги таълимот, яъни унинг ёрдамида инсонни худо билан бирлаштириш имкониятига эришиладиган таълимот ҳам мавжуд эди. Бу ғоя ўзининг бундан кейинги тараққиётида, пантеизмнинг рационал моменти материя ҳақидаги таълимотни иккинчи даражага суриб, субъектив факторнинг ролини ҳаддан ташқари ошириб юборишга олиб келди.

Пантеизм ичида кейинчалик икки қарама-қарши оқимни, бир томондан — табиатни ўрганишга ва у орқали материализмга; иккинчи томондан — спиритуализм, ўта кетган мистика ва субъективизмга олиб келган икки йўналишни кўриш мумкин. Лекин бу тенденциялар кескин ифодаланган чегарага эга бўлмай, балки бир-бири билан узвий қўшилиб кетган бўлиб, айрим ҳолларда бир-биридан ажралмаган ҳолда намоён бўлар эди. Пантеизмнинг «сўл» ва «ўнг» қанотларидаги бундай тебранишлар (зотан турли даражада бўлса-да) кўпчилик, ҳатто энг прогрессив мутафаккирлар ижодида ҳам сезиларли даражада ўз ифодасини топди.

Пантеистик тасаввурлар, айниқса сўфизм турли, ниҳоятда мураккаб шаклларда ифодаланди. Сўфизмнинг ниҳоятда қарама-қарши фикрларга имкон бериши ва ғоявий бир бутун эмаслиги туфайли ҳам реакцион мутафаккирлар (Ғаззолий, Яссавий ва бошқалар), ҳам прогрессив мутафаккирлар (Жомий, Бедил, Машраб ва бошқалар) унинг ниқоби остида майдонга чиқдилар, ундан кенг фойдаландилар. Пантеистик тасаввурлар худо, унинг абадийлиги ҳақида, экстаз ҳақидагина эмас, балки дунёнинг абадийлиги, табиатни ўрганиш, ақлнинг аҳамияти, инсон меҳнатининг роли ва бошқалар ҳақида ҳам эркин фикр юритиш имконини берар эди. Бироқ феодал Шарқ шароитида пантеизм Европа мамлакатларида табиатшунослик, техника ва янги буржуа муносабатлари таъсири остида

пантеизм эришган материалистик хулосаларга олиб кела олмади.

Шундай қилиб, ўрта аср фалсафасида учта асосий оқимни ажратиб кўрсатиш мумкин: 1) ортодоксал ислом ва унинг схоластик теософияси Калом — бу халифаликда ҳукмрон оқим бўлиб, унинг манфаатларини ҳимоя қилар эди, 2) турли кўри-нишдаги пантеистик таълимотларни ўзига сингдирган неоплатонистик тенденциялар. Неоплатонизм сўфизмда ўзининг энг ёрқин ифодасини топган бўлиб, у турли соҳада табақа ва гуруҳларнинг қарашларини акс эттирар эди. Кейинроқ, Ғаззолий сўфизмнинг мистик элементларини ортодоксал исломнинг таълимотига қўшиб юборди, бироқ оддий сўфийлар халқ оммаси орзу-умидларининг ифодачиси бўлиб қолавердилар ва илгаригидек ортодоксал исломга оппозицияда турдилар, 3) прогрессив гуруҳларнинг интилишларини ифодалаган, табиатни ўрганишни, табиатшуносликни ривожлантиришни, ҳур фикрлиликни, ҳамма ҳодисаларга ақл билан ёндошишни ёқлаб чиққан — аристотелизмдир. Бироқ аристотелизм неоплатонизмнинг элементлари билан қўшилиб кетган ва уларнинг таъсиридан бутунлай халос бўлмаган эди. Прогрессив аристотелчи философлар Форобий, Ибн Сино, Ибн Бажжа, Ибн Рушд ва бошқалар неоплатонизмнинг пантеистик хулосаларидан ўзларининг натурфилософик ва материалистик ғояларини баён этиш учун фойдаландилар. Бунда Аристотелнинг табиатдан ташқарида бўлган биринчи сабаб ва материянинг мустақил ривожланиши ҳақидаги деистик тенденциялари эманацион назария нуқтаи назаридан қайта кўриб чиқилган эди. Оқибатда, пантеизмнинг «сўл» шакли, яъни натурфилософик билимлар ва дунёни деистик тушуниш билан суғорилган пантеизм вужудга келди.

Пантеизмнинг бу шаклини шартли равишда натуралистик пантеизм деб аташ мумкин. Унинг асосчиларидан ва кўзга кўринган вакилларида Ал Киндий ва айниқса Форобий бўлиб, уларнинг йўлини Ибн Сино, Ибн Бажжа, Ибн Рушд ва бошқалар давом эттирдилар. Европа Уйғониш даври ва буржуа муносабатлари ривожланиши даврида пантеизм мазкур шаклининг тараққиёти Спиноза материализми билан тугалланди. Ана шу натуралистик пантеизм пировардида XVIII аср француз материализмини тайёрлади.

Ўрта аср Шарқи учун характерли бўлган пантеизмнинг (вужудийўннинг) атеизм, материализм (даҳрийўн) билан

боғлиқ бўлган, унга олиб борувчи уч нуқтасини кўрсатиб ўтиш мумкин: 1) руҳ(жон)нинг материядан, тандан ташқари яшаши мумкин эмаслиги ва ҳар қандай борлиқ моддий асосга эга эканлиги тўғрисидаги таълимот, 2) худо ва дунёнинг бирлиги, худо мустақил дунёдан ташқарида яшай олмаслиги, 3) инсон шахсининг мустақил мавжудлиги ҳамда инсон руҳининг борлиқдан ташқарида яшай олмаслиги. Инсон ўлгандан кейин, у борлиққа қўшилиб кетади, руҳнинг абадийлиги борлиқнинг абадийлигини, йўқ бўлиб кетмаслигини билдиради.

Шундай қилиб, Уйғониш даврида прогрессив роль ўйнаган ҳамда ундан кейинги материалистик ва атеистик ғояларнинг тараққиётига замин тайёрлаган мустақил ва ягона фалсафий система вужудга келди.

Яқин ва Ўрта Шарқ халқларининг турли табиий-илмий ва прогрессив фалсафий ғоялари, аристотелизм, неоплатонизм ва қадимги Грециянинг табиий-илмий фикрлари асосида вужудга келган бу системада натурфилософик ва материалистик тенденциялар идеалистик, баъзида мистик ғоялар билан ажиб бир тарзда қўшилиб кетган эди. Ф. Энгельс идеалистларнинг системаси руҳ ва материянинг қарама-қаршичилигини пантеистик тарзда келиштиришга интилиб, тобора кўпроқ материалистик мазмун билан бойиб борди¹ деб ёзар экан, у ўрта асрнинг ана шундай фалсафий оқимларини кўзда тутган эди.

¹ Қаралсин: *К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные произведения*, т. II, М., Огиз, 1955, 352-бет.





арқ Уйғониш даврининг буюк олими, ўз даври илғор фалсафий фикрининг асосий принципларини ўз ижодида акс эттирган мутафаккир Абу Наср Форобийдир. Биз Форобий дунёқарашида Шарқ Уйғониш даврининг маънавий интилишлари, ижтимоий-фалсафий прогрессининг ютуқлари ёрқин ифодаланганини кўрамиз.

Форобийнинг ҳаёт йўли ҳақида аниқ бир маълумот йўқ. Унинг ҳақида қадимги мусулмон авторлари китобларида баъзи бир маълумотларгина сақланиб қолган, холос. Бу маълумотлар ҳам қисқа бўлиб, кўп ҳолларда бир-бирига зиддир. Ғарбий Европа буржуа фани биографик маълумотларни қисман системалаштирганини ҳисобга олмаганда, Форобийнинг илмий биографиясини яратиш йўлида деярли ҳеч қандай иш қилмади. Кейинги йилларда БАҲ, Сурия ва Эронда нашр этилган айрим ишларнинг авторлари Форобийнинг ҳаёт йўлини баён қилишга уринсалар-да, улар ҳам илк мусулмон муаллифлари асарларидаги маълумотлардан нарига ўтмадилар.

Бошқа тарихий шахслар каби Форобий тўғрисида ҳам турли тарихий манбаларда афсонадан иборат маълумотлар кўп-лаб учрайди. Е. Э. Бертельснинг таъбирича, ана шу маълумотлар туфайли бу мутафаккирнинг ҳам «афсонавий биографияси» вужудга келган. Эндиликда вазифа — унинг ҳақиқий илмий биографиясини яратишдан иборат.

Абу Наср Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Узлуғ ибн Тархон Форобий 872—873 йилларда (260 ҳижрий йилида) Арис

суви Сирдарёга қуйиладиган ердаги Ғороб деган жойда туғилган. XIII—XIV аср тарихчилари гувоҳлик беришича, Ғороб Шошнинг (Тошкентнинг) шимолроғида жойлашган. Шунингдек, манбаларда Ғороб яқинидаги Суткант шаҳри ҳақида ҳам маълумотлар учрайди.

Мусулмон манбаларининг баъзисида Ғоробий Восижда туғилган дейилса, бошқаларида — Қадарлик дейилади. Манбаларда Ғоробий бобосининг номи — Узлуғ, отаси қамоқхона соқчиси бўлгани кўрсатилади. Турк манбаларидан бирида айтилишича, Ғоробий номи — у туғилган ернинг номидир. Ғоробийни «Абу Наср» ҳам деб аташган. Ғоробийнинг ери туркий қабиладан келиб чиққанини таъкидлаш учун унинг номига кўпинча «ат туркий» деб ҳам қўшиб айтилган.

Ислом дини IX асрда Ғороб вилояти жойлашган Сирдарё қирғоқларигача тарқалган бўлиб, бу жой янги дин таъсири доирасининг тахминан чегараси эди. Ғоробдан шимолда ҳали мусулмон динини қабул қилмаган кўчманчи туркий халқлар яшаганлар. Шу билан бирга, бу жойлар араб ҳукмдорларининг, аниқроғи, халифалик ноиблари сомонийларнинг шимолӣй чегаралари бўлиб, уларнинг ҳокимияти тобора кучайиб борган эди. Тез орада халифаликдан ажралган мустақил феодал давлат — сомонийлар давлати вужудга келди. Сомонийларнинг маркази Бухоро шаҳри эди.

Сирдарё қирғоғида яшовчи туркий қабилалар, жумладан Ғоробда яшайдиган аҳоли, асосан, қарлиқлар ва ўғизлардан иборат эди. Бу халқларга сомонийлар давлатининг шимолӣй чегараларини кўчманчи туркий қабилалар ҳужумларидан ҳимоя қилиш топширилган эди.

Араб географларининг маълумотларига қараганда, Восижда ислом динини ўрнатиш 839—840 йилларга тўғри келади. Е. Э. Бертельс Ғоробийнинг «бобоси мусулмон бўлмаган, ислом динини унинг отаси қабул қилган бўлса керак» деган фикрни айтади.

Шундай қилиб, Ғоробий туркий қабилалардан, аниқроғи қарлиқлар ёки ўғизлар қабиласидан, яъни туркистонлик қадимги ўзбеклар ичидан чиққан ҳарбий хизматчи оиласида дунёга келди. Узлуғ ва Тархон исмлари қадимги ўзбекларда учрайди. Тарихий маълумотларга кўра, исломга қадар ери туркий қабилалар орасида монӣй таълимоти кенг тарқалган эди. Ғороб ва унинг юқорисида жойлашган ерларда исломга

қадар христиан дини мавжуд бўлган. Таласда ҳатто черков ҳам бўлиб, кейинчалик у масжидга айлантирилган.

Мовароуннаҳр территориясида Фороб номи билан яна иккита қишлоқ бўлган: биринчиси — ҳозирги Чоржўйнинг рўпарасида, Амударёнинг қарама-қарши қирғоғида (Фороб ёки Фарёб), бошқаси Самарқанд атрофларида жойлашган. Шунинг учун баъзи манбаларда Абу Насрнинг туғилган жойиганисбатан чалкашликлар мавжуд. Бироқ кўпчилик ишончли маълумотлар унинг ватани Сирдарё ёқасидаги Фороб эканлигидан далолат беради.

Абу Наср бошланғич маълумотни ўз юртида олди. Маълумки, Форобий Бағдодга келгунга қадар араб тилини билмаган. У, афтидан, олдин туркий ёки сўғд тилида ўқиган. Қадимги бир манбада ёзлишича, Мовароуннаҳрда болаларни беш ёшидан бошлабоқ турли ҳунар ва илмларга ўргата бошлаганлар.

Тарихий маълумотларга кўра, Фаргона ва Шош турклари қадимги ўзбекларнинг арабларга қарши қўзғолонларида актив иштирок этганлар. Утрор ҳокими Маъмун душмани ва халифаликка қарши оппозицияда бўлгани ҳақида маълумотлар бор. Ишончли далилларга кўра озодлик учун кураш руҳи Форобий даврида ҳам анча кучли бўлган. Бу, шубҳасиз, бўлажак олим дунёқарашининг шаклланишига муайян даражада таъсир кўрсатган.

Форобий яшаган ва ижод этган даврда Урта Осиё узоқ давом этган босқинчилик урушларидан кейин арабларга бўйсундирилган ва халифалик таркибига кирган эди. Араб халифалигининг йирик маданий маркази Бағдод бўлиб, бу ерга босиб олинган мамлакатлардан моддий бойликлар олиб келинар эди. Бағдод, Тигр ва Евфрат ҳавзасидаги шаҳарлар, жумладан Басра ва Харрон янги араб тилидаги маданиятнинг табиий-илмий тафаккур ҳамда ижтимоий-фалсафий таълимотлар ривожланишининг марказларидан бўлиб қолди. Бу ерларга халифаликнинг турли томонларидан илмга ташна кишилар келар эдилар. Форобий ҳам ўз маълумотини ошириш учун Бағдодга қараб йўл олди.

Форобий Урта Осиёдан чиқиб кетгунга қадар Шош ва Самарқандда бўлганлиги ва бир оз вақт сомонийларнинг бўлғуси маркази Бухорода ўқиб ишлаганлиги ҳақида адабиётларда маълумотлар учрайди. Бағдодга бора туриб, у Эроннинг кўпгина шаҳарларида — Исфаҳон, Ҳамадон, Рей (Теҳрон) ва

бошқа шаҳарларда бўлган. Форобий қачон саёҳатга чиққани ва қачон Бағдодга келгани маълум эмас. Айрим манбаларда у Бағдодга Муқтадир халифа даврида (908—932) келган деган маълумот бор.

В. В. Бартольд IX—X асрларда илмий ишлар бир қадар Тигр ва Евфрат ҳавзасида — қадимги маданий марказ Басра ва Харронда тўпланган эди, деб кўрсатади. Бу ерларга грек фани Антиохиядан, кейин халифаликнинг маркази Бағдодга ўтди. Бағдод мусулмон дунёсининг турли ўлкаларидан, хусусан Эрон ва Урта Осиёдан келган кўплаб адабиётчи ва олимларни ўзига жалб этган. 762 йилда асос солинган Бағдод ҳокимияти, савдо йўллари ва бойликларнинг марказигина бўлиб қолмай, балки бутун халифаликнинг маданий ҳаёти ва илмий тафаккурнинг муҳим марказларидан бирига айланган ҳам эди. Халифаликда маданият ва фаннинг ривожланишида Эрон ва Урта Осиёдан келган олимлар актив иштирок этдилар. Бағдодда Ал Хоразмий, Фарғоний, Ат Туркий, Баттоний, Ас Сўфий, Абу Машар, Ан Назом, Ар Равандий, Ҳунайн Ибн ва бошқа кўплаб тарихчилар, географлар, филологлар ва шоирлар меҳнат қилганлар, улар ўзларининг илмий тадқиқотлари билан шуҳрат қозонганлар.

Ҳорун ар Рашид, айниқса Маъмун халифалиги даврида фан ва ижодий тафаккурнинг ривожланиши учун анча қулай шароитлар яратилди. Нисбатан сўз эркинлиги ҳукм сурган бу даврда юқори доираларда турли диний маълумотларга қизиқиш кучайди. Саройда турли диндаги вакиллар ўртасида мунозаралар уюштирила бошланди. Е. Э. Бертельснинг кўрсатишича, бундай мунозараларда яҳудийлик, христианлик ва монийликни кескин танқид қилган зардуштик олимлари қатнашганлар.

XI асрнинг ўрталарида Ўрмаздоднинг ўғли Мардон Фаррух томонидан ёзилган «Шубҳани тарқатувчи рисола» номли қизиқарли ёдгорлик сақланиб қолган, бу автор юқорида тилга олинган динларни танқид қилибгина қолмай, балки жуда эҳтиёткорлик билан ҳатто исломга ҳам ҳужум қилган. Ҳокимият тепасига халифа Муқтадир келиши билан ортодоксал суннийлар исломни мустаҳкамлашнинг қатъий йўлини тутди. X асрга келиб бошқа диний эътиқодларгина эмас, балки исломдаги ҳур фикрли кишилар ҳам таъқиб остига олина бошланди. Давлат сиёсатида тобора кўпроқ реакцион руҳонийлар ҳал қилувчи роль ўйнай бошлайди. Лекин, шунга қарамай, шаҳар

ҳаётида илмий анъаналар давом этади. Рухонийлар инсон тафаккурининг ноёб асарларини зарарли деб, уларни аста-секин йўқ қилишига қарамай, Бағдодда кўплаб илмий китобларни топиш мумкин эди. Бу ерда кўплаб турли миллат олимлари ижод этдилар. Форобий Бағдодга келиши билан ўрта аср фани ва тилининг турли соҳаларини ўрганишга киришди. У диний тўсиқлардан қўрқмади, турли диний эътиқод ва фалсафий қарашдаги кишилар билан алоқада бўлди: грек тилини христиан Абу Башар Маттадан (Абу Шерматий Юнусдан), медицина ва логикани христиан врачлари Юханна ибн Хайлон (Жилон) Қуннаидан ўрганди. Улар Харрон шаҳрида яшардилар.

Форобийнинг фалсафа тарихига бағишланган кичик бир рисоласида Юханна ибн Хайлон (Жилон) ва Абу Матта қадимги грек фалсафасини яхши билган кишилар сифатида тилга олинади.

Юханна ибн Хайлон Форобийга Аристотелнинг «Иккинчи аналитика» китобидан (ўша даврда фалсафанинг бунга ўхшаш масалаларини ўрганиш тақиқланган эди), Абу Башар Матта эса (ёки Матта ибн Юнус) унга борлиқнинг шакллари ҳақидаги таълимотдан дарс берган.

Ўша даврда Харрон шаҳри илмий марказлардан бири бўлиб, бу ерда астрономияни ўрганишга қизиқиш айниқса кучайган эди. Харрон қадимги фалакиёт (астрономия) илмининг ватани эди. Кўпчилик астроном олимлар ана шу шаҳардан чиққан эдилар.

Форобий кўпроқ назарий фанлар — математика, мантиқ, назарий тиббиёт, музика назарияси ва бошқалар билан қизиқди. Айни вақтда у табиатшуносликни, ҳуқуқшунослик асосларини, филология, поэтика ва бошқа фанларни ҳам муваффақиятли ўзлаштирди. Форобий тилларни ўрганишга айниқса қизиқди. У араб тили ва унинг грамматикасини Бағдодда ўрганди. Айрим маълумотларга кўра, Форобий форс, грек, сурия ва бошқа кўплаб тилларни ҳам билган. Лекин ҳар бир қулай фурсатда у ўз она тили — турк тилидан фойдаланган. Айрим афсонавий характердаги манбаларда Форобий етмишдан ортиқ тилни билгани айтилади. Манбаларда кўрсатилишича, Форобий бир вақтлар таниқли олим Абу Бакр ибн Сирож билан яқин муносабатда бўлган, ундан астрономияни баён қилиш методини ўрганган ва, ўз навабтида, унга мантиқдан дарс берган.

Форсбий илм билан шуғуллангунга қадар қози бўлгани, кейинчалик ҳақиқатни излашга, дунёвий илмлар — китобхонлика берилиб, қозиликни ташлагани ҳақида манбаларда эслатиб ўтилади. Шунингдек, унинг бу манбаларда қандай қилиб билимга яқинлашганлиги ҳам ҳикоя қилинади. Кунлардан бир кун Форобийнинг яқин кишиларидан бири унга сақлаб қўйиш учун кўп китоб берган. Улар орасида Аристотелнинг бир қанча рисоалари ҳам бўлган. Форобий бўш вақтларида ана шу китобларни ўқий бошлайди. У бу китобларни ўқишга шунчалик берилиб кетадики, ҳатто қозилик вазифасидан воз кечишга мажбур бўлади. Бу ҳол унинг тақдирида ҳал қилувчи роль ўйнайди: у буюк олим — мутафаккир бўлиб етишади.

Илмларни ўрганиш жараёнида Форобий грек донишмандлигига, айниқса ўтмишнинг буюк мутафаккири Аристотелнинг асарларига жуда қизиқиб қолади. Уша даврда Аристотелнинг асосан сурия тилидан (унинг асарлари сурия тилига анча илгари, VI—VII асрлардаёқ таржима қилинган эди) таржима қилинган асарлари жуда кўп эди. Форобий грек мутафаккирларининг асарларини қанчалик қунт ва чидам билан ўрганганлиги ҳақида маълумотлар бор. Ривоятларга кўра, у Аристотелнинг «Рух ҳақида»ги китобини юз марта, «Табиий гармония»сини қирқ марта, «Риторика»сини икки юз марта ўқиган.

Форобий тез орада машҳур олим бўлиб танилди. Унинг фалсафа, математика, логика ва музика соҳасида кенг билимга эга бўлганлиги манбаларда таъкидланади. Форобий ўзининг чуқур билими билан ажралиб турар эди.

Форобий илмий қарашларининг шаклланишида унинг бой маданий анъаналарга қизиқишигина эмас, балки халқ қўзғолонлари ва турли бидъатчилик ҳаракатларининг маркази ҳисобланган мамлакатлар — Ўрта Осиё ва Эронда бўлиши ҳам катта роль ўйнаган, деб айтиш мумкин. Бу ерларда унинг монйлик, маздакизм, шунингдек ҳинд диний-фалсафий системалари билан танишганлиги ҳам аҳтимолдан ҳоли эмас. Бағдодга келиш Форобий ҳаётида катта ўзгариш ясади, энциклопедист олим, йирик философ бўлиб етишди. Бағдодда Форобий илмий ишлар билан жиддий шуғулланди.

X аср бошларида Бағдоднинг сиёсий ва маданий ҳаётида тушқунлик бошланди. Мамлакат жанубида ҳабашлар қўзғолони, Ироқ ва Эронда шиалар ҳаракати, Баҳрайн ва Мисрда



Форобий

исмоилийлар ва карматлар ҳаракати, халифаликдаги турли ўл каларнинг мустақилликка интилиши — булар ҳаммаси аббосийлар пойтахти ҳаётида ўз ифодасини топмай қолмади.

Мутаваккил халифалиги вақтидаёқ маънавий ва сиёсий ҳаётда реакцион руҳонийларнинг роли кучайди. Прогрессив фикр юритувчи кишиларни таъқиб қилиш авж олди. Чунончи 922 йилда Бағдоднинг марказий майдонида Ибн Халлож қатл этилди. Ортодоксал исломдан четга чиққан бошқа кишилар ҳам ўлимга маҳкум этиларди. Ал Муқаффа, Ан Наззом, Ар Равандий, Ар Розий, Ал Киндий ва бошқалар руҳонийлар томонидан бидъат ва ғайри дин деб эълон қилинди ва уларнинг асарлари очикдан-очик майдонда куйдирилди. Форобий таъқибларга чидай олмай, Бағдодни ташлаб кетишга мажбур бўлди.

Форобийнинг Бағдодда яшаган даври халифалардан Ал Мутаддид (829—902), Ал Муқтафий (902—908), Ал Муқтадир (908—932) ҳокимлиги даврига тўғри келади, деб айтиш мумкин. Форобий айрим манбаларда сомонийлар давлатида ҳам бўлган деб кўрсатилади. Форобий ўз ватани Туркистонда бўлганида сомоний Мансур ибн Нухнинг илтимосига биноан ўзининг «Ат таълим ас соний» («Иккинчи таълим») китобини ёзган. Форобийнинг «муаллим ас соний», яъни (Аристотелдан кейин) «иккинчи муаллим» лақаби ана шу воқеа билан боғлиқдир, деб айтилади.

Айтилишича, «Ат таълим ас соний» китоби Исфаҳондаги «Сувон ул ҳикма» кутубхонасида сақланган бўлиб, Ибн Сино бу китобдан фалсафа проблемаларини ўрганган.

Кўпчилик мусулмон манбаларига кўра, Форобий Дамашққа 941 йилда келиб, илмий иш билан шуғулланган ва умрини шу ерда ўтказган. Форобий Дамашқда шаҳар чеккасидаги боғда қоровул бўлиб ишлаб топган пулига шам сотиб олиб, кечалари илмий иш билан шуғулланар эди. Шундай шароитда Форобий 940 йилда бошлаган «Китоб аро аҳл ал мадинат ал фозила» («Фозил шаҳар аҳолиларининг фикрлари») китобини Дамашқда ёзиб тугатади. Тез орада у Халаб (Алеппо) шаҳрига жўнайди. Бу ерда ўша вақтларда Сайфутдавла Ҳамламид (943—967) ҳокимлик қилар эди. Форобий унинг илтифотига сазавор бўлади.

Шу нарсани таъкидлаб ўтиш керакки, Халаб ҳокими босқинчилик урушларигина олиб бормасдан, балки ўша даврнинг маълумотли феодаллари сингари ўзининг пойтахтини маданий

марказлардан бирига айлантиришга ҳам интилган. Ўша даврда Халабда жуда кўп шоир ва олимлар яшарди. Сайфутдавла уларга ҳомийлик қиларди. Сайфутдавла ўз давридаги бошқа ҳамма ҳокимларга қараганда маълум маънода, шубҳасиз, ҳур фикрлилиги билан ажралиб турар эди. Унинг атрофидагилар бошқа жойдагиларга қараганда ортодоксал руҳонийлар догматикасига анча дадил ва анча эркин муносабатда бўла олар эдилар.

Ўша даврнинг кўпчилик илғор кишилари Сайфутдавланинг саройидан бошпана ва паноҳ топдилар. Уларнинг кўпчилиги ҳур фикрлилиги ҳамда турли мазҳабларга мансубликлари билан ажралиб турар эдилар. «Унинг ҳузурида турли мамлакатлардан келган шоирлар бўлиб, улар орасида Абу Фарас, Абул Аббос ан Нами, Абул Фараж ал Вова ал Дамашкий, Абул Фатх Кушажим, Ан Ноши, Ар Раффий, Ар Роҳий, Абдуллоҳ ибн Халавайҳий, Абу Таййиб ал Луғавий, Ал Фарисий ва бошқа кўплаб кишилар бор эди. Уларнинг асосий қисми шиалид мазҳабида эди.

Ислом ақидаларига шубҳа билан қараган ва ҳур фикрлилиги билан танилган машҳур шоир Ал Мутанаббий тўққиз йил Сайфутдавла саройида хизматда бўлган. Тадқиқотчилар унинг Халабдаги ҳаётини энг самарали давр деб ҳисоблайдилар. Машҳур Ал Маарий ҳам Халабда таълим олган ва Мутанаббий поэзиясининг кучли таъсирида бўлган. Афтидан, Мутанаббий ва Форобий маълум даражада бир-бирларини билган бўлсалар керак. Халабда кўплаб таниқли тарихчилар, географлар, адабиётчилар бўлган. Масалан, ўша даврда машҳур бўлган адиб Абу Бакр Хоразмий узоқ Хоразмдан бу ерга келган.

Манбаларда кўрсатилишича, Форобий сарой олими бўлмаган, Халабда доимий яшамаган, балки Дамашқдан бу ерга келиб-кечиб турган. Ўша вақтда Дамашқ асосан Миср ҳокимига бўйсунарди, лекин 946—947 йилларда Сайфутдавланинг қўлида бўлган. Кўплаб маълумотларнинг далолат, беришича, Форобий ўзига кўрсатилган ҳурмат ва иззатга қарамай, Сайфутдавлага қарам бўлиб қолмаган ҳамда унинг инъом ва ёрдамини қабул қилмаган. Умуман, Форобий ниҳоятда камтар киши бўлган, оз нарсага ҳам қаноат қилган, содда кийинган ва ўзини ёлғиз ҳис қилган.

Айрим манбаларда ҳижрий 337—338 (мелодий 949—950) йилларда Форобийнинг Мисрга боргани қайд қилинади. Мисрда бу даврда исмонийлар ҳаракати кенг авж олган эди.

Форобий ҳижрий 339 (мелодий 950—951) йилнинг ражаб ойида (декабрнинг иккинчи ярми — январь ойининг бошида) вафот этган.

У Дамашқдаги «Боб ас сағир» қабристонида дафн қилинган.

Форобийнинг ўлими ҳақида манбаларда икки хил ривоят бор: биринчисига кўра — у Дамашқда ўз ажали билан вафот этган; иккинчисига кўра эса — бир неча киши билан Асқалон шаҳрига кетаётганида бир тўда қуролланган қароқчилар томонидан чўлда ўлдирилган. Бундан хабар топган Сайфутдавланинг ўзининг яқин кишилари билан Форобийнинг жасадини олиб келиб, дафн қилган, қароқчиларни тутиб, дорга осган.

Айрим авторлар Форобийни руҳонийлар иштирокисиз Сайфутдавланинг яқин кишилари томонидан жаноза ўқиб кўтилганлигининг сабаби шуки (мусулмон одатига кўра дафн қилиш маросимида бир неча дин аҳллари иштирок этиш ҳамда жанозани фақат ўшалар ўқиши керак), руҳонийлар Форобийни кофир деб эълон қилган эдилар, деган маълумот келтирадилар. Форобийнинг ўлими ҳақидаги иккинчи ривоят айрим авторларнинг фикрича, ўз даврининг ҳур фикрли илм соҳибдори Мутанаббийнинг ўлими билан боғланади. У ҳам Шероз ҳоким Азодатдавла олдида кетаётганда йўлда қароқчилар томонидан ўлдирилган эди.

Шундай қилиб, ҳозирча мазкур ривоятларни тасдиқловчи аниқ маълумотлар бўлмаганидек, уларни инкор этувчи фактлар ҳам йўқ. Лекин Мутанаббий билан Форобий тақдирининг ўхшашлиги ҳамда Форобийни дафн этиш билан боғлиқ бўлган воқеа давр руҳига ва Форобий таълимотининг ғояви йўналишига тўла мувофиқ келади.

Реакцион руҳонийлар Форобийни кофир, диндан қайтган деб ҳисоблагани бошқа материаллар билан ҳам тасдиқланади. Бироқ айрим мусулмон авторлари Форобийни ортодоксал иломнинг ҳимоячиси, содиқ мусулмон қилиб кўрсатишга интиладилар.

* * *

Ўрта ва Яқин Шарқ мамлакатлари авторлари Ибн Халлақон, Ибн Усайба, Хусайний, Казвиний, Байҳақий, Абул Фаттоҳ, Хамавий, Дехуддоларнинг асарларида Форобий ҳақида бир қатор ривоят ва ҳикоялар бор.

Ибн Халлақон бундай деб ёзади: Абу Наср кўпинча одалардан ҳоли табиат қучоғида бўларди, ўсимлик ва сув м

жойда яшарди, муаллимлик билан шуғулланарди, рисола ва шарҳлар ёзарди. Абу Наср саховатли киши эди, ўз эҳтиёжига ва турар жойига эътибор бермас, жуда оддий кун кечирарди

Ҳикоя қилишларича, Сайфутдавла Форобийга катта ҳурмат кўрсатиб, унга ўз хазинасидан хоҳлаган нарсасини олишни буюрган. Бироқ Форобий ундан воз кечган, кунда олиб турадиган 4 дирҳам билан қаноатланган. Кунлардан бир кун «иккинчи муаллим» (Форобий,— М. Х.) Дамашқдаги бозорга боради ва қадди-қомати келишган бир косибни кўриб қолади. У тиши билан чарм тортиб ўтирган бўлади. «Иккинчи муаллим»: «Сен бунчалик машаққатли меҳнат қилиб кунига қанча пул топасан?»— деб сўрайди. Косиб йигит: «Икки дирҳам»,— деб жавоб беради. «Иккинчи муаллим»нинг унга раҳми келиб, ҳокимдан оладиган тўрт дирҳамни ҳар кун унга берадиган бўлади. Бу йигит муаллимнинг суҳбатдоши бўлиб қолади.

Ривоятларга кўра, Форобий ўрта бўйдан пастроқ киши бўлиб, доим ўзининг содда, миллий кийимида юрган.

Кунлардан бир кун Форобийдан: «Ким кўп нарса биларди — сизми, ёки Аристотелми?» деб сўраганларида, у: «Агар мен у яшаган даврда яшаб, у билан учрашган ва унинг қўлида ўқиганимда эди, мен унинг яхши шогирди бўлишим мумкин эди»,— деб жавоб берган.

Кунлардан бир кун Дамашқ ҳокими олимларни йиғиб, суҳбат қуриб ўтирганида, Форобий келиб қолади. Форобий хонага кириб келганда, Сайфутдавла ўз тахтида ўтирган бўлиб, ҳоким уни ҳам ўтиришга таклиф этади. Шунда у: «Қандай ўтирай, ўзимнинг мартабамга қараб ўлтирайми, ёки сизникига қарабми?»— деб сўрайди. «Ўзингнинг мартабаңга қараб»,— жавоб беради ҳоким. Шунда Форобий тўппа-тўғри ҳокимнинг тахти ёнига бориб ўтиради. Ҳоким бундан аччиғланиб, соқчисига кўпчиликка номаълум бўлган сирли тилда: «Бу турк одобсизлик қилди, шунинг учун кетаётганда уни ахлоқсизлиги учун жазоланглар»,— дейди. Шунда Абу Наср: «Мен ҳеч қандай гуноҳ қилганим йўқ-ку, нима учун мени жазолайсиз?»— деб сўрайди. Бу саволни эшитиб, ҳайратга тушган ҳоким: «Ахир бу тилни халқда ҳеч ким билмайди-ку, сен қай ердан ва кимдан ўргангансан?»— дейди. Форобий: «Мен кўп тилларни ўрганганман»,— деб жавоб беради. Шу вақт ўтирган олимлардан бири бир масалани ўртага ташлайди. Ингилганлар ўртасида қизғин мунозара бошланиб кетади. Ҳеч ким бу масалага жавоб бера олмайди. Шунда Форобий уни ҳар

томонлама тушунтириб беради. Унга ҳеч ким эътироз билдира олмайди. Шунда ҳоким Форобийга қараб: «Сен «иккинчи муаллим» эмасмисан?»— деб сўрайди. «Ҳа»,— деб жавоб беради Форобий. Шунда ҳоким танимасдан хафа қилиб қўйгани учун ундан узр сўрайди. Форобий эса ҳокимга сиҳат-саломатлик тилайди. Олимлар тарқалишгач, ҳоким саройга музикачиларни таклиф қилади. Абу Наср созандаalar билан музика ҳақида қизғин суҳбат қуради. Бундан таажжубланган ҳоким: «Муаллимларнинг муаллими ҳали музика масалаларидан ҳам хабардормилар?»— деб сўрайди. У тасдиқ жавобини берди. Ҳоким ўзининг ғуломларига гипчак (музика асбоби,— М. Х.) келтиришни буюради. Форобий гипчакда турли хил куйларни чалади. Кейин ҳайратда қолган ҳоким Форобийдан бутун умрга ўз саройида қолишини ва олимлар йиғинида иштирок этиб, уни хурсанд этишини сўрайди. Абу Наср розилик бермайди. Қайта-қайта илтимослардан кейин, Форобий унинг саройида фақат бир йил муддатга қолишга рози бўлади.

Ҳикоя қилишларича, бундлар давлатининг вазири Соҳиб Аббад Абу Насрнинг донишмандлиги ва салоҳияти тўғрисида кўп эшитган, уни ўз ихтиёрига чақирган ҳамда унга совға-саломлар юборган. Лекин Форобий унинг инъомларини қабул қилмаган ва ҳатто унинг илтимосларига жавоб ҳам қайтармаган. Кунлардан бир кун Форобий вазир Соҳиб Аббад билан учрашиш учун Рейга келади. Форобий олимларга ўхшаб эмас, балки жуда содда кийинган бўлади. Шунинг учун уни ҳеч ким танимайди. У бир чеккага бориб ўтиради. Форобий бир оз вақт ўтиргач, энёфат бошланиши билан ёнидан кичкина қовоққа ўхшаш бир асбоби олиб (унинг ўзи ихтиро қилган бу асбобнинг номи «гипчак» деб аталарди), унда турли куйларни чала бошлайди. Куйнинг биринчи қисми ҳаммани хушнуд этиб, кайфиятини кўтариб юборади, иккинчи қисми ижро этилаётганда, ҳамма ғам ва қайғуга тушади, куйнинг учинчи қисмини эшитиб, ўтирганларнинг ҳаммаси уйқуга кетдилар.

«Иккинчи муаллим» гипчакнинг бандига: «Форобий сизларнинг ҳузурингизга келди, иштирок этди ва кетди» деган сўзларни ёзиб, Соҳиб Аббаднинг йиғинини ташлаб кетиб қолади. Вазир уйқудан кўзини очгач, ҳамма музикачиларни олдига чақиради, лекин ўша куйни чалган музикачинини тополмайди. Вазир гипчакнинг бандидаги ёзувни кўриб қолгач, ниҳоятда афсусланиб, бундай дейди: «Роҳат сирларига эришмасингдан

туриб, унинг ғойиб бўлганлигини биласан». Вазир Форобийни қанча қидирмасин, бари бир уни топа олмайди. Чунки Форобий йиғиндан чиқиши билан ўша куннинг ўзидаёқ Дамашққа қараб йўл олган эди. Хабар беришларича, «иккинчи муаллим» бақувват, жасур ва қўрқмас киши бўлган, ёйни жуда яхши отган, унинг отган ўқи ҳамиша нишонга теккан. Бир автордан иккинчи авторга, бир китоб саҳифасидан бошқа китоб саҳифасига ўтиб келаётган ҳамда фольклор материали сифатида ўз даврида халқ ўртасида кенг тарқалган бундай ривоятлар Форобийнинг илмий биографиясини тузишга етарли асос бўла олмайди, албатта. Лекин, шунга қарамай, бу ривоятлар Шарқнинг бу буюк олими ҳақида, унинг ҳаётининг айрим деталлари, шахси ҳақида, шубҳасиз, муайян тасаввурлар яратишга ёрдам беради. Бу маълумотлар Форобий кўп тилларни билганини, ўша даврдаги илмларнинг турли соҳаларидан хабардорлигини, замондош олимлар ўртасида катта обрў-этиборга эга бўлганини, барча илмий мунозараларда ғолиб келган йирик мутафаккир, истеъдодли музикачи эканини кўрсатади. Шу билан бирга, бу маълумотлар Форобийни юксак инсоний фазилатларга эга бўлган, оз нарса билан қаноатланган, бойлик ва лавозимга қизиқмаган, имконият борича меҳнат аҳлига ёрдам беришга тайёр турган, ўз хоҳишича йўл тутган эркин табиатли, дилкаш ва ёқимли суҳбатдош, халифаликнинг энг маданий ва бой шаҳарларида яшаб турган, ўз ватанини ҳеч қачон унутмаган инсон сифатида гавдалантиради. Бу ҳикоялар халқнинг Форобийга бўлган зўр ҳурмати ва муҳаббатини ифодалайди.

Бундай ривоятлар, ҳатто, ҳозирги кунда Форобий тўғрисидаги айрим ҳикояларга материал беради. Масалан, Асқад Мухтор ўзининг «Чинор» асарида Форобий ҳақида ривоят келтиради:

«Сир ёқасидаги Фороб қишлоғининг мардуми Муҳаммад аҳли дониш орасида жумла жаҳонга маълум ва машҳур эди. Илму ҳикмат бобида Арастудан сўнгра устоди соний бўлиб, Ал Форобий номи билан мушарраф эди. Алқисса, юнон сафаридан қайтарда минглаб ғаройибот қатори бир мўъжиза олиб қайтмиш эрдиким, унинг оти найдир.

Аттангки, устоднинг қайтиши бу дафъа элда шодиёна байрам бўлмади. Бонским, фуқаронинг аксари, жумладан, Ал Форобийнинг яккаю ягона жигарбанди — оғаси ҳам Билужистон мулкига асир тушиб, ёппасига ҳайдаб олиб кетилган эди.

Устод изтироби беадад чекди. Най чалиб нола қилди. Гурбату ҳижрон дардида «Чўл Ироқ»у «Ушшоқ» янглиғ кўп ситамгар наволар ижод этди. Ниҳоят бардоши тугаб, ақалли жигарбандини тилаб олиш умидида Билужистон шоҳининг арки маъшумига қараб равона бўлди.

Бу даргоҳ баайни жаҳаннам, фалак гумбазини оҳ-нола ту-туни тутган, қиёмат-қойимнинг худди ўзи эди. Устоднинг оғаси янглиғ мўрмалах қуллар ясоқ-ясоқ бўлиб қайноқ кун тигида қора терга ботиб заҳмат тортар эдилар. Устод бу бедодликни, инсон қадрининг нечоғлиқ тубан тушиб кетганлигини кўриб, оғасини ҳам, ниятини ҳам фаромуш қилди.

— Бу надирки, бу азобда бино қилурсиз?—деб савол қилди устод.

— Шоҳимиз жаҳоннинг саккизинчи мўъжизасини барпо этмоқдалар,— деди қамчисидан қон томган саркор,— сен жаҳонгашта дарвишга ўхшайсан, шавкатли шоҳимизни дуо қил.

Устод ундан юз ўгириб қуллар орасига кириб кетди.

Териси устихонига ёпишган, мажолсиз қуллар узоқдан харсанг ташир, тупроқ қазир, баландликка тош кўтариб чиқар эдилар. Улар оч-яланғоч, ҳаста, танлари яра-чақа, шому саҳар бетиним заҳмат чекиб, тунлари чивинга таланар эканлар. Энг мудҳиши улким, бу беватан бечоралар орасида номаълум бир офат, касал тарқалибди. Бу дарднинг на бир сабабини, на давосини бирон кимса билмасмиш. Қуллар андоқ қирилмоқда эканки, шоҳнинг ўзи ҳам таҳликага тушибди: унинг қуллари бу офатдан қирилиб, тугаб кетса, саккизинчи мўъжизани ким бино этади? Шоҳ шон-шухрат қозонмоқчи, жаҳонга ном чиқармоқчи ахир!

Биобарин, шоҳ қулларига мурувват қилиб, берадиган емагини андак ошириб, ҳафтага шир, ойга бир гўшт ҳам улаштирад. Ишбошиларга тилла тарқатади: қуллар ўлмаслиги керак! Аммо офат чекинмас, қуллар ҳамон пашшадай қирилар эди.

Устод бу мискинлар орасида узоқ юрди, бирга ётди, бирга турди, ҳамдард бўлди. Кунлардан бир кун уни саркор кўриб, сўроққа тутди:

— Ҳой мусофир, сен дарвишга ўхшамайсан, кимсан бу дўзахни ихтиёр этган?

— Мен Ал Форобийман,— деди устод.

Саркорларнинг эси оғиб қолай деди, кўзларининг соққаси чиқиб кетди. Улар аввал аста тисарилиб, сўнгра тирқираганча орқаларига қарамай қочдилар.

Шу куниеқ Форобийни навкарлар олиб кетди, шоҳ уни ўз ҳузурига даъват этган эди. Устод аркони давлатнинг ҳашаматли саройларида неча чақирим поёндозларини босиб ўтиб, шавкатли Билужистон шоҳининг ҳузурига етди. Шоҳ сурмадай қора соқолли, банорас тўн ва олтин тож кийган, ёшгина Юсуф алайҳиссаломдек ҳусни баркамол бир зот экан. У тахтидан қўзғолиб, Ал Форобийнинг истиқболига чиқди.

— Бизнинг мулкимизга ташриф буюрган экансиз, биз мамнунмиз. Аммо нечун бизга маълум этмадингиз?

Шоҳнинг имоси билан унинг оёғи остига бир товоқ олтин тўқдилар. Устод пинак бузмади, бу бундай шоҳона дахмазалар, «мурувват»ларни кўп кўрган эди.

«Нега чорладингиз, шоҳ?»— сўради у соддагина қилиб.

Камида «шавкатли шаҳаншоҳ», «шоҳи жаҳон» деб улуғлашларига ўрганган шоҳ бундай муомалага бу сафар ғазабланмади.

— Бизнинг содиқ қулларимизга қирғин келибди, унинг давосини топиб, офатга барҳам бергайсиз,— деди у, каттагина чарм халтада тиллани унинг оёғига ўзи ташлади.

— Бу менинг қўлимдан келмайди, шоҳ.

— А?— деди ғазабланиб шоҳ, жадал бориб тахтига ўтирди.— Сенинг илму фузул аро шуҳратинг, Устоди Соний номинг ғалатими? Сен бу офатнинг қаяқдан келганини, нима эканини билмайсанми?

— Биламан, шоҳ. Лекин даволаш қўлимдан келмайди.

— Кимнинг қўлидан келади?

— Бу фақат сизнинг қўлингиздан келади.

Шоҳ тахтдан сакраб турди. Сарой аҳлига фармонлар берди: Устоди Соний саройда қолади, унга тилладўзи тўн кийгизилсин!..

— Хўш, устод? Бу қандай офатдир ва биз уни қай йўсин даволай олурмиз?

— Бу соғиниш — сарғайиш, фироқ дардидир, шоҳ... Бунинг давоси уларни ўз ватанларига қайтаришдир. Фақат шундагина тирик қоладилар. Акс ҳолда қирилиб кетгайлар,— дебди Ал Форобий.

— Сен дониши суҳандонсан, биламиз, ҳазил-мutoйиба қилмоқдасан. Ўз вақтида бунинг ҳам қадрига етгаймиз. Аммо ҳозир сўзнинг чини...

— Сўзнинг чини шу.

— А? Биласанки биз қулларни ўз ватанига қайтармаймиз. бундан кўра уларнинг қирилиб битгунча шу ерда меҳнат қила тургани биз учун афзал.

— Биламан. Аммо касал шудир ва ўзга давоси йўқ.

Шоҳнинг ғазаби туғён урди:

— Йўқот! Оёғига кишан солиб, қуликка ташла!— деб бақирди.

Шундай қилиб, «устоди Соний» шоҳ саройидан қул бўлиб қайтди, кишанини зўрға судраб юрган минг-минглаб мажолсиз қуларга келиб қўшилди.

Қулар, ойлар тубанликда, гурбатда ўтди. Минглар билан тақдири бир эди устоднинг. Қиргин баротни, ўлимни бўйинларига олган қулар учун тану жон бирдан-бир равшан фонус эди.

Бир оқшом устод қўйнидан най олиб, нола машқ қилди. Қулоқлари зангли кишан жарангидан батанг бўлган қулар нозик най навосини эшитиб титраб кетдилар, ётган, турган, ўтирган жойларидан жилмай қолдилар. Най навоси дам баргларда ўйнаган баҳор ели, дам узоқдан момақалди роқ нафаси каби, тўзонли шом ҳавосини лим-лим тўлдирган, жуда узоқлардан чорлаб келгандай талпинтирар, ҳар кимнинг айтолмай юрган мунгли туйғуларини ҳикоя қилар эди.

Қулар ҳар оқшом най товушига тўпланадиган бўлдилар. Наволарнинг дардли авжи дилларни тилкалар, одамлар эса бу жароҳатдан лаззат топиб, ўзлигини унутар эди.

Одатда нола тинглаганда, гўё гуноҳлари ювилган беғубор қалб ойнаси чил-чил синадигандек, азонгача ҳеч кимса индамас эди. Аммо бир гал кимдир уҳ тортиб қўйди. Шу уҳ сукунатни чил-чил синдирди-ю, жонланиш бошланди.

— Тўлқинлар,— деб пичирлади кимдир.

— Ўтлоқлар,— деди биров.

— Зангори гумбазлар...

Бу гаплардан ниманидир англаган устод ўзининг «Пешвори дийр» деган узун ва дарднок ноласини чала бошлади.

— Бу бизнинг Сайхунимиз-ку,— деди бир қул куй тугаганда.

— Чалинг устод!

Бу наво бизнинг Фороб боғларини намоён этди!

— Чалинг устод!

Бу товушлар аввал фарёддек эшитилди. Аммо сўнграқ қулар Форобийдан: «Юртимизни намоён этинг, устод!»— деб илтимос қиладиган бўлдилар. Ҳар оқшом най садоси янг-

рар эди. Рангларига қон югурди. Улар наво гўзаллигида намоён бўладиган ватанга кўндилар, кўникадилар. Энди улар йиғлар, кулар, ўй сураар эдилар. Ажал офати чекинди.

Жаҳоннинг саккизинчи мўъжизаси бино бўлди, йўқми,— ровийлар билмайдилар. Аммо одам қалбидаги гўзаллик туйғуси мўъжизалар мўъжизаси эканки, инсон усиз инсон эмасдир...»

* *

*

Форобийнинг илмий меросига, фалсафа маданияти оламида тутган ўрнига тадқиқотчилар юксак баҳо бердилар.

XII—XIII асрларнинг йирик олими З. Байҳақий фикрича, «Абу Наср ўз таълимоти эъзига «иккинчи муаллим» деб ном олган. Исломда унга тенг келадиган одам дунёга келган эмас. Дунёда тўртта йирик олим бўлган. Улардан иккитаси исломгача яшаган, чунончи Аристотель ва буюк Александр (Афродизийский)* иккитаси ислом даврида яшаган: Абу Наср ва Абу Али (Сино). Абу Али Абу Насрнинг асарларидан жуда кўп фойдаланган...»

XIX асрнинг таниқли немис шарқшунос олими М. Мюллер шундай деб ёзади: «...Бутун мусулмон Шарқининг буюк мутафаккири Ал Форобий... шундай улкан ишни амалга оширдик, бу ишга унинг ўтмишдошлари юзакигина тўхталиб ўтган эдилар. Бу гениал инсон грек фалсафасининг энг қийин масалаларини сўнгги ўзгаришларигача қамраб олди ва кўра билди. Ғарбда қадр-қимматидан ортиқ мақталадиган Авиценна (Ибн Сино)нинг ўзи тан олганидек, у Аристотелнинг метафизикасини орадан юз эллик йил ўтгандан кейин, қўлига Ал Форобийнинг шу китобга ёзилган шарҳи** тушгандан кейингина тушунган. Шунинг учун Шарқда фалсафани ҳақиқий, қатъий илмий асосда ишлаб чиққан киши деб фақат Форобийни ҳисобламоқ лозим».

Форобий муҳитдан ташқарида, унга номаълум ҳолда яшайди. Форобийнинг тиббиёт ва музыка соҳасидаги асарлари

* Александр Афродизийский (Ифридузий) II—III асрларда яшаган грек философи Аристотель материалистик тенденцияларининг давомчиларидандир,— *Автор*.

** Ибн Сино ўз автобиографиясида Форобийнинг «Метафизика маҳсадлари» рисоласини ўқибгина Аристотельнинг «Метафизика»сини тушуна олганини қайд қилади,— *Автор*.

намуна бўлиб хизмат қилди. Лекин араб фалсафаси олдидagi хизматлари туйайли,— деб ёзади йирик инглиз арабшуноси Х. А. Р. Гибб,— Форобий номи шу кунгача яшаб келмоқда.

Йирик совет Шарқшуноси Е. Э. Бертельс Форобий ҳақида шундай деб ёзган эди:

«Ўша даврнинг буюк ҳакими Форобий... кўплаб оригинал асарлар яратди... Форобийнинг мероси ниҳоятда улкан ва турли-тумандир. У ўша даврда маълум бўлган илмларнинг барча соҳаларини: этика, сиёсат, психология, табиатшунослик, музикани ўрганган, лекин булар орасида биринчи ўринда фалсафа туради, албатта. Форобийнинг «Фозил шаҳар аҳолиларининг фикрлари» асари айниқса диққатга сазовор. Давлат тўғрисидаги антик рисолаларнинг таъсирида вужудга келган бу трактат, шунга қарамай, ниҳоятда оригиналдир ҳамда бир қатор муҳим масалаларга: давлатнинг келиб чиқиши ҳақидаги, ижтимоий тенгсизликнинг сабаблари... ва бошқа масалаларга жавоб беришга интилади.

Форобий яхши математик бўлган, ўша даврдаги медицинанинг бутун назарий томонларини билган. У, шунингдек, музика назарияси бўйича бир қатор асарлар яратган, бастакор сифатида кенг шуҳрат қозонган ва янги музика асбоби ихтиро этган».

* *
*

Форобий бизга жуда бой ва ранг-баранг илмий мерос қолдирди. У яратган асарларнинг умумий сони ва ҳажмини аниқлаш қийин. Авторларнинг маълумотларига қараганда Форобий асарларининг сони 80 билан 130 атрофида. Бу соҳада турк олими Аҳмад Оташнинг Форобий трактатлари бўйича библиографияси диққатга сазавордир. Оташ Форобийнинг 160 асари номини келтиради. У бу асарларга Форобийнинг Истамбулдаги кутубхона ва қўлёзма фондларида сақланаётган мавжуд рисолаларни ҳам қўшади. Лекин бу билан Форобий асарлари библиографиясини тузиш ишлари тугалланди, деб бўлмади.

Форобий асарлари тўғрисидаги маълумотларни тўплаш катта қийинчиликлар билан боғлиқ: уларни дунёнинг турли мамлакатларидаги шаҳарлар — Ленинград, Москва, Тошкент, Боку, Қозон, Қоҳира, Байрут, Дамашк, Истамбул, Берлин, Лейден, Лондон, Париж, Мадрид, Нью-Йорк, Ҳайдаробод,

Исфаҳон, Бомбей, Техрон ва бошқа кўплаб шаҳарларнинг турли кутубхоналарида, давлат ва шахсий қўлёзма фондларида учратиш мумкин.

Форобий рисоаларидан «мусулмон» Шарқи мамлакатларида ўқимишли кишилар зўр қизиқиш билан фойдаланганлар. Уларнинг қўлёзмалари Яқин ва Урта Шарқнинг турли шаҳарларига кенг тарқалган бўлиб, кўплаб кўчирилган. Мусулмон авторлари Форобий асарларини ўша даврдаёқ Шарқнинг турли шаҳарларида учратганлар. Чунончи, Байҳақий XII асрдаёқ бундай деб ёзган эди: «Мен Рей (Техрон)даги Нақибун Нуқаба деб аталган кутубхонада Абу Насрнинг баъзи нодир китобларини кўрдим, кўрган китобларимдан кўпчилиги Форобийнинг ўзи томонидан ва унинг шогирди Абу Закария Яхё бин Адийнинг қўли билан ёзилган шахсий қўлёзмалар эди».

XV аср тарихчиси Мирхонд ўзининг «Равзатус сафо» асарида Бухорода Нух ибн Мансур Сомоний кутубхонасида Форобийнинг жуда кўп номаълум асарлари бор эди, кейинчалик улардан Абу Али ибн Сино қўнт билан фойдаланган деб кўрсатади. Турк медицина тарихчиси Сухайл Анвар Исфаҳонда «Суван ул ҳикма» кутубхонасида Форобийнинг ўз қўли билан ёзилган «Ат таълим ас соний» қўлёзмаси сақаланганлигидан далолат беради.

Форобийнинг асарлари араб тилидан дунёнинг кўп тилларига — рус, инглиз, француз, испан, немис, форс, турк, ўзбек ва бошқа тилларга таржима қилинган. Улардан кўпчилиги XII—XIII асрлардаёқ қадимги яҳудий ва латин тилларига таржима қилинган. Шундай қилиб, Форобийнинг айрим асарлари бизгача ана шу таржималар орқали етиб келган.

Форобий асарларининг ҳажми ҳам турличадир. Улар орасида 2—3 саҳифадан иборат рисоалар, анча катта ҳажмдаги китоблар ҳам бор. Бу рисола ва китоблар орасида баъзан унча катта бўлмаган, дидактик характердаги, маълум темага бағишланган кичик рисоаларни, бир неча шеърни, 37 мустақил бобдан иборат «Китоб аро аҳл ал мадания ал фозила» («Фозил шаҳар аҳолиларининг фикрлари») номли фундаментал асарни учратиш мумкин.

Урта асрнинг кўпчилиги авторлари Форобийнинг фалсафий проблемаларни баён қилишдаги оригиналлигини таъкидлайдилар. У ўз услуби, фикрини баён қилишда изчиллиги, асарлари мазмунининг чуқурлиги билан ажралиб туради.

Форобий асарлари тематик жиҳатдан ўрта аср илмининг қарийб барча соҳаларини ўз ичига олади. Шунинг учун уларни бир бутун ҳолда ўз замонасининг қомуси дейиш мумкин. Асарларнинг мазмуни кўрсатадики, Форобий турли билимларнинг назарий томонлари, уларнинг фалсафий мазмуни билан кўпроқ қизиққан. У табиий-илмий билимларнинг бирор конкрет масалаларини қараб чиқар экан, уларга эмпирик тарада эмас, балки назариётчи, философ сифатида ёндошган. Масалан, медицина соҳаси билан шуғулланаркан, уни касалликларнинг келиб чиқиши, соғлиқни сақлашнинг умумий қонун-ятлари қизиқтиради. Математика илми билан шуғулланар экан, у конкрет математик масалаларни ечишга эмас, балки математик тушунчалар, категорияларнинг келиб чиқиши, уларнинг табиатини очиб беришга, уларнинг инсон билимларининг бошқа соҳалари билан ўзаро муносабатига ва илмларнинг умумий системасидаги ўрнига эътибор беради.

Форобийнинг методини Ар Розийнинг индуктив-экспериментал натурфилософик методидан фарқ қилиб, Т. Буур уни дедуктив-рационалистик метод сифатида характерлайди, шу асосда ўрта аср Шарқи икки машҳур мутафаккири қарашларининг мазмуни, умумий йўналишидаги қарама-қарши томонларни таъкидлашга интилади¹.

Бошқа бир буржуа тадқиқотчиси — Карра де Воо Ар Розий ва Форобийнинг фалсафий ғоялари ягона умумий системанинг икки томонидир, деб ҳисоблайди. Шу билан бирга, Карра де Воо улар таълимотининг умумий мақсадини ҳам таъкидлайди. У бундай деб ёзади: «Т. И. Буур Форобий таълимоти билан шу фалсафий мактабнинг бошқа аъзолари, хусусан, Форобийнинг замондоши бўлган машҳур Розий (улар баъзан ўзаро мусоҳаба қилганлар) ўртасида кескин қарама-қаршилиқ топил мумкин деб ҳисоблайди. Буур фикрича, бу қарама-қаршилиқ шундан иборатки, Розийнинг фалсафаси — экспериментал-индуктив ва, асосан, конкрет масалалар билан шуғулланган ҳолда, Форобийнинг системаси бошдан-оёқ абстракт логика асосига қурилган дедуктив-рационал методдир. Бироқ мен: бу ерда икки бир-бирига бутунлай қарама-қарши (ҳақиқатда ҳам қарама-қарши) системага эгамиз, чунончи машҳур табиб ва табиатшунос Розийда конкрет масалалар анча олдинга сурилган ҳолда, Форобийда логика, математика ва мистик

¹ Т. Буур, Ислоҳда тарихи (инглизча), Лондон, 1903.

спикуляция, абстракт томон олдинга сурилади демоқчи эмас-ман»¹.

Бу фикрлар Форобий дунёқарашини тўғри баҳолашга далил бўла олмайди, албатта. Бироқ айрим Ғарб ва Шарқ буржуа авторларининг Розийни натурфилософ-материалист, клерикал-мусулмон авторларини йирик шаккок деб ҳисоблашлари эътиборга олинса, Карра де Воонинг Форобий ва Ар Розий системалари бир-бирига зид эмас ва бир-бирини инкор этмайди деб тасдиқлаши Форобийни прогрессив мутафаккир сифатида талқин қилиш учун хизмат қилади.

Форобий ҳақида тадқиқот ишлари олиб борувчилар унинг асарларининг илмий йўналиши тематикасига асосланиб классификация қилишнинг турли вариантларини таклиф этадилар. Бироқ буржуа адабиётида кенг тарқалган, баъзан эса совет китобларида ҳам учраб турадиган Форобий, асосан, Аристотель асарларининг шарҳловчиси деган нотўғри фикрни назарга олиб, Форобий рисоаларини аввало икки гурппага ажратиш лозим:

I. Қадимги грек философлари ва табиатшуносларининг илмий меросларини изоҳлаш, тарғиб қилиш ва ўрганишга бағишланган рисоалар.

II. Ўрта аср фанининг турли соҳаларига, турли проблемаларига, уларни мустақил равишда ишлаб чиқишга бағишланган рисоалар.

Қадимги грек табиий-илмий тафаккури ва ижтимоий-фалсафий ғояларининг ютуғи маърифат ва дунёвий билимлар тарқалишининг муҳим манбаи бўлди. Ўрта асрнинг прогрессив кишилари диний ақидаларнинг сиқуvidан қутулиш, тафаккур эркинлиги учун грек донишмандлигининг аҳамиятини яхши тушунардилар. Шунинг учун унинг ютуқларини тарғиб қилиш, илғор ғояларни ишлаб чиқиш ва ривожлантириш мақсадларида бу ютуқлардан фойдаланишга катта эътибор берардилар. Бу ниҳоятда муҳим ишда Форобий етакчи роль ўйнади.

Грек фалсафий фикрини тарғиб қилишда Форобий ўз фаолиятини икки усулда амалга оширди: биринчидан, қадимги грек мутафаккирлари ва табиатшуносларининг йирик асарларини ўқувчиларга етиб борадиган, уларга тушунарли қилишга интилиб, қийин жойларини тушунтириб, уларни кўпинча ўз сўзлари билан бериб, уларга шарҳлар ёзади; иккинчидан, грек

¹ Карра де Воо, Ал Форобий. Ислон энциклопедияси, (инглизча), 2, т. 1927.

мутафаккирларининг айрим муҳим асарларининг умумий мазмуни ва йўналишини таҳлил қилиш, очиб бериш учун махсус асарлар бағишлади. Форобий шарҳлари унинг илмий қизиқиши ниҳоятда кенг эканлигини кўрсатади.

Форобий Аристотелнинг деярли барча асарларига, чунончи логикага доир («Биринчи аналитика», «Иккинчи аналитика», «Талқин ҳақида», «Топика», «Категориялар»), табиий-илмий, «Этика», «Риторика», «Поэтика», «Метафизика», «Софистика» ва бошқа асарларга шарҳлар ёзган. Булардан ташқари, у Птоломейнинг «Алмагест», Александр Афродизийскийнинг «Жон ҳақида» асарларига, Эвклид «Геометрияси»нинг айрим бобларига, Порфирий «Изагоге»си ва бошқаларга шарҳлар бағишлаган.

Форобийнинг тор шарҳ ёзувчилик фаолиятини мавжуд текстларга шунчаки тушунтириш ва изоҳлар ёзишдан иборат деб қарамаслик керак. Форобийга қадар грек философларининг асарларини таржима қилиш ва шарҳлар ёзиш билан Хунайн ибн Исҳоқ, Ал Мукаффа, Ал Киндий ва бошқалар ҳам шуғулланишган. Лекин бу таржима ва шарҳлар мукамал эмас эди; ҳар ким ўзича таржима қилар ва шарҳлар ёзар эди. Бунинг устига, илмий-фалсафий терминология ишлаб чиқилмаган эди. Бу ҳақда Е. Э. Бертельс шундай деб ёзган эди: «Шуни қайд қилиб ўтиш лозимки, Форобийнинг бу ишига (шарҳ ёзувчилик дейилмоқчи,— М. Х.) бутунлай нооригинал ва оддий тақлидчилик деб қарамаслик керак. Аристотель асарларининг биринчи араб таржималари етукликдан узоқ эди. Илмий терминологиянинг ишланмаганлиги таржимонларга ҳалақит берар эди, улар кўпинча текстни ўзлаштира олмай, грекча оригиналнинг синтетик структурасини сақлаб қолар, бунинг натижасида араб китобхони текстни мутлақо тушуна олмас эди. Фақат Форобий шарҳлари қадимги илмни тўғри тушуниш имкониятини берди».

Биз тасвирлаётган даврда шарҳ ёзишнинг уч тури маълум эди:

а) катта комментарий — шарҳ; бунда шарҳ ёзилаётган асарнинг ҳар бир боби ва бўлимлари бўйича алоҳида-алоҳида цитаталар — автор фикрлари келтирилади, кейин қадам-бақадам уларга тушунтириш берилади;

б) ўртача комментарий — бунда шарҳ ёзилаётган асар ҳар бир параграфининг фақат биринчи сўзлари келтирилади, қолганлари эса тушунтириб берилади;

в) кичик комментарий — шарҳ; парафраза ёки шарҳ ёзилаётган асарнинг анализи. Бунда шарҳловчи фақат ўз номидан гапиради. Шарҳловчи шарҳлаётган философининг таълимотини баён қилади. Бунда у ўз хоҳишига қараб тартибга солиб, бирор нарса қўшиши ёки тушириб қолдириши, бошқа асарлардан мазкур фикрни тўлдириши, мумкин бўлган нарсаларни келтириши.

Биобарин, парафразалар қараб чиқиляётган асарнинг фақат тематикаси ва умумий мазмунинигина эмас, балки кўпроқ мазкур асари танлаган авторнинг ўз фикри, қарашлари, ғояларини ҳам акс эттиради. Афтидан, парафразалар икки мақсадни кўзлаган бўлиши керак: биринчидан, маърифатпарварлик — ўқувчиларни қадимги грек табиий-илмий ва фалсафий тафаккурининг асарлари билан таништириш; иккинчидан, улар шарҳловчи ғояларини ифодалаши учун энг яхши восита бўлиб хизмат қилган: грек мутафаккирларининг номи ва обрў-эътиборидан фойдаланиб, шарҳловчи танлаган асарнинг тематикасига риоя қилиб, ўз системасини, ўз фикрларини баён қилган. Бир асарга, масалан, Аристотель асарларига кўпчилик авторларнинг мурожаат қилганликлари ва ўзларининг шарҳларини ёзганликлари қисман шу билан ҳам изоҳланади.

Маълумки, Аристотелнинг айрим асарларига Ал Киндий, Форобий, Ибн Рушд ва бошқалар шарҳлар ёзганлар. Бир текстга бундай қайта-қайта мурожаат қилиш, педагогик мулоҳазалар ва ўзининг грек фалсафаси соҳасидаги билим қобилятларини синаб кўриш иштиёқи билангина вужудга келмаган бўлса керак. Бундай шарҳ-парафразалар қаватлашиб, баъзи ҳолларда маълум асарга ёзилган шарҳнинг ўзига бағишланган шарҳ шаклида мустақиллик касб этиб кетарди. Бу шарҳлар ўрта аср шароитида ижодий фикрни баён қилишнинг ҳамда илмий мунозара олиб боришнинг ўзига хос ва жуда кенг тарқалган шакли бўлганлигидан далолат беради.

Форобийнинг Аристотель асарларига ёзган парафразалари буюк Стагирит ғояларининг кенг тарқалишига имкон берибгина қолмай, балки унинг асари тематикаси доирасида Абу Насрининг ўз ижтимоий-фалсафий қарашларини ўрганиш учун ҳам бой материал беради. Бу парафразалар Форобийнинг ҳам Аристотелга ҳамда унинг турли хил фалсафий проблемаларига муносабатини акс эттирар эди.

Форобийнинг шарҳ — парафразалари ортодоксал ислом ҳукмронлиги шароитида грек табиий-илмий ва илгор фалсафий

ғояларининг кенг тарқалишидагына эмас, балки Аристотель меросини кенг ўрганишда, унинг ғояларини тарғиб қилишда, аристотелизмни Платоннинг реакцион қарашларидан ва неоплатонизмнинг реакцион элементларидан аста-секин озод қилиб, ривожлантиришда ҳам улкан роль ўйнади.

Фаробий шарҳлари Яқин ва Ўрта Шарқ прогрессив мутафаккирларининг дунёқарашини шакллантиришда, уларни Аристотелнинг материалистик ғоялари руҳида тарбиялашда муҳим аҳамиятга эга бўлди. Бу ҳақда Фаробий ишининг давомчиси, Шарқ аристотелизмнинг йирик вакили — Абу Али ибн Синонинг ҳаётидан олинган фактлар далолат беради. Ибн Сино ўз автобиографиясида ёшлик чоғларида қандай билимларни ўрганганлиги тўғрисида гапириб, шундай деб ёзган эди: «Ниҳоят, мантиқ, табиёт ва риёзиёт (математика, геометрия) илмларини пишиқ ўргандим. Кейин илоҳиётни ўқишга ўтиб, «Мо баъий табиат» («Табиатдан ташқари бўлган нарсалар»), «Метафизика» китобини ўқидим. Унда ёзилганларни тушуна олмасдим; бу китобни ёзган кишининг (мақсади) менга очик эмас эди. Хатто, уни қирқ бир марта қайта ўқиб чиқдим, менга у ёд бўлиб ҳам қолди. Лекин, шундай бўлишига қарамай, мен уни ва унинг мақсадларини тушуна олмасдим. Ундан умидимни узиб, бу тушуниб бўлмайдиган китоб экан, деган (хулосага келган) эдим.

Кунлардан бир куни намоз аср вақтида китобфурушларнинг олдида бориб қолдим. Бир даллол қўлида муқоваланган (бир китоб)ни тутиб, уни мақтарди. Даллол мени ҳам чақириб, уни менга кўрсатди... Мен бу илмни билишнинг фойдаси йўқ деган ҳаёлда, унинг кўрсатиши менга малол келиб, рад қилдим. Даллол менга: «Бу китобни мenden олгин, бунинг нархи арзон — уч дирҳамга сотаман, эгаси бунинг пулига муҳтож»,— деди. Мен уни сотиб олдим. Қарасам, Абу Наср Фаробийнинг «Метафизика» китоби мақсадлари ҳақида ёзган асари экан. Уйимга қайтиб, дарров уни ўқишга тушдим. («Метафизика») дилимда ёд бўлиб қолгани сабабли ўша пайтдаёқ бу китобнинг мақсадлари менга очилди. Бундан жуда хурсанд бўлиб кетдим. Улуғ тангрига шукур қилиб, ўша куннинг эртасигаёқ камбағалларга анча нарса садақа қилдим...» Бу факт жуда кўп нарсадан хабар беради. У Аристотелнинг энг қийин асарларидан бири — «Метафизика»нинг мундарижаси ва мазмунини тушуниб етган Фаробий тафаккурининг чуқурлигидан, унинг бошқа авторларнинг мураккаб фикрларини тушунарли

ва аниқ формада бошқаларга етказиб бера олишидан, шу билан бирга, гениал Стагиритнинг ижодий меросини ўрганиш ва тарғиб қилишда Форобий парафразаларининг катта аҳамиятидан далолат беради. Шунинг учун ҳам немис олими Ф. Дитерихи ҳақли равишда Форобийдан бошлаб араб фалсафасида Аристотелнинг обрўси мустаҳкамлана бошланди, деб айтган эди.

Форобий парафразалари мустақил асарлар бўлиб, маълум даражада улар авторининг шахси ва дунёқарашини намоён қилишига қарамай, буржуа тадқиқотчилари кўз ўнгида парафразалар тақлидчилик бўлибгина қолмоқда. Шунинг учун буржуа тарихий-фалсафий адабиётларида Форобий, асосан, Аристотелнинг шарҳчиси сифатида характерланади. Унинг кўплаб оригинал фалсафий асарлар яратиб, уларда илғор позициялардан туриб янги актуал проблемаларни илгари сурганлиги ва ҳал этишдаги роли ҳақида аслида лом-мим дейилмайди.

Шарҳлар эса Форобий бой илмий меросининг бир қисмини (шунда ҳам асосий қисмини эмас) ташкил этади, холос. Бизнинг фикримизча, грек философлари асарларига илмий шарҳлар ёзиш ва уларга доир асарлар яратиш — Форобий фалсафий қизиқишлари ва илмий фаолияти тараққиётининг биринчи босқичини ташкил этади. Бу босқич Форобийга яхши мактаб хизматини ўтаган ва ўрта аср ижтимоий-фалсафий фикрининг актуал проблемалари бўйича мустақил тадқиқотлар олиб бориш учун замин ҳозирлаган.

Форобийнинг бизгача етиб келган асарларининг кўпчилиги тематикаси, мазмунига кўра оригинал асарлардир. Бизнинг фикримизча, уларнинг яратилиши Форобий фаолиятининг иккинчи даврига — илмий етуклик, ижодий мустақиллик ва тадқиқотчилик қобилиятларининг гуллаган даврига тўғри келади. Бироқ бу асарлар қайси вақтда ёзилгани бизга маълум эмас. «Фозил шаҳар аҳолиларининг қарашлари китоби»ни ўлимидан сал олдинроқ, 70 яшарлик чоғида тугаллаганлиги ҳақида маълумотлар бор.

Абу Наср Форобий асарларини мазмунига қараб қуйидаги гуруппаларга бўлиб чиқиш мумкин:

1) Фалсафанинг умумий проблемаларига, яъни билимнинг умумий хусусиятлари, қонуниятлари ва турли категорияларга бағишланган асарлар. Булар қаторига «Субстанция ҳақида сўз», «Масалалар манбаи», «Қонунлар ҳақида китоб», «Фалак

ҳаракатининг доимийлиги ҳақида» ва бошқа асарларини киритиш мумкин.

2) Инсоннинг билиш фаолиятининг фалсафий аспектларига бағишланган, яъни билишнинг шакллари, босқичлари ва усуллари ҳақидаги асарлар. Логиканинг турли хил проблемаларига доир асарлар ҳам шунга киради. Форобий бу проблемаларга жуда катта эътибор берган. Бу гурӯппага «Ақлнинг мазмуни ҳақида», «Катталарнинг ақли ҳақида сўз», «Ешларнинг ақли ҳақида китоб», «Мантиқ ҳақида катта қисқартма китоб», «Мантиқ ҳақида кичик қисқартма китоб», «Мантиққа кириш китоби», «Исбот китоби», «Силлогизм шартлари китоби», «Жон (руҳ)нинг моҳияти ҳақида рисола», «Туш кўриш ҳақида сўз» ва бошқаларни киритиш мумкин.

3) Фалсафа ва бошқа конкрет илмларнинг бошланғичи, предмети, мазмуни ва тематикаси ҳақидаги асарлар. Бу асарларга «Илмларнинг классификацияси ва таърифи ҳақида китоб», «Фалсафа тушунчасининг маъноси ҳақида сўз»¹, «Фалсафани ўрганишдан олдин нимани билиш кераклиги ҳақида китоб», «Фалсафага изоҳлар» ва бошқалар киради.

4) Материянинг миқдорий, маконий ва ҳажмий муносабатларини ўрганишга бағишланган, яъни математика фанлари — арифметика, геометрия, астрономия ва музикага оид асарлар. Бу гурӯппага: «Ҳажм ва миқдор ҳақида китоб», «Ҷазо геометриясига кириш ҳақидаги қисқартма китоб», «Астрология қондалари ҳақида мулоҳазаларни тўғрилаш усули ҳақида мақола», «Катта музика китоби», «Музика ҳақида сўз», «Ритмлар классификацияси ҳақида китоб» ва бошқалар киради.

5) Материянинг ҳар хил хоссаларини ва унинг турларини, ноорганик табиатнинг, ҳайвонлар ва инсон организмнинг хусусиятларини текширувчи, яъни табиий фанлар: физика, химия, оптика, медицина, биология ва бошқаларга бағишланган асарлар. Буларга «Вакуум ҳақида рисола», «Физика асослари ҳақида рисола», «Алхимия илмининг зарурлиги ва уни инкор этувчиларга раддия ҳақида мақола», «Инсон аъзолари ҳақида рисола», «Ҳайвон аъзолари тўғрисида сўз» ва бошқалар киради.

6) Тилшунослик, поэтика, риторика, хусни хат — хаттотликка доир асарлар. Бу асарларга «Хаттотлик ҳақида китоб», «Шеър ва қофиялар ҳақида сўз», «Талаффузлар ва ҳарфлар

¹ Қадим ва Урта асрларда музика назарияси математик илмларга киритилган, — Автор.

китоби», «Риторика ҳақида китоб», «Луғатлар ҳақида китоб» ва бошқалар киради.

7) Ижтимоий-сиёсий ҳаётга, социал тузумнинг ўзига хос хусусиятларига, давлатни бошқариш масалаларига, ахлоқ ва унинг категориялари, тарбия масалаларига бағишланган асарлар, яъни давлатни бошқариш, юриспруденция, сиёсат, этика, педагогика ва бошқа ижтимоий фанлар бўйича ишлар киради. Буларга: «Шаҳарни бошқариш», «Бахт-саодатга эришиш йўллари ҳақида рисола», «Уруш ва тинч турмуш ҳақида», «Шаҳарни ўрганиш ҳақида», «Ғазилатли хулқлар», «Ғозил шаҳар аҳолиларининг қарашлари ҳақида китоб» ва бошқалар киради. Шу нарсани таъкидлаш керакки, «Шаҳарни бошқариш» ва «Ғозил шаҳар аҳолиларининг қарашлари ҳақида китоб»лари гўё якунловчи, умумлаштирувчи китоблар бўлиб, уларда жамият ҳаётини қараб чиқишдан олдин асосий фалсафий проблема-ларнинг қисқача баёни берилган.

Ғоробийнинг меросида мунозарали характердаги, баъзи бир асарлар ҳам учрайдики, бу асарлар унинг ўз замонасининг илмий ҳаётида, тортишув ва мунозараларида актив иштирок этганлигидан далолат беради. Бундай ишларга, масалан, «Мунозара методлари ҳақида ибн Равандийга раддия китоби», «Мунозара методлари ҳақида Яхё ан Наҳвийга раддия китоби», «Яхё Наҳвийнинг Аристотелга қарши раддиясига қарши раддия китоби», «Илоҳиёт ҳақида Розийга раддия китоби» ва бошқаларни киритиш мумкин.

Ғоробийнинг кўпчилик асарлари сақланиб қолмаган. Улардан баъзиларини номларидангина биламиз. Лекин маълум бўлганларида ҳам озми-кўпми Урта аср Шарқининг ижтимоий-сиёсий ва маданий ҳаёти бўйича жуда бой материал берилади, ўша давр табиий-илмий ва фалсафий тафаккурининг проблемалари кўтариб чиқилади.

Манбаларнинг кўрсатишича, Ғоробий фалсафий мазмундаги шеърлар ёзган.

Е. Э. Бертельс «Форс-тожик адабиёти тарихи» асарида Ғоробийга нисбат берилувчи араб тилидаги кичик бир шеърнинг русча мазмунини келтиради. (Икки шиша идиш билан ўз умрини қисқартириб бораман. Барча ишларим шу идишлар билан боғлиқ бир идиш сиёҳ билан тўлдирилган, иккинчиси эса — май билан тўлдирилган. Бирини ёрдамида донолик мажмуаси яратаман, иккинчиси ёрдамида юрагимдан ғам-аламларни ҳайдайман).

Форобийнинг поэтик ижоди ҳақида, афсуски, кенг материалларга эга эмасмиз. Бинобарин, юқорида айтилганлардан у икки тилда — форс ва араб тилларида шеърлар ёзган, поэзия унинг учун фалсафий ғояларни ифода этиш воситаси бўлиб хизмат қилган деган ягона хулосага келиш мумкин.

Форобийнинг музикашуносликка қўшган ҳиссаси беқиёсдир. У янги музика асбоби яратган, моҳир созанда, бастакор, йирик музика назариятчиси бўлган. Форобий ихтиро қилган музика асбобининг номи манбаларда турлича — «қонун», «ғипчак», «уд» деб аталади. Форобийнинг қанчалик моҳир созанда эканлигини кўрсатувчи ҳикоя юқорида келтириб ўтилди.

Форобийнинг бастакорлик фаолиятига келганда, унинг баъзи музика асарлари Эронда ва Шарқнинг бошқа мамлакатларида ҳозирга қадар ҳам ижро этилиб келинаётганлиги ҳақида маълумотлар бор.

Форобий музика назарияси соҳасида бир қатор асарлар қолдирган. Улар орасида «Катта музика китоби» кенг тарқалгандир. Форобий бу китобда музиканинг кенг таърифини беради, унинг асосий тушунчаларини ҳамда музика асарлари таркиб топадиган элементларни очиб беради. «Катта музика китоби»нинг мазмунига тўхташдан олдин, айрим мутахассисларнинг жаҳон музика санъатининг тараққиётида Форобий музика меросининг роли ҳақида айтган баъзи фикрларини келтириб ўтамиз.

Форобий яшаган даврда қадимги грек авторларининг музика ҳақидаги баъзи ғоялари маълум эди. Форобийга қадар музика назариясини ўрганиш билан Ал Киндий шуғулланган. Фан тарихчиси Г. Сартон ал Киндий «илк мусулмон музикашуноси бўлган» ва унинг айрим асарларида «оҳанглар ёзуви» мавжуд деб кўрсатади. Араб олими проф. А. Ф. Эхвоний ҳам «Ал Киндий музика бўйича қатор асарлар яратган. Улардан бири яқинда немис тилига таржима қилинган», деб хабар беради.

Форобийнинг асари бу соҳада унга қадар яратилган асарлардан устун бўлибгина қолмай, балки Шарқ ва Ғарбда музика назарияси тараққиётини бир неча асрга белгилаб берди. XV асрнинг музика назариятчиларидан бири, Шарқнинг йирик шоири ва мутафаккири Абдураҳмон Жомий ўзининг «Музика ҳақида рисоласи»да Форобийни буюк музикашунос олим сифатида тилга олади.

Форобийнинг музика соҳасидаги мероси ҳамда унинг музика назариясига қўшган ҳиссаси Фарб тадқиқотчилари томонидан маълум даражада ўрганилган. Улар бу меросни Европада музикашуносликнинг ривожланишига катта таъсир кўрсатганлигини таъкидлайдилар. Г. Сартон Форобий музикашунослик соҳасида ҳам «ўз даврининг Европа назарияларидан анча олдинда эди» деб кўрсатади. Француз арабшунос олими Карра де Во Форобийнинг музика санъати соҳасидаги хизматларини таъкидлаб, бундай деб ёзган эди: Форобий «яна буюк музикачи ҳам эди. Биз унинг Шарқ музикаси назарияси бўйича энг муҳим асарлари учун ундан миннатдормиз. У айни вақтда ҳам ижрочи-музикачи, ҳам бастакор эди. Унинг талантига Сайфутдавла қойил қолган: дарвеш — мавлонлар ҳозирга қадар ҳам автори Форобий деб ҳисобланадиган қадимги қўшиқларни куйлаб юрадилар».

1930—1935 йилларда Р. Эрланже изоҳи ва баёнида «Катта музика китоби»нинг хийла катта ҳажмдаги икки томдан иборат қисми француз тилида Парижда нашр этилди. Биринчи томига киришда Р. Эрланже ўрта аср Шарқда музика назарияси тараққиётининг қисқача очеркини беради. Автор Ал Киндий, Ал Форобий, Ибн Сино ва бошқаларнинг музикашуносликка доир асарлари устида тўхтайдди. У Форобийнинг музика назарияси келгуси тараққиётга қўшган ҳиссасини алоҳида таъкидлайди: «...Ал Форобийнинг ундан кейин араб тилида асар ёзганлардан устулиги ҳайрон қоларлиқдир. Кейинги асарлар авторларининг асарларида «Китоб ал мусиқий ал кабир»дан кўплаб фикрлар, чунончи музиканинг таърифи, оҳанг ва интервал назарияси ва бошқалар ўзлаштириб олинганлиги кўзга ташланади».

Форобий музика назариясига доир бир қатор асарлар инглиз олими Г. Фармер қаламига мансубдир. У бу асарларни Форобийнинг музикага доир қизиқарли назарий материалларни ўз ичига олган илмларнинг классификацияси бўйича асарларининг араб ва лотин тилидаги нусхаларини ўрганиш асосида нашр этган. Фармернинг Форобий музика назарияси ҳақидаги китоби «Форобийнинг музика ҳақидаги арабча-лотинча асарлари» номи билан 1934 йилда эълон қилиниб, 1960 йилда қайта нашр этилди. Унда бир неча йиллик тадқиқотлар умумлаштирилган.

Кўп томлик «Эрон санъати обзори»нинг музика ҳақидаги бўлимида (инглиз тилида, Нью-Йорк) ҳам Г. Фармер Форобий

бийнинг музика назариясига катта эътибор беради. У: «Форобий ислом Шарқида энг йирик ва буюк музикашунос назариётчи эди. Унинг «Музика китоби» кейинги олимлар учун намуна бўлиб қолган,»— деб ёзади. Фармер ўз тадқиқотларида Форобийнинг музика бўйича қизиқарли назарий ғояларни ўз ичига олган «Ихсо ал улум» асари XII аср ўрталаридаёқ лотин тилига таржима қилинган, «Катта музика китоби» эса XV асрдан бошлаб Ғарбда кенг машҳур эди, деб таъкидлайди.

Форобийнинг музика назариясига доир фикрлари Европанинг музика назариётчиларига катта таъсир кўрсатган. Улар Форобий фикрларидан ўз тадқиқотларида кенг фойдаланганлар.

1961 йилда Эроннинг «Муסיқий Эрон» журналида форс тилида «Китоб ал мусиқий ал кабир»дан бир неча парча эълон қилинди. Форс тилидаги тексти асосида «Китоб ал мусиқий ал кабир»нинг кириш қисми ўзбек тилига ҳам таржима қилинган.

Совет адабиётида, айниқса кейинги йилларда Форобийнинг музика тараққиёти соҳасидаги хизматларига тобора кўпроқ эътибор берилмоқда. Уларда Форобийнинг музика назариясини ривожлантиришдаги умумий хизматлари таъкидланиши билан бир қаторда, унинг музика инструменталистикаси, композицияси, овозлар назарияси ва ҳоказолар конкрет масалалари бўйича айрим ғоялари ҳақида гап боради. Масалан, кўп томлик «Ўзбек халқ музикаси»нинг учинчи томига (Т., 1959) ёзилган кириш сўзида ҳам Форобийнинг музикашунослик, музика асбоблари, ижро этиш техникасининг айрим конкрет масалаларига қўшган хизматлари таъкидланади. Форобийнинг «Китоб ал мусиқий ал кабир» асаридаги қуйидаги фикрлари алоҳида таъкидланади: «Чолғу музикаси ашулага жўр бўлади ёки овозга тақлид қилади, уни бойитади ҳамда ашуланинг бошланғич қисмини ва унинг ораларидаги чолғу қисмини ҳосил қилади. Бу эса ашулагига дам беради. Айни вақтда улар ашулачининг овози етмайдиган жойларни бўрттириб, вокал музикани бойитади».

Форобийнинг музика меросига бағишланган асарларида таъкидланишича, «Китоб ал мусиқий ал кабир» асарининг қиммати унинг умумий ва чуқур ғояларидагина эмас, балки Форобий даврида ўрта аср «мусулмон» Шарқи маданиятининг гуллаб-яшнаган даврида музика санъатининг аҳволи ҳақида кенг маълумот беришида ҳамдир.

Ўрта Осиё, Эрон ва араб музыка санъатининг яхши билган Форобий халифаликнинг бепоен территориясида кенг тарқалган музыка асбоблари ҳақида батафсил маълумотлар беради. Фармер ва Эрланжеларнинг далолат беришича, Форобийнинг китобида Шарқнинг уд, рубоб, дутор, Хуросон танбури, Бағдод танбури ва бошқа шу сингари музыка асбобларининг муфассал тасвири берилган. Айрим авторлар (Сенсувар ўғли ва бошқалар) Форобийнинг асарида қадимги Греция музыка санъатининг ютуқлари ҳам муайян даражада ўз ифодасини топган, деб тасдиқлайдилар. Бу ерда шу нарсани айтиб ўтиш керакки, қадимги Грецияда ҳам, Ўрта аср Яқин ва Ўрта Шарқида ҳам музыка илми математика билимларининг таркибий қисми сифатида олиб текшириларди.

X асрда Хуросонда тузилган илмий-техник луғатлардан бирида кўрсатилишича, ўша даврда фалсафа икки асосий бўлимга — назарий ва амалий бўлимга ажралган. Ўз навбатида, назарий фалсафанинг асосий бўлимлари учта бўлиб, улар табиат тўғрисидаги илм, худо тўғрисидаги илм (илоҳиёт — метафизика) ва улар ўртасида оралиқ жойни эгалловчи математика илми бўлган. У тўрт хил: арифметика, геометрия, астрономия ва музикадан ташкил топган.

Форобий ўзининг илмлар келиб чиқиши ва классификациясига бағишланган асарларида ҳам музыка ҳақидаги илми сонлар тўғрисидаги илм (арифметика), ўлчовлар ҳақидаги илм (геометрия), юлдузлар ҳақидаги илм (астрономия)дан кейин санаб ўтиб, математик билимлар таркибида олиб текширади, Форобий музыка санъатининг хусусий конкрет масалалари ва унинг категорияларини текшириб чиқиш билан бирга, музыка илмининг инсон билимлари системасида тутган ўрнини, унинг бошқа илмлар билан ўзаро муносабати ва алоқасини, музыка товушларининг ҳамда уларнинг таркибий қисмларининг вужудга келиши ва ривожланишининг қонуниятларини ҳам белгилаб беради.

Форобийнинг музыка масалалари бўйича умумназарий позициясини ўрганишда унинг «Китоб ал мусиқий ал кабир» асарида ёзган кириш сўзи муҳим аҳамиятга эга. Бу ерда музыка санъатининг умумфалсафий ва ахлоқий-эстетик масалалари қараб чиқилади.

Форобий кўрсатишича, «Китоб ал мусиқий ал кабир» учта китобда баён қилинган. «Биринчи китобда, — деб ёзади у, — музыка билимининг усул-қондалари ва унга боғлиқ бўлган

турли нарсаларни ўрганишга тўхтаб ўтамиз. Иккинчи китобда замонавий музыка асбоблари ҳақида суҳбат қиламиз ва аввалги китобда айтиб ўтилган усул-қоидаларнинг қайси хилда ишлатилишини кўрсатамиз. Шу асбоблардан ҳар бирининг имкониятларини айтиб ўтамиз ва улардан қандай қилиб кўпроқ фойдаланиш ҳақида баҳс қиламиз. Учинчи китобда турлича бўлган товушларнинг навлари ҳақида суҳбат бўлади. Мана шу уч китобнинг ҳар бири икки баҳсдан иборат бўлгани учун, биринчи қисм саккиз баҳс, иккинчи қисм эса тўрт баҳсдир. Шунинг учун асаримизнинг ҳаммаси ўн икки баҳсдан иборат бўлади».

Форобий ўзининг музыкага бағишланган асарларида ўтмушнинг музыка меросига катта эътибор беради.

Форобийнинг музыка соҳасидаги тадқиқотчилар олдига қўйган талаблари ниҳоятда диққатга сазовор бўлиб, назарий тадқиқотнинг зарурий эътиқоди сифатида жаранглайди. У ёзади: «Назарий билимлардан хабардор бўлган етук санъаткор қайси билимда бўлмасин, шу уч нарсага эга бўлиши керак:

1) ҳар бир билимнинг усул ва қоидаларини тўла билиши лозим.

2) шу билимнинг турли ҳолатларида ҳосил бўлган усул ва қоидаларнинг натижаларини шарҳ ва изоҳ этишга қобил ва истеъдодли бўлиши керак.

3) музыка (санъати) ҳақида нотўғри назарияга эга бўлган ёзувчиларнинг нотўғри назарияларини танқид эта билсин, хато ва тўғри назариялар ўртасидаги фарқни кўрсата билсин ва хатоларни ойдинлаштира олсин».

* *

*

Форобийнинг қадимги Греция фалсафий меросига муносабати устида гап борганда кўпчилик буржуа авторлари уни икки хил, бир-бирига зид таълимотни — Платон билан Аристотель гояларини келиштиришга уринганликда айблайдилар. Бунинг учун далил сифатида одатда Форобийнинг «Китоб аъраз фалсафа ал Афлотун ва Аристотелис» (Аристотель ва Платон фалсафаларининг мақсадлари ҳақида) рисоласи келтирилади. Форобийнинг грек фалсафаси соҳасида чуқур билимга эга бўлганлигидан далолат берувчи бу асар грек фалсафасини ўрганиш учунгина эмас, балки умуман фалсафа илмининг методи, категориялари учунгина эмас, балки умуман фалсафа илмининг методи, категориялари ва умумий мазмунини ўрганиш.

учун ҳам энг яхши қўлланмадир. «Мен ҳеч бир асарни билмайманки,— деб ёзган эди машҳур араб тарихчиси Ал Кифтий,— фалсафани ўрганиш учун бу китобчалик фойдали бўлсин». Немис олими Ф. Дитеричи Форобийнинг мазкур рисоласини XIX асрнинг охиридаёқ 1892 йилда биринчи бўлиб немис тилида нашр этган эди. Буржуа адабиётида кенг тарқалган бу китобнинг бошланғич характеристикаси ҳам унга мансубдир. Мутафаккирнинг бошқа асарларига қараганда, «Китоб аъраз фалсафа ал Афлотун ва Аристотелис» рисоласининг ҳажми анча катта. Тахмин қилиш мумкинки, бу асар Форобий илмий фаолиятининг анча етук, иккинчи даврига мансубдир. Унда Форобий ўзининг Аристотель ва Платон асарларига ёзган шарҳларини, бир қатор кейинги грек философларининг номини, Платон ва Аристотелнинг маълум бўлган деярли барча асарларининг номини тилга олади.

Масаланинг қўйилиши ва уларни таҳлил қилиш характерининг ўзиёқ Форобийнинг грек фалсафасини қанчалик чуқур ва ҳар томонлама билганлигидан ва фикрининг етуклигидан далолат беради.

Асарнинг бошида Форобий Платон ва Аристотель таълимотининг умумий йўналишига баҳо беради, кейин эса уларнинг фалсафий проблемалар ва категорияларга бўлган қарашларини таққослайди ва таҳлил қилади. Бу, шубҳасиз, Платоннинг ҳам, Аристотелнинг ҳам асарларини чуқур билишни тақозо этарди. Форобий ҳар бир проблема юзасидан ҳар иккала мутафаккир томонидан айтилган барча фикрларни анализ қилади ва таққослайди. Шундай қилиб, субстанция, логика, моддий дунё, табиат, интеллект, руҳ ва бошқа проблемалар изчил равишда қараб чиқилади.

Форобий Аристотель ва Платон қарашларидаги зиддиятни усталик билан пайқайди. У Аристотель қарашларининг табиий-илмий, натурфилософик характерини ва Платон қарашларининг теологик характерини кўрсатиб ўтади. Масалан, у, Аристотель фикрича, дунё абадий мавжуд, «биринчи бошланғич» бўлгани ҳолда Платон дунё «замонда пайдо бўлган» деб тахмин қилганлигини таъкидлаб ўтади. Шу нарса қизиқарлики, худо, шакл категориялари, оламнинг пайдо бўлиши ва бошқалар устида гап борганда, Аристотелнинг асари сифатида «Плотинга» мансуб бўлган «Теология» далил қилиб келтирилади. Форобийнинг мазкур асарида кўпчилик буржуа авторлари тасдиқлаганидек, Платон билан Аристотелнинг қарама-қарши

фикрларини қўшишга интилиш ҳеч бир сезилмайди. Бизнинг фикримизча, мазкур масалага бошқача ёндошмоқ зарур, яъни Платон ва Аристотель ҳақидаги ўша давр билим даражасини назарга олиб баҳо бериш керак, деб ўйлаймиз. У Форобий ўзининг рисоласида Платон ва Аристотель қарашларини уйғунлаштиришга эмас, балки улар фалсафасининг асосий проблемаларини баён қилишга, уларнинг мақсад ва вазифаларини аниқлашга ҳаракат қилди. Биз бунга қуйидагиларни қўшимча қилишимиз мумкин: Форобий Платон ва Аристотелнинг маълум илмий тушунчалар системасини, фан сифатида фалсафани яратувчилар деб ҳисоблайди. Уларда барча фалсафий категориялар тартибга солинган, фалсафанинг ўзига хос тушунчалари аниқлаб берилган. Бу фикрни у бир неча бор таъкидлайди. Форобийнинг тасдиқлашича, фалсафа диндан фарқ қилиб, дунёни илмий билишга, унга илмий ёндашишга, илмий методга асосланади, бу икки философ фалсафани асосладилар, унинг янги принцип ва асосий қондаларини белгиладилар. Илмий билиш, фалсафий фикрнинг диний-мистик ҳақиқатга нисбатан афзаллигини таъкидлаб, Форобий шу маънода Платон ва Аристотелни асосий фалсафий категорияларни ишлаб чиққан энг йирик философлар деб кўрсатади.

Биз Форобийда таъкидланадиган Платон билан Аристотель ўртасидаги «умумийлик», «уйғунлик», Платон ва Аристотель таълимотининг мазмунига эмас, балки улар кўтариб чиққан ва текширган фалсафий проблемаларга, уларнинг ҳар иккаласининг одатдаги ва мистик-мифологик тушунчалардан фарқ қилиб, илмий-фалсафий категорияларни, фалсафий ҳақиқатни аниқлашга интилишига тааллуқли деб ҳисоблаймиз.

Форобий ўзининг рисоласида Платон ва Аристотелнинг фалсафий ҳақиқатни белгилашга, дунёни ўрганиш назарияси сифатида фалсафанинг нуфузини кўтаришга интилганликларини кўрсатиб, бу икки мутафаккир методининг фарқини бир неча бор таъкидлайди. Шуниси характерлики, бунда у очиқдан-очиқ Аристотелнинг табиий-илмий ва материалистик методига хайрихоҳлик билдиради.

Платон Шарқда Афлотун номи билан кенг машҳур бўлиб, ўтмишнинг буюк донишманди сифатида юксак қадрланарди. Лекин биринчилик тожи ҳамма донишмандликнинг муаллими ҳисобланган Аристотель (Арасту)га мансуб эди. У табиатшунос олимлар ва философлар ўртасида, шубҳасиз, зўр обрўга эга эди. Қомусий билимга эга бўлган, масалаларни қамраб

олишнинг кенглиги, илмий қизиқишлар ва изланишларнинг универсаллиги учун Аристотель Шарқда «муаллими аввал» («биринчи муаллим») деган фахрли унвон олган эди.

Ўрта аср мусулмон авторлари Байҳақий, Кифтий ва бошқаларнинг гувоҳлик беришича, Форобийгача ва ундан кейин Аристотелни унчалик чуқур ва ҳар томонлама билган философ, билимларининг универсаллиги, илмий қизиқишларининг характери бўйича унга тенг келадиган мутафаккир бўлмаган. Унга «иккинчи Аристотель», «Муаллими соний» («Иккинчи муаллим») деб бежиз ном берилмаган.

Айрим буржуа авторлари Форобийнинг «муаллими соний» деган юксак, фахрли номга сазовор бўлганлигининг сабаб ва шароитини янада аниқроқ тушунтириб беришга ҳаракат қилдилар. Бир хил олимлар Форобий ўрта аср Шарқи фалсафасига биринчи марта билишнинг методи сифатида мантиқий анализни татбиқ этди, деб ҳисоблайдилар. Улар ўз асарларида Форобий мантиқий муҳокама ва исботнинг барча системаларини қараб чиқди, дедукция ва индукция фикр тузилишининг ҳар бир қисмининг аҳамиятини кўрсатиб ўтди. Ал Кифтий ўз даврида Форобийнинг мантиқий анализ методини ишлаб чиқишдаги катта хизматини таъкидлаб ўтган эди. XII асрга оид бошқа бир гуруҳ авторлар фикрига кўра, Аристотель мантиқ соҳасида назария яратган бўлса, музыка санъати соҳасида Форобий назария яратган, шунинг учун «Муаллими соний» деган номга сазовор бўлган.

Логика бўйича айрим ғоялар Аристотелгача ҳам маълум эди. Бу ғоялар Сократ, Платон ва бошқаларда учрайди. Лекин қатъий, изчил мантиқий системани, логика илми яратиш хизмати Аристотелга мансубдир. Шунингдек, музиканинг айрим принцип ва қоидалари (масалан, овозларнинг нисбати ва гармонияси ҳақидаги ғоя Пифагорда ҳам учрайди) Форобийгача ҳам маълум эди. Лекин Форобийгина янги илм — музыка илмини яратиб, изчил музыка назариясини ишлаб чиқди.

Мазкур масаладаги учинчи нуқтаи назарда Форобийнинг илмларни классификация қилиш назарияси бўйича махсус асар эълон қилган араб олими — доктор Усмон Амин туради. Усмон Амин фикрига кўра, Форобий шунинг учун «муаллими соний» деб ном олганки, у ҳам Аристотель сингари билимнинг ҳамма соҳалари бўйича ўз қарашларини изчил баён қилади, ҳар бир илмга таъриф беради, уларнинг ўзаро алоқасини, инсон билимлари системасидаги ролини кўрсатади.

Айтилганлардан кўриниб турибдики, Форобийнинг замондошлари ва издошлари уни «Муаллими соний» деб атаб, ўзларининг эътиборларини унинг кўп қиррали илмий фаолиятининг бирор соҳасига жалб қилганлар. Лекин бизнинг фикримизча, бу изохларнинг ҳаммаси бир-бирини инкор этмайди, балки ўзаро бир-бирини тўлдиради. «Иккинчи муаллим» деган юксак ном Форобийнинг ҳам шарҳчилик фаолиятини, ҳам унинг бир қатор илмий назариялар яратишга қўшган ҳиссасини ўз ичига олади. Бу ном, шунингдек, Форобий илмий қизиқишларининг универсаллигини ва унинг қомусий билимга эга бўлганлигини таъкидлайди. «Иккинчи муаллим» ёки «Шарқ Аристотели» уни вони Шарқнинг бу йирик мутафаккирларининг ижтимоий-фалсафий системасининг умумий руҳи ва йўналишига тўла мувофиқ келади.

Форобий ўрта аср Шарқда грек донишмандлиги ютуқларининг энг толмас ва изчил тарғиботчиларидан эди. Грек фалсафий фикри ютуқларини тарқатиш ва янада ривожлантириш бўйича Форобий фаолиятидаги энг қимматли нарсаси унинг Аристотелнинг илғор натурфилософик ва мантикий ғояларини Платон ва неоплатончиларнинг мистик асарларидан тозалашга, соф аристотелизмни тиклаш, асослаш ва ривожлантиришга интиланлигидир.

Лекин Форобийнинг хизмати бу билан тугамайди. У Аристотелнинг илғор ғояларини ривожлантириб, ўз даврининг табиий-илмий, фалсафий ютуқларини умумлаштириб, оригинал фалсафий система яратди. Бу система Урта Осиё ва умуман Яқин ва Урта Шарқда илғор ижтимоий-фалсафий фикр тараққиётида ҳамда диний ва реакцион феодал идеологияга қарши курашда улкан прогрессив роль ўйнади ҳамда Шарқ Уйғониш даври фалсафасининг умумий мазмуни хусусиятлари ва йўналишини белгилаб берди. Ибн Рушднинг номи билан боғлиқ бўлган, XIII асрдан бошлаб Европада авверонизм номи билан олган ҳамда черков ва руҳонийларнинг душмани бўлган оқим айти Форобийнинг асарлари туфайли вужудга келди. Форобийнинг ғоялари, Ф. Энгельс кўрсатганидек, XVIII аср материализмининг тайёрлаган, «араблардан ўтган ҳаётини ҳур фикрлилик»нинг шаклланишида улкан аҳамиятга эга бўлди.

Форобийнинг фалсафий системаси Аристотелнинг универсал системаси сингари ўз замонасининг барча актуал проблемаларини ўз ичига олади. Форобийнинг асарларида фалсафа-

нинг энг умумий принциплари — онтология, гносеология, логика, психология масалалари, инсон ва табиатнинг ўзаро муносабати, шунингдек айрим аниқ фанларнинг фалсафий проблемалари — ижтимоий ҳаёт, ахлоқ, давлат тузилиши ва бошқа масалалар ўз ифодасини топди.

Форобий ўзининг социологик қарашларида ҳам инсоният жамияти вужудга келиши ва ривожланишининг муайян принциплари, қонуниятларини — бахт-саодатга эришиш, тинчлик ўрнатиш, тенгсизлик ва келишмовчиликларни бартараф қилиш йўллари қидириб, прогрессив позицияда турди.

Форобий энг илғор олим, илм ва маърифат курашчиси бўлишига қарамай, ўз даврининг фарзанди эди. Унинг асарларида мусулмон идеологияси ҳукмрон бўлган, табиатшунослик, умуман олганда, кам тараққий этган, техника эса ҳали куртак ҳолида бўлган ўрта аср шароити ҳамда маданий кўтаринкилик, инсон ақли ҳақиқатни қидириш учун сафарбар этилганлиги диний ақидалардан қутулиш йўлидаги изланиш, барча соҳада инсоннинг мустақиллик учун курашга отлангани, илғор тафаккурнинг изловчи руҳи ўз мужассамлиги, фалсафий талқини ифодасини топди. Шунинг учун ҳам Форобийнинг дунёқараши ўша даврнинг фазилатларини ифодалади ва ҳукмрон ижтимоий-сиёсий тузум иллатларидан ҳоли бўла олмади.

Диний идеология вакиллари баъзида Форобийнинг обрўсидан ўзларининг мавқеларини мустаҳкамлаш учун фойдаланишга уриндилар, унинг ғояларини диний тарғибот ва мусулмон дунёқараши вазифаларига бўйсундиришга ҳаракат қилдилар. Бироқ, умуман олганда, ортодоксал ислом тарафдорлари Форобийнинг таълимотини қораладилар, уни кофир, шаккок деб эълон қилдилар, унинг асарларини эса йўқ қилдилар.

Билимни дин билан келиштиришга, диний ақидаларни илмий далиллар билан асослашга тиш-тирноғи билан ҳаракат қилган, диннинг йирик идеологи, «исломнинг устуни» Абдул Ҳамид ал Ғаззолий (1059—1111) бу жиҳатдан айниқса ажралиб туради. Ғаззолий мусулмон ортодоксал идеологиясини мустаҳкамлаш мақсадида прогрессив ижтимоий-фалсафий таълимотларга, биринчи навбатда, Форобий, Ибн Сино ғояларига қарши кескин кураш олиб борди. У ўзининг «Философларни рад этиш», «Кимёин саодат», «Адашишдан қутқарувчи» каби асарларида Форобий ва Ибн Синонинг илмий хулосалари ва илғор ғояларини диний дунёқараш ва ортодоксал ислом нуқтаи назаридан инкор этишга ҳаракат қилди.

Ғаззолий ўзининг «Адашишдан қутқарувчи» асарида Аристотелни ва унинг «мусулмонлардан чиққан издошларини» динсизликда айблаб, уларни «тўғри йўлга» (яъни диний йўлга,— А. Х.) қайтариш зарурлигини таъкидлади. «Аристотель ҳам,— деб ёзади у,— ўзининг ўтмишдошлари сингари ўша динсизлик ва ўша бидъат иллатларига чуқур ботиб кетди. Бошқалар ҳам динсизлик ва бидъатдан қутула олмадилар, шунинг учун ҳам бундай метафизиклар ва фалсафага қизиққан мусулмонлар ичидан чиққан уларга эргашувчилар, масалан Ибн Сино, Ал Форобийга ўхшаганларнинг динсизликларини фош қилиш зарурияти туғилди».

Форобий билан Ибн Сино асарларида «йўл қўйилган хатоларни» бирма-бир санаб ўтар экан, Ғаззолий ўзининг «Адашишдан қутқарувчи» асарида бундай деб кўрсатади: «Уларнинг йўл қўйган хатоларини йигирма принципга бирлаштириш мумкин. Бу принциплардан учтаси динга қарши ва ўн еттитаси бидъат деб қайд қилиниши лозим. Бу йигирма масала юзасидан уларнинг таълимоти асоссиз эканлигини исботлаш мақсадида биз «Раддия» китобини ёздик. Юқорида эслаб ўтилган уч масала юзасидан эса бу философлар барча мусулмонларга қарши чиқдилар. Бу масалалар уларнинг қуйидаги фикрларида ифодаланади: тан қайта тирилмайди, руҳгина тақдирланади ва жазо олади, тақдир ва жазо маънавий характерга эга, лекин жисмоний эмас. Уларнинг фикрлари маънавий тақдирлаш ва жазо беришнинг (бундайлар ҳақиқатда ҳам мавжуд) мавжудлиги масаласида тўғридир, лекин жисмоний тақдирлаш ва жазо беришнинг мавжудлигини инкор этишда нотўғридир. Бу фикр — шариятга зиддир.

Бундай масалаларга яна қуйидаги фикр киради: «Барча нарсадан юқори турган оллоҳ универсал ҳақида билимга эга, лекин индивидуал нарсалар ҳақида билимга эга эмас». Бу динсизлиكنинг яна бир ёрқин ифодасидир. Ҳақиқат эса шундаки, унинг (яъни оллоҳнинг,— М. Х.) назаридан осмонда бўлса ҳам, ерда бўлса ҳам, ҳеч бир нарса, у чанг даражасида кичик бўлса-да, четда қолмайди.

Бундай (динга қарши) масалалар қаторига яна уларнинг дунёнинг абадийлиги ва йўқ бўлмаслиги ҳақида фикрлари киради. Бунга ўхшаш фикрни айтишга мусулмонлар ичидан ҳеч ким журъат эта олмаган.

Уларнинг бундай фикрлари оллоҳнинг атрибутларини инкор этишдан, оллоҳ фақат моҳиятигина бошқара олади ва

бундан бошқа ҳеч нарсани билмайди деб тасдиқлашдан иборат.

Форобийнинг прогрессив фалсафий қарашлари унинг табиий-илмий ғояларига асосланади. Аристотель ўз натурфилософиясида, В. И. Ленин таъкидлаганидек, материализмга жуда яқинлашиб келгани каби, Форобий ҳам ўз фалсафасининг табиий-илмий билимлар билан боғланиб кетган жойларида материализмга жуда яқин келади. Унинг табиий-илмий қарашлари эса илмларни классификация қилиш масалаларида, материя тўғрисидаги таълимотида, билим масаласида ва бошқаларда яққол ифодаланади.





арқ Уйғониш даврида умумий маданий прогресс таъсири остида фаннинг айрим соҳалари, хусусан айрим табиий билимлар юксалиш даврини бошидан кечираётган бир вақтда фанларнинг имконияти, системаси, мазмуни, табиати, уларнинг келиб чиқиши, ўзаро муносабати ва тартиби муҳим масала сифатида олдинга сурилган эди. Табиатнинг мустақил ривожланиши ғоясини ва уни ҳар томонлама ўрганиш зарурлигини ҳимоя қилган олимлар ўзларининг асарларида табиий фанларга катта эътибор берар эдилар. Реакцион идеологлар эса исломни мустаҳкамлашга имкон берувчи фақат «диний илмларни» ўрганиш ва ишлаб чиқиш зарур деб ҳисоблардилар, ҳар қандай йўллар билан табиий фанлар ва фалсафанинг бефойдалигини исботлашга интилардилар. Умуман бу даврда табиатни ўрганиш руҳонийлар талқинида бидъат деб ҳисобланган. Лекин, шу билан бирга, замонасининг илғор тенденцияси сифатида дунёвий илмларга қизиқиш борган сари кучайиб бораётган бир шароитда табиий-илмий билимларни ўрганишга чақириш, тарғиб қилиш, уларнинг фойдаси, моҳияти, структураси ва ҳоказолар ҳақида фикр юритиш мавжуд ғоявий курашда энг илғор, прогрессив позицияда туришнинг асосий ва муҳим белгиларидан эди.

Уйғониш давридаги фанлар системасини ўрганиш, биринчидан, ўша даврдаги илмий билишнинг имконияти ҳақидаги тасаввурни ўрганиш; иккинчидан, фанга бўлган илғор қараш-

ларнинг тенденциясини аниқлаш; учинчидан, дунёвий илмлар қўлга киритган ютуқларни яхлит ҳолда, статистик шаклда қўз олдига келтириш учун муҳим аҳамиятга эга. Бу проблема ўз даври илмий-маданий ҳаётининг энг муҳим проблемаларидан бўлганлиги туфайли замонасининг йирик мутафаккирлари унга катта эътибор бердилар. Хусусан, бу проблемага алоҳида эътибор берилганлигини Ал Киндий, Ибн Сино, Хоразмий (XI аср), Насриддин Тусий, Ғаззолий, Довоний, Ибн Халдун асарлари мисолида кўрамиз.

Фаннинг табиаи ва вазифасини ўрганиш проблемаси Форобий ижодида айниқса катта ўрин эгаллайди. Форобий билимга улкан аҳамият беради. Маданий кишини, умуман тараққий топган жамиятни у илм ва маорифсиз тасаввур қилолмайди. Бунинг устига, билимларни эгаллаш, унинг фикрича, идеал жамоа мавжудлигининг асосий шартидир.

Форобий ўзининг «Бахт-саодатга эришув ҳақида», «Фанларнинг классификацияси», «Фалсафани ўрганишдан олдин нимани билиш керак», «Фалсафанинг мазмуни ҳақида сўз» сингари ва бошқа кўплаб рисолаларида инсоннинг маънавий ривожланишида билимнинг ролига қайта-қайта тўхталди, фаннинг предмети, мазмуни, вазифалари ва тузилиши ҳақидаги масалаларни ишлаб чиқди. У билимларни амалий ва назарий билимларга бўлди. Форобий иш турининг маълум амалий усуллар билан боғлиқлигини назарда тутиб (тўқимачилик, табиблик, дурадгорлик ва бошқалар), уларни «ҳунармандлик» ва «санъат», деб атайди.

Назарий билимлар фаннинг барча турларини ўз ичига олади. Назарий билимнинг манбаи реал мавжуд борлиқ, унинг турли хусусият ва сифатидир. Форобий назарий билимлар олдида катта талаблар қўяди. «Ҳар қандай назарий билим,— деб ёзади у «Музика ҳақида катта китоб»ига киришда,— бу билимнинг асослари, қондалари ва воситалари ҳақидаги тушунчалар, муҳокамалардан иборат. Назарий билим билимнинг бошқа турларидан, хусусан амалий билимдан фарқ қилади, ўзининг қонун ва қондаларига эгадир. Уларни эгаллаш унга хос бўлган билишнинг восита ва усулларини ўрганишни талаб этади».

Назарий билим доирасида фалсафа асосий ўринни эгаллайди. Форобийга кўра, фалсафа борлиқнинг моҳияти ҳақида, бутун мавжуд нарсаларнинг мазмуни ҳақида мукамал ва тўлиқ билим берадиган фан бўлиб, аниқлиги, ишончлилиги ва асосланганлиги билан фарқ қилади. Бунда у фалсафа ҳиссий

билишга эмас, балки рационал билишга асосланади, бу рационал билиш тушунчалар ва фикр категорияларидан ташкил топади деб қайта-қайта таъкидлаган.

Ф. Энгельс таъкидлаганидек, фалсафа узоқ вақтгача, диалектик ва тарихий материализм вужудга келгунга қадар, «фанларнинг фани» ҳисобланар, қадимги давр ва ўрта асрда инсон билишининг камбағаллигини ифодалар эди. Зотан, «Табиат диалектикаси»да грек фалсафасининг Александрия давридаёқ айрим фанларнинг фалсафадан «ажралиш» тенденцияси вужудга келган бўлса-да, фалсафанинг ҳамма нарсани ўз ичига олувчилик, белгиловчилик аҳамияти узоқ вақтгача сақланиб қолди.

Ўрта аср Шарқида, антик Грециядаги сингари, фалсафа бошқа ҳамма фанлар устидан ҳукмрон, барча билимларнинг онаси ҳисобланар эди. Бундай тасаввурга Форобий ҳам амал қилди. Форобий фикрича, фалсафа предмети ва мазмунини белгилашда учта рационал моментни ажратиб кўрсатиш мумкин: 1) фалсафа — борлиқнинг умумий қонуниятлари ва хусусиятлари ҳақидаги фан; 2) бу умумий билим гўё аниқ фанларни ўз ичига олади; 3) аниқ фанлар доимо фалсафа таъсирида бўлади.

Форобий «фалсафа» терминининг грек тилидан келиб чиққанлигини тўғри таъкидлайди. У фалсафа тарихини ҳам ниҳоятда синчиклаб ўрганган. Унинг фалсафанинг номи ва келиб чиқиши ҳақида келтирган рисоласида фалсафа илмининг тараққиёти тўғрисида ҳикояси бунга далил бўлади.

«Ҳикоя қилишларича, бу билим билан қадимда кислонлар (афтидан вавилонлар назарда тутилса керак,— М. Х.) шуғулланганлар, улардан мисрликларга, мисрликлардан грекларга, греклардан сурияликларга, кейин эса арабларга ва ҳоказоларга ўтган. Бу билимни ўз ичига олган фаннинг асосий тушунчалари, дастлаб, грек тилида аниқланган, кейин улар сурия (сурёний), ундан эса араб тилига таржима қилинган».

Форобий кейин қадимги Грецияда фалсафага қандай аҳамият берилганлиги ҳақида ҳикоя қилади. Фалсафий билимларни системалаштиришда, фалсафанинг асосий проблемалари ва категорияларини аниқлашда, уни фан сифатида ишлаб чиқишда, Форобий фикрича, Платон ва Аристотель асосий роль ўйнаганлар. Аристотелнинг меросини янада ўрганишга тўхталиб, у қизиқарли маълумот келтиради: Фалсафа грек шоҳлари вақтида ва Аристотель вафотидан кейин Александрияда

(хотин киши ҳокимлик қилган вақтда,— М. Х.) тарқалган. Кейинчалик у Аристотелнинг таълимоти сифатида Византияда тарқалганлиги ҳикоя қилинади.

Форобийнинг «Фалсафанинг маъноси ва келиб чиқиши ҳақида»ги асари мазмунига тўхталиб, Е. Э. Бертельс бундай деб ёзган эди: Форобий ўзининг асарларидан бирида фалсафа тарихини ўзи қандай тасаввур қилганлигини баён қилади. Унинг фикрича, қадимги грек фанининг сўнгги ўчоғи Александрия бўлган. У ерда христиан дини ўрнатилган вақтда фан тараққиёти тўхтаб қолган. Епископлар қадимги фанлардан фақат мантиқни тан олишган. Бу фан уларга метафизика ҳақидаги тортишувларда қурол сифатида зарур бўлган. Аниқ фанларни, метафизикани ҳам улар кераксиз деб ҳисоблабгина қолмай, балки улардан узоқ юришни ҳам маслаҳат берганлар, чунки бу илмлар худога ишонишга путур етказиши мумкин экан. Шунинг учун фалсафанинг билимдонлари Александрияни ташлаб кета бошлаганлар. Турли мамлакатлар бўйлаб тарқалиб кетган эски фаннинг сўнгги вакиллари бирин-кетин ўзга юртларда вафот этганлар. Улардан Антиохияда ўрнашганлардан бирининг икки шогирди бўлган, бири Хуросонда, иккинчиси Марвада. Мана шу шогирдлар ўз устозларининг вафотидан кейин грек фанини Бағдодга олиб келишган.

Е. Э. Бертельс бу ҳикояда: «Форобий Шарққа классик мерос ўтиб келишининг анча мураккаб манзарасини бир оз соддалаштиради, лекин асосан у ҳақдир»,— деб кўрсатади. «Фалсафанинг номи ва келиб чиқиши ҳақида»ги рисолада антик мерос, хусусан Аристотель фалсафаси давомчиларининг номлари келтирилади. Сўнгги грек фалсафаси тарихини қисқача баён қилишдан ташқари бу ерда, шунингдек, библиографик материал ҳам мавжуд.

Фалсафани ўрганишга киришмоқчи бўлганлар олдида Форобий бир қатор интеллектуал ва ахлоқий характердаги талабларни қўяди. Бу талаблар «фалсафани ўрганишдан олдин нима ни билиш кераклиги тўғрисида»ги рисолада баён қилинган. «Кимки фалсафани эгаллашга интилса,— дейди Форобий,— аввал ўзини унга тайёрлаши керак, кейин эса шавқ-завққа эмас, балки фақат ҳақиқатга бўлган майлини сақлаб қолиш учун ўз ахлоқини табиий майллардан халос этиши керак ва, шу билан бирга, фалсафа унинг асл мақсади бўлиб қолиши учун сўзловчи руҳнинг қувватини (фикрлаш ва нутқни;— М. Х.) ўткирлаши керак.»

Юқорида номи келтирилган рисола Форобийнинг қадимги грек фалсафасини чуқур билганлигидан далолат беради. Унинг фикрича, фалсафа фанини ҳар томонлама ўрганиш учун, аввало, барча қадимги грек фалсафий мактабларини, йўналиш ва назарияларни ўрганиш зарур. Бу мактаб ва назарияларни у тўлиқ санаб ўтади. Форобийнинг «Фалсафани ўрганишдан олдин нимани билиш кераклиги тўғрисида»ги рисоласи грек фалсафаси, хусусан унинг энг йирик вакили Аристотелнинг асарлари бўйича ниҳоятда қимматли қўлланмадир. Бу асарда Аристипп, Хризипп, Эпикур, Платон, Гиппократ, Феофраст, Гален Анаксигор, Диоген сингари грек мутафаккирларининг номлари учрайди, шунингдек перипатетиклар, эпикурчилар, стоиклар, пифагорчилар, киникчилар ва бошқа шу сингари фалсафий мактаблар тилга олинади. Рисолада Аристотелнинг асарлари ҳақида маълумот ҳам берилган. Шу билан бирга, унинг логика, табиёт илми, этика, психология, метафизика, поэтика кабиларга оид асарларининг қисқача мазмуни ва мақсади кўрсатилган. Форобий учун фалсафани ўрганиш, аввало, Аристотелнинг ижодий меросини чуқур билишдир. Аристотелнинг фалсафий системасини ҳар томонлама ўрганиш юзасидан Форобийнинг баъзи конкрет кўрсатмалари ҳозирги кунда ҳам ўз аҳамиятини йўқотгани йўқ. «Фалсафани ўрганувчи муҳтож бўладиган нарсаларга келганимизда,— деб ёзади Форобий,— булар: биринчидан — Аристотелнинг «Логика китоби»даги¹ мақсадни билиш, иккинчидан — унинг таълимотининг фойдасини билиш, учинчидан — китобларнинг номланиш сабабларини билиш, тўртинчидан — уларнинг ҳақиқийлигини аниқлаш, бешинчидан — уларнинг муҳимлиги жиҳатидан тартибини билиш, олтинчидан — (Аристотель,— М. Х.) ўз китобларида ишлатган терминларни билиш, еттинчидан — (Аристотель,— М. Х.) китобларининг қандай қисмларга бўлинганлигини билишдан иборатдир».

Фалсафани ўрганишни қайси аниқ илмдан бошлаш керак деган масала юзасидан Форобий қадимги авторлар — Платон, Феофраст, Анаксигорларнинг фикрини келтиради. Унинг ўзи эса ҳаммасидан мақсадга мувофиқроғи геометрик исботларни татбиқ этиш, зарур бўлган даражада геометрия илмидан бошлаш лозим, сўнгра логика илми билан шуғулланиш зарур, деб ҳисоблайди.

¹ «Органон» — Аристотелнинг логикага оид асарларининг йиғиндисини назарда тутилса керак,— М. Х.

Умуман «Фалсафани ўрганишдан олдин нимани билиш кераклиги тўғрисида»ги рисола Форобий Аристотелни ҳақиқатдан ҳам жуда яхши билганлигидан, ўз даврининг буюк назарётчиси ва истеъдодли фалсафа тарихчиси бўлганлигидан далолат беради.

«Бахт-саодатга эришув ҳақида рисола»да Форобийнинг турли кишилар томонидан фалсафа илмини эгаллашга муносабати ифодаланadi. Илмни эгаллаш даражасига ва улардан фойдаланиш характерига қараб у философларни ва бу унвонга даъвогарларни бир неча группага: ҳақиқий, озод философлар, ҳазилакам (яъни янги уйғонган, учирма-харож) ва ёлғондакам философларга бўлади. Холис, ҳақиқат изловчи Форобий назарий билимлардан ғаразли мақсадларни амалга оширишни (масалан, мол-дунё тўплаш ёки обрў-эътибор қозониш учун фойдаланишни) ўз олдига мақсад қилиб қўйган кишиларни кескин қоралайди.

Форобий илмни севмасдан, доимий ва мунтазам меҳнатсиз назарий билимларни эгаллаш мумкин эмас, деб таъкидлайди. Ўзини фалсафага бағишлаган кишидан у ахлоқий покликни, тўғрилиқни, меҳнатни севишни ва одил, адолатли бўлишни талаб этади. «Бахт-саодатга эришув ҳақида рисола»сида у бу ҳақда шундай деб ёзади: «Назарий билимларни (фалсафани,— М. Х.) эгалламоқчи бўлган киши нарсаларнинг ҳақиқат ва моҳиятига тушуниб етиши, уни тасаввур қила олиши учун ўткир зеҳн ва заковат эгаси бўлиши шартдир. Бундан ташқари, назарий билимларни ўрганмоқчи бўлган киши назарий билимлардан завқ ва лаззат оладиган киши бўлиши, шу билимни ўрганиш йўлида учрайдиган турли ранж-машаққатларга бардош бериши, табиатан тўғри ва тўғрилиқни севадиганлардан бўлиши... истаган нарсасида ортиқча худбин... бўлмаслиги шарт. Назарий билимлар билан шугулланган одам, юқорида айтиб ўтилганидек, ўзини улугловчи, яъни мутакаббир, яхши ишларга, адолатга жиддий қарамовчи, ёмонлик, жабр-зулмга қаттиқ берилган бўлса, бундай киши ҳақиқий философ бўла олмайди.

Бундан ташқари, философнинг одати, ахлоқи ҳам ўз касбига лойиқ, туғмадек бўлиши керак. Шунингдек, ўзи униб-ўсган, ўз халқининг раъйини ва ўз халқда бўлган энг яхши фазилатларни қаттиқ тутган (яъни уларга риоя қилган,— М. Х.) бўлиши керак. Философ бўлмоқчи бўлган одам ўз ахлоқи ва хусусиятлари билан бу айtilган шартларга жавоб бера олса, шундан кейин у фалсафа билимини ўрганишга ва уни бошқаларга

ўргатишга киришуви мумкин. Лекин ҳар ҳолда ва мумкин қадар қалбаки философ, ёлғондакам ва ҳазилакам философ бўлишдан сақланиш керак».

Ёлғондакам философларни характерлаб, Фوروبий бундай дейди: «Ҳазилакам философ бу шундай философики, у ўзи назарий билимлар ўрганиш билан машғул бўлади, лекин ўзи одамгарчиликка лойиқ энг гўзал фазилатлардан маҳрум, одамгарчиликка муносиб гўзал фазилат эгаси бўлишни истамайди ва шунга одатланмайди, балки учраган ҳар бир тасодифий ҳолларда нафс ва бузуқчиликка берилиб кетади.

Энди қалбаки философ-чи? Бу шундай кишики, у табиятан назарий билимлар билан боғланмаган, назарий билимга мойиллиги ва рағбати йўқдир. Аммо ўзи назарий билимлардан дарс беради. Ҳам ёлғондакам, ҳам ҳазилакам философлар ўз тингловчиларида норозилик туғдириб, аста-секин илмдан узоқлашадилар ва ўз билимларини янада такомиллаштириш устида қунт билан ишлашни истамай, самарасиз ва фойдасиз бўлиб қоладилар».

«Бундай философлар,— деб хулоса қилади Фوروبий,— ўрганган билимлардан биргина фойдаланишни назарда тутиб, уни бахт-саодат деб гумон қиладилар, у ҳам бўлса мол-давлат бойлиги, сохта шуҳрат, қалбаки обрўдир.

Фوروبий фикрича, фалсафа ҳар бир шахсга, шунингдек умуман жамиятга, юксак фазилатли мақсадларга эришиш учун хизмат қилиши керак.

Шундай қилиб, умуман назарий билимнинг ва хусусан фалсафанинг предмети ва мазмунини қараб чиқиб, Фوروبий фалсафа ва философлар олдига ва назарий билимларни ўрганган кишилар олдига муайян вазифалар қўяди. Назарий билимларни Фوروبий амалий мақсадга — умумий бахт-саодатга эришувнинг қуроли деб билади.

Фوروبий назарий билимларнинг умумий системасида аниқ фанларнинг характери, вазифаси ва ижтимоий аҳамиятини белгилашга ҳаракат қилади, уларни группаларга бўлади. «Илм ва ҳунарларнинг фазилатлари ҳақида рисола»да қуйидаги сўзларни ўқиймиз: «Билимлар ва ҳунарларга қуйидаги уч фазилатдан бири: ё мавзунинг олижаноблиги, ё худ исботларни тадқиқ этиш, ёки келажакдами-ҳозирдами бундан қатъий назар катта фойда келтириши билан фарқланади.

Ҳамма давлатларда барча халқлар муҳтож бўлган ҳуқуқ илми ва ҳунари бундай фанлар ичида катта афзалликка эгадир.

Исботларни тадқиқ этиш геометрия илмида устундир. Мавзунинг олижаноблиги астрономия илмида устундир. Бу уч фазилатнинг ҳаммаси ёки улардан иккитаси ягона илм — фалсафада мужассамланган»¹.

Форобийнинг айрим аниқ фанлар предметиға бўлган қарашлари анча диққатга сазовордир. У назарий тиббиёти (зотан, табиблик билан бевосита шуғулланмаган бўлса ҳам) яхши билган. Бу ҳақда унинг «Инсон аъзолари ҳақида»ги рисоласи (бошқача айтганда, «Инсон аъзолари тўғрисидаги масалалар бўйича Аристотелга қарши Галеннинг раддияси») далолат беради.

Форобийга кўра, «Тиббиёт ҳунарининг объекти — инсон тани ва унинг аъзоларидир... унинг вазифаси эса вужудни соғлом ҳолатда сақлашдан ҳамда уни касалликдан қутқаришдан иборат». Бу вазифани амалга ошириш табибдан:

инсон аъзоларини алоҳида-алоҳида ўрганишни; тanning, ҳар бир аъзонинг соғломлигини, унинг нормал ва нонормал ҳолатини ўрганиш; турли хил касалликларнинг сабабини ва уларнинг пайдо бўлиш шароитларини ўрганиш; соғлом ҳолатнинг ва беморларнинг белгиларини, унинг инсоннинг алоҳида аъзоларида ва умуман организмида намоён бўлишини ўрганиш; ҳамма ва ҳар бир дорини алоҳида, унинг хусусияти ва фойдасини билиш; табиблик ҳунарида қўлланиладиган барча воситалар ва асбобларни билиш; организмнинг соғлом ҳолатини сақлаб қолиш учун фойдаланиладиган хатти-ҳаракат қоида ва турларини билиш; (касалланган) аъзолар ва организмга саломатликни қайтариш учун хизмат қиладиган хатти-ҳаракат, иш қоида ва турларини билиш... талаб этилади».

Бундан ташқари, Форобий, табиб учун беморнинг ҳаёт шароитини ўрганиш зарурлигини ҳам кўрсатди, организмнинг саломатлигини тиклаш учун керакли озиқ-овқатларга эътибор беришни ва ҳоказоларни тавсия этади. Буларнинг ҳаммаси тиббиётнинг предметини, вазифаси ва мақсадини тушунишда Форобийнинг тўғри позицияда турганлигини ва бу соҳада ўрта асрнинг буюк медали, кўп томлик «Тиб қонунлари» асарининг автори Абу Али ибн Синонинг бевосита ўтмишдоши бўлганлигидан далолат беради. «Қонун»нинг биринчи томининг бошланғич бўлимларидан кўринадики, Ибн Сино тиббиёт назариясини тушуниш ва баён қилишда Форобийнинг асосий гояларини

¹ Форобий. Илм ва ҳунарларнинг фазилатлари ҳақида рисола (арабча), Ҳайдаробод, 1921.

қабул қилган. Унинг фан сифатида тиббиётга берган таърифи ҳам бундан далолат беради. «Мен тиббиётни инсон танининг ҳолатини билувчи илм, деб ҳисоблайман. Чунки у саломатликни сақлаб қолиш ва агар у йўқолган бўлса уни қайтариш учун керакдир»¹.

Форобийнинг бошқа илмларнинг объектив вазифаларига бағишланган асарлари ҳам бор. Чунончи, 1951 йилда Туркияда турк тилига таржима қилинган «Китоб фи усул илм ал табиат» («Физиканинг асослари тўғрисида китоби») босилиб чиқди. Унда ақл, жон ва рух масалалари «илм ал табиат»нинг ўрганиш манбалари сифатида олиб текширилади. Бу рисола психик жараёнларни табиий ҳодисалар сифатида олиб текшириш нуқтаи назаридан қизиқарлидир.

Уйғониш даврида табиий-илмий фикр ва материалистик тенденция тараққиёти турли хил теологик, мистик ва хаёлий тасаввурлар билан кескин кураш остида борди. Бундай тасаввурлар халқнинг қолюқ қисми ўртасида кенг тарқалган бўлиб, ҳукмдорларнинг саройларида қўллаб-қувватланар эди. Бундай хаёлий тасаввурларга магия, астрология ва алкимё кирар эди. Бу «фанлар» специфик шаклда табиий кучларни, табиатни ўзига бўйсундириш, табиий кучлар билан инсон фаолияти ўртасида алоқа ўрнатиш, инсон ҳаётига таъсир кўрсатувчи, номаълум ҳодисаларни олдиндан айтиб бериш, табиат билан жамият ўртасида тўқнашадиган нуқтани топиш учун кишиларнинг ҳали яхши англалмаган интилишларини ифодаларди.

Ўрта аср даврида табиатнинг кўпгина объектив қонунлари деярли номаълум эди. Уша давр олимлари уларни қандайдир ғайри табиий деб ҳисоблар эдилар. Шунинг учун улар астрология, алхимия ва магияни бу қонунларни эгаллаш ва билишнинг қуроли деб билар эдилар.

Ердаги ҳодисаларни юлдузлар ва планеталарнинг жойлашишига қараб айтиб беришни даъво қилган астрология шунчалик машҳур эдики, ҳар бир йирик феодал, ҳар бир ҳоким ўз саройида астролог сақлашни зарур деб ҳисоблар эди².

Астрономия илми майдонга келиши билан астрология вужудга келди. Унинг ватани — Шарқдир. У қадимги Мисрдаёқ маълум бўлиб, ўрта аср даврида «мусулмон» Шарқи мамлакат-

¹ Ибн Сино. Тиб қонунлари, Т., УзФА нашриёт, I том, 5-бет.

² Низомий Орувий Самарқандий. Чор мақола (русча таржимаси 1963 йил Москвада нашр этилган),— Автор.

ларида расмий суратда эътироф этилди. Кейинчалик у, шарқ фани ва фалсафасининг позитив ютуқлари билан бирга Европага кириб борди ва князлар, монархлар томонидан қизғин қўлаб-қувватланди.

Астрологик ва бошқа шунга ўхшаш хаёлий тасаввурларнинг кенг тарқалганлиги астрономия тараққиёти камолга етмаганлигидан ва ҳукмрон дунёқараш идеалистик характерда бўлганлигидан далолат беради. Табиий жараёнларни билмаслик хурофотлар билан тўлдирилар эди. Шунинг учун астрономия бўйича илмий маълумотларни ўрганиш ва тарғиб қилиш, унинг илмий ривожланиши учун имкониятлар яратиш илмнинг бу соҳасининг предмети ва вазифаларини тўғри тушуниш, астрологик хурофотларни танқид қилиш ва фош этиш билан боғлиқ эди.

Ўрта аср Шарқининг кўпгина илғор мутафаккирлари турли астрологик кароматларга, инсон ҳаётида юз берадиган ҳодисаларнинг осмон юлдузлари жойлашишига боғлиқлиги ҳақидаги қондаларга салбий муносабатда бўлганлар. Астрологияга кескин қарши чиққанлардан бири Форобий эди. Ибн Сино, Бируний, Ибн Рушд, Умар Хайём, Ибн Халдун ва бошқа философ ва табиатшунослар унинг кетидан эргашиб, астрологик хурофотларни танқид қилдилар.

«Юлдузлар ҳақидаги қондаларда нима тўғри ва нима нотўғрилиги тўғрисида» рисоласида Форобий осмон жисмлари билан ердаги ҳодисалар ўртасидаги табиий алоқани, масалан, булутлар ва ёмғир пайдо бўлишининг Қуёш иссиқлиги таъсирида буғланишга сабабий боғлиқлигини ёки ой тутилиши ернинг Қуёш билан Ой ўртасига тушиб қолишига боғлиқ эканлигини кўрсатган эди. Айни вақтда у осмон жисмларининг ҳолати билан кундалик инсон ҳаёти ўртасида қандайдир сабабий алоқа ўрнатган кишиларни — астрологларни кескин фош қилди.

Форобий фикрича, ҳамма «номаълум нарсаларни» «мумкин» деб ҳисоблаш нотўғридир. Турли хил астрологик кароматлар ҳеч қандай табиий асосга эга эмас ва «мантиқий фикрлашга» мувофиқ келмайди. Улар мутафаккир тасдиқлашича, ақли паст ёки сайёралар ҳақидаги илмни мутлақо тушунмайдиган кишиларга мўлжалланган. Бундай ёлғон ва асоссиз кароматларга ақли паст кишигина ишониши мумкин.

Билим табиий жараёни акс эттирса ва нарсаларнинг сабабий боғланишига таянсагина тўғри бўлиши мумкин. Бунинг моҳияти биз учун маълум бўлган оқибатларнинг ҳақиқий сабабини тўғри белгилашдадир.

Урта аср даврида ал кимё ҳам кенг ёйилган эди. Бироқ у магия ва астрологиядан муайян илмий материалга эга бўлганлиги билан фарқ қилар эди. Маълумки, ана шу ал кимёдан кейинчалик илмий кимё — химия ажралиб чиққан. Лекин ал кимё, тўғри илмий фактлар билан бирга, замирида нотўғри тасдиқларга ҳам эга эди.

Урта аср Шарқида ал кимё (аввало) унинг буюк намоёндалари Жобир (Гебер ва Ар Розий тимсолида) баъзи кимёвий жараёнлар ва бирикмалар табиатини очиб беришда анчагина ютуқларга эришди. Бироқ кимёнинг имкониятлари ҳақидаги нотўғри тасаввурлар унинг тараққиётини нотўғри йўлга солиб юборди. Алхимиклар асосий мақсад сифатида ўз олдиларига «фалсафий тош» топишни ва унинг ёрдамида арзон металлларни олтин ва кумушга айлантиришни мақсад қилиб қўйдилар. Улар, шунингдек, қимматбаҳо тошлар, «ҳар хил фалокатлардан қутқарувчи ва узоқ умр кўришни таъминловчи об-ҳаёт» олиш учун интилганлар.

Ибн Сино, Умар Хайём, Ибн Халдун ва бошқа прогрессив мутафаккирлар алхимикларни танқид қилдилар. Лекин алхимиядаги тўғри ва ёлғонни аниқлашга, сохта, ғайри илмийдан ижобийни ажратишга дастлаб уринган киши Форобий бўлди. «Ал-кимё ҳунарининг зарурлиги ҳақида» рисоласида у алкимёнинг аҳамиятини тушунишдаги икки қарама-қарши фикрни ажратиб кўрсатади: бировлар уни мутлақо инкор этади, бошқалари эса унда «эҳтимолнинг чегараси»ни ошириб юборади. Форобий бу ҳар иккала фикрни ҳам нотўғри ва адашиш оқибатидир, деб ҳисоблайди.

Кимё (агар у табиий ҳодисалар билан иш кўrsa ва мумкин бўлмаган нарсаларга даъво қилмаса) жамият учун зарурдир ва катта фойда келтириши мумкин. Олтин ва кумушга табиий хоссалар, акциденциялар хосдир, табиатда уларнинг ўрнини босадиган категориялар мутлақо йўқдир. Кимёга арзон металлларни қимматбаҳо металлларга айлантириш ҳунари сифатида эмас, балки табиат ҳодисаларини ўрганишни ўз объекти қилиб олган табиий илмларнинг бир қисми сифатида қарамоқ лозим.

* *

*

Илмий билимларнинг предмети ва мазмунини аниқлашда, илмнинг ҳар бир соҳасининг характерини аниқлашда Форобийнинг илмларни келиб чиқиши ва классификациясига бағишлан-

ган асарлари Уйғониш даврида алоҳида ўрин тутди. Унинг бу соҳадаги фаолияти ўрта аср табиий-илмий ва фалсафий фикри тараққиёти тарихида муҳим аҳамиятга эга бўлди.

Фан тарихида қадимда Аристотель, янги даврда эса Ф. Бэкон, Сен-Симон, Гегель, Огюст Конт ва бошқалар томонидан илгари сурилган фанлар классификацияси маълум. Фанларни классификация қилишнинг марксистик назарияси Ф. Энгельснинг «Табиат диалектикаси» асарида баён қилинган. Шарқ, жумладан Ўрта Осиё мамлакатларида илм тарихи, фанларни классификация қилиш тарихи жуда кам ўрганилгандир. Уша даврда Яқин ва Ўрта Шарқда Аристотель томонидан илгари сурилган фанларни классификация қилиш назарияси анча кенг тарқалган эди.

Инсон билимларининг ҳамма соҳасини ўз ичига олган фалсафани Аристотель уч қисмга: назарий (логика, физика, математика ва метафизика), амалий (этика, иқтисод ва сиёсат) ва ижодий (поэтика, риторика ва санъат) қисмга бўлади.

Ўрта аср Шарқида, жумладан Ўрта Осиёда бу классификация ҳар қандай билимни назарий ва амалий қисмга бўлишда анча кенг қўлланиларди. Назарий билим деганда дунёни «соф билиш», яъни дунёнинг умумий тузилиши ҳақидаги ақлий билим, амалий билим остида эса инсоннинг жамият ва оиладаги хатти-ҳаракатлари тўғрисидаги билим тушуниларди. Билимларнинг характери ҳақидаги ана шу тасаввурлар билан бирга, ўрта аср Шарқининг айрим буюк мутаффақирлари илмларни классификация қилиш ҳақида ўзларининг мустақил таълимотларини илгари сурдилар. Бу таълимотлар фан тарихи тараққиётида прогрессив роль ўйнади. Бу проблемага Форобий, ундан кейин Хоразмий ва Ибн Синолар айниқса катта эътибор бердилар.

Илмларнинг мукаммал классификациясини Абу Наср Форобий берган.

Қомусий билимга эга бўлганлиги туфайли Форобий фанларни ипидан-игнасиғача классификация қилиб чиқди ва бу проблемани турли нуқтаи назарлардан таҳлил қилди. Чунончи, «Эвклиднинг биринчи ва бешинчи рисоласининг кириш қисмидаги ноаниқ жойларига шарҳлар ҳақида сўз» асарида у илмларни бевосита ҳиссий акс этиш иштирокида эгалланадиган (аниқ) ва ақл орқали эгалланадиган (мавҳум) илмларга бўлади. «Логикага кириш» рисоласида Форобий илмий билимларни мантиқий шакл ва жараёнлар нуқтаи назаридан олиб

қараб, уни силлогистик ва силлогистик бўлмаган билимларга ажратади. Силлогистик билимларга у фалсафа, диалектика (мунозара олиб бориш санъати), ритмика, поэтикани киритади. Силлогистик бўлмаганларга эса амалий вазифаларни бажариш билан боғлиқ бўлган билимнинг турларини киритади. Булар — тиббиёт, деҳқончилик, дурадгорлик ва бошқалардир. Шу рисоланинг ўзида фалсафанинг турли бўлимлари санаб ўтилади.

Форобий «Китоб аттақсил ас саодат» («Бахт-саодатга эришув ҳақида») рисоласида барча маълум илмларни назарий ва амалий (практик) билимларга бўлади. Рисолада у Ўрта асрда кенг тарқалган ва қабул қилинган илмларнинг классификациясини беради.

Номлари зикр этилган рисоаларда инсон билимининг турли-туманлиги ҳақидаги масала бирор мавзуни ёритиш муносабати билан фақат юзаки олиб текширилади. Бу масалага Форобий ўзининг «Китоб фи ихсо ал улум ва ат таъриф» («Илмларнинг классификацияси ва таърифи ҳақида китоб») ёки қисқартиб аталадиган «Ихсо ал улум» асарини бағишлайди. Бу ерда у инсон билимларининг оригинал классификациясинигина тақдим этиб қолмасдан, балки ўрта аср илмлари барча соҳаларининг таърифини ва чуқур анализини ҳам беради.

«Ихсо ал улум» фақат унда берилган илмлар классификацияси ўздан олдингиларидан фарқ қилганлиги ва бутунлай янги аспектда олиб текширилганлиги учунгина оригинал ҳисобланмай, балки проблемаларни қамраб олиш даражаси ва анализнинг чуқурлиги билан ҳам ўз даврининг биринчи ва ягона рисоласи эди. Форобийнинг классификация бўйича асари ҳам Шарқда, ҳам Ғарбда кенг шуҳрат қозонди. Ундан кейинги тадқиқотчилар «Ихсо ал улум»ни адолатли суратда ўрта аср фанининг энциклопедияси сифатида олиб қарадилар.

«Ихсо ал улум» лотин тилига икки марта ҳар икки галда ҳам ўша даврнинг йирик илмий марказларидан бири — Толедода араб тилидан машҳур таржимонлар Иоан Севильский (1157 йилда вафот этган) ва Герард Кремонский (1187 йилда вафот этган) томонидан таржима қилинган. Бу таржималар кейинчалик XIV аср олими Доминико Гундиссалина томонидан лотин тилидаги «Фалсафанинг бўлиниши ҳақида» тўпламига киритилган бўлиб, икки хил ном билан — «Илмлар таснифи» ва «Илмларнинг келиб чиқиши» номи билан аталган. Шу нарса аниқланганки, лотин тилларидаги «Илмлар таснифи» рисоласи

«Ихсо ал улум»нинг аниқ таржимасидир. Унинг қўлёмаси кейинчалик Ироқ ва Мадридда топилган ва эълон қилинган. Тадқиқотчилар томонидан Форобийга мансублиги аниқланган «Илмларнинг келиб чиқиши» асарининг асл нусхаси шу пайтгача топилмаган.

«Ихсо ал улум» қадимги яҳудий, лотин, сўнгроқ немис, испан, инглиз, француз, турк, қисман рус тилларига таржима қилинган.

Форобийнинг фанлар классификацияси ҳақидаги рисоласи илмий билиш тараққиётида муҳим роль ўйнади. Ҳатто Ғарбнинг кўплаб олимлари ана шу асар устида тадқиқот ишлари олиб борганлар. Кўпчилик мусулмон авторлари ҳам бу ишга катта эътибор берганлар. «Форобий,— деб кўрсатади атоқли араб олими Журжи Зайдон,— «Ихсо ал улум» ва «Сиёсат ал мадания» сингари асарлар яратганки, бундай асарларни унга қадар ҳеч ким ёзмаган. Улардан биринчиси фан ва билимларнинг энциклопедияси сифатида машҳур, унга қадар бу масалаларга бағишланган бундай китоб бўлмаган».

Эрон олими Умар Фаррух Форобийнинг «Ихсо ал улум» асарини энг мукамал ва ўз даври учун фанларнинг биринчи классификацияси сифатида баҳолайди. Ҳозирги замон сурия олими, фан тарихчиси Ж. Мухассиб ўзининг фанларнинг классификацияси тарихи бўйича тадқиқотида Форобий асарини ўрта аср Шарқининг энг юқори илмий ютуғи деб қарайди.

Форобийнинг «Фанларнинг келиб чиқиши ҳақида»ги асари яқиндагина совет китобхонларига маълум бўлди. Унинг фанларнинг классификацияси ҳақидаги асари — «Ихсо ал улум» яқин кунларгача бизга номаълум эди. 1965 йилнинг бошларида «Ихсо ал улум» ҳақида мақола босилиб чиқди. Ана шу мақола асосида 1965 йилнинг августида «Правда Востока» ва «Совет Узбекистони» газеталарида Форобийнинг «Ихсо ал улум» асари ва унинг илмий тафаккур тараққиёти тарихидаги аҳамияти ҳақида ЎзТАГнинг қисқача ахбороти эълон қилинди. Бу эса, ўз навбатида, Форобий илмий меросини пропаганда қилишга имкон берди.

«Фанларнинг келиб чиқиши» асида «Ихсо ал улум»нинг қисқартирилган ва бир оз ўзгартирилган варианты бўлиб, ундан жуда кам фарқ қилади. «Ихсо ал улум»нинг ҳажми анча катта бўлиб, унда материал анча эркин ва мукамал баён қилинади. Ҳар иккала рисола материалнинг жойланиши билан фарқ қилади. «Фанларнинг келиб чиқиши»да илмлар тартиби бир оз

бошқачароқ баён қилинади, улардан бир қисмининг фақат жойи ўзгартирилган, холос. Бундан ташқари, бу рисолада «Ихсо ал улум»нинг инсоният жамияти ҳақидаги илмлар қараб чиқилган сўнгги бўлими тушириб қолдирилган. Фарқ яна шундаки, «Ихсо ал улум»да фанларнинг соҳалари тайёр ва мавжуд соҳалар сифатида таърифланади ва баён қилинади. «Фанларнинг келиб чиқиши»да эса ҳамма фанлар улар ўрганадиган табиий манбаларнинг хусусиятларини очиб беришга қараб, уларнинг келиб чиқиш тартибида берилади. Шунинг учун ҳар иккала асар бир-бирини тўлдиради ва бир бутун ҳолда Форобийнинг илмлар классификацияси ҳақидаги асарларининг аҳамиятини тўлароқ характерлайди. Бироқ, бизнингча, умумий анализда «Ихсо ал улум» асос қилиб олинishi керак. Бу икки рисола мундарижаси умумий схемасининг кўриниши қуйидагича:

1) «Ихсо ал улум». Унинг боблари:

1. «Тил ҳақида илм» (Илм ал лисон). Бу 7 бўлимдан иборат бўлиб, грамматика, поэтика ва бошқаларни ўз ичига олади.

II. Логика (мантиқ).

III. Математика. Бу 7 мустақил фанга бўлинади: сонлар ҳақидаги илм ёки арифметика, геометрия, кузатиш ҳақидаги илм ёки оптика, планеталар (сайёралар) ҳақидаги илм, музика ҳақидаги илм, оғирлик ҳақидаги фан, механика.

IV. Табиёт ва илоҳиёт ҳақидаги илмлар — метафизика. Табиий илм 8 та йирик бўлимдан иборат.

V. Шаҳарни бошқариш ҳақидаги илм юриспруденция ва калом.

2) «Фанларнинг келиб чиқиши» ҳақида. Унинг боблари: арифметика, геометрия, астрономия, музика, табиатшунослик. Бу 8 бўлимга бўлинади: 1) прагностика, 2) медицина, 3) физикага мувофиқ нигромантия, 4) образлар ҳақидаги фан, 5) агрокультура, 6) навигация, 7) алхимия, 8) оптика.

VI. Метафизика ёки илоҳиёт ҳақидаги фан. Ўқитиш ҳақидаги илмлар. Тил ҳақидаги илм. Грамматика, логика, поэтика.

Форобий «Ихсо ал улум»нинг кириш қисмида китобнинг мақсади умум эътироф этган фанларни изчил санаб ўтишдан, улардан ҳар бирининг алоҳида-алоҳида бўлим ва қисмларининг мазмунини қараб чиқишдан ва бу билан китобхонга фанларни таққослаб кўриш ҳамда улардан қайси бири фойдали, ишончли ва асосли эканлигини аниқлаш учун имконият яратиб беришдан иборат, деб кўрсатади.

Дарҳақиқат, Форобий илмларнинг турли соҳаларини оддий санаб ўтиш билан чекланмай, балки қараб чиқиладиган билимнинг ҳар бир соҳасининг предмети ва вазифаларига ҳам муфассал тўхталади.

«Ихсо ал улум»га киришда, шунингдек, автор аслида илми билмасдан туриб ҳамма нарсани билишни даъво қиладиган, ўзини олим қилиб кўрсатадиган кишиларни фош қилишга интиланлигини таъкидлайди. Бундай фикр, биринчидан — Форобийнинг мазкур асарининг юзага келиши ўша даврнинг идеологик кураши билан боғлиқ эканлигидан, иккинчидан — бу курашда Форобийнинг прогрессив позицияда турганлигидан далолат беради. Бу билан автор билимдонликни даъво қилган нодонлик асосида диний ақидалардан бошқа нарсани билмаган, ортодоксал исломнинг фармойишларига қатъий риоя қилишни талаб этиб, ўзларини билимдон, доно қилиб кўрсатишга интилан мусулмон художўйлари, мутакаллимлар кўзда тутган бўлса керак.

«Ихсо ал улум» тил илмидан бошланади.

1. Тил илми 7 бўлимдан иборат: 1) якка ва содда сўзлар ҳамда гаплар ҳақидаги илм, 2) мураккаб ва қўшма сўзлар ҳамда гаплар ҳақидаги илм (у билан боғлиқ нотиқлик санъати ва стилистика), 3) талаффуз қоидалари ҳақидаги илм, 4) тилнинг қонун ва қоидалари ҳақидаги илм (содда ва қўшма сўзлар ҳамда гаплар, грамматика ҳам шунга киради), 5) тўғри ёзиш қоидалари, 6) тўғри ўқиш қоидалари, 7) шеър ёзиш илми-поэтика. Бу уч қисмдан иборат: вазн, қофия ва поэзия қоидаларидан иборат (яъни назм ва насрий гапларнинг ўзига хос хусусияти ҳақида).

Форобий тилнинг миллий характерини таъкидлаб, у айнаи замонда муайян қоидаларнинг, ҳар бир тилда юқорида санаб ўтилган етти бўлимнинг мавжудлигини, тилнинг умумий характерли моментлари ва хусусиятлари ҳамда миллий тиллар бир-биридан фарқ қиладиган белгилар мавжудлигини кўрсатиб ўтади.

II. Мантиқ. Форобий фикрича, фикрлаш қонун-қоидалари ҳақидаги фан бўлиб, унинг ёрдамида инсон ўз тафаккурини тарбиялайди, ўз фикрини аниқ, изчил баён қилиш, муҳокама юритиш жараёнида мантиқий хатоларга йўл қўймасликка ўргатади. Кейин Форобий логиканинг барча қисмлари ва бўлимларини қараб чиқади, мантиқий фикрни ифодалашнинг турлитуман воситаларини баён қилади ва Аристотелнинг мантиқий асарларига муфассал характеристика беради. Форобийнинг

логика ва грамматиканинг турли-туман ва умумий ҳолатлари ҳақидаги фикрлари алоҳида диққатга сазовор. Логикани фикрлар грамматикаси сифатида олиб қараб, у логик категорияларнинг умуминсоний характерини, тилнинг миллий характерини кўрсатиб ўтади. Логик категорияларни Форобий тил воситалари, шакллари ва уларнинг ифодалари билан алоқада таҳлил қилади, билимларнинг ҳар хил далили, тахминий, софистик, поэтик турларининг мантиқий тузилиши нуқтаи назаридан характеристикасини беради. Бўлимнинг охирида изчил ва қисқа шаклда Аристотелнинг мантиқа доир асарлари: «Категориялар», «Баримиянс», «Биринчи аналитика», «Иккинчи аналитика», «Топика», «Софистика»нинг аҳамияти баён қилинади. Бу гурпага Форобий, шунингдек мантиқий фикрни ифодалаш формаси сифатида «Риторика» ва «Поэтика»ни ҳам қўшади.

III. Объектив дунё, предметларнинг миқдор, макон ва бошқа муносабатларини ўрганувчи математика. Бу 7 мустақил фанга: арифметика, геометрия, механика, аналитика ва юлдузлар, музика, огирлик ҳақидаги фанларга бўлинади. Форобий бу фанларнинг предмети ва аҳамиятини бирма-бир характерлайди.

1) Арифметика — субстанция турли усуллар билан қисмларга ажралиши ва унинг турли бўлақлардан иборатлиги туфайли вужудга келган сонлар ҳақидаги фандир. «Сон тўғрисидаги илм — бу субстанция бўлақларини бир-бирига кўпайтириш, бирини иккинчисига бўлиш, бирини иккинчисига қўшиш, бирини иккинчисидан айириш, агар бу бўлақларнинг илдизи бўлса, илдизини топишга ва уларнинг мувозанатини аниқлашга қаратилган илмдир».

2) Геометрия — субстанциянинг турли бўлақлари, фигуралар (уч бурчаклар, тўрт бурчаклар, беш бурчаклар) шаклини олиш туфайли вужудга келди, бу бўлақларни ўзида бириктирган фигураларни била оладиган илмга муҳтожлик туғилди, бу — «ўлчов» илмидир. «Демак, ўлчов илми шундай илмики, унинг ёрдамида биз ўлчовни биламиз, чизиқларни, жисмлар юзасини ва жисмларни ўзаро таққослаб кўра оламиз».

3) Кузатиш (оптика) тўғрисидаги илм геометрияга яқин туради, чунки у ҳам предметларнинг шакли, фигураси, масофаси ва ҳолатини ўрганади, бироқ бу объектдан келадиган ёруғлик ва нурлар ёрдамида амалга оширилади. Шунинг учун кузатиш тўғрисидаги илм ёруғлиkning тарқалиш ва нурланиш турларининг характери ва ўзига хос хусусиятларини билишни талаб этади.

4) Юлдузлар ҳақидаги илм — «осмон ҳаракати тўғрисидаги илмдир. Бу илм туфайли биз планета (сайёра)ларнинг йўлини, осмонда рўпара туришларини, уларнинг ҳаракати, чекланишлари ва тўхташларини билиб оламиз». Осмон ҳаракатини, Форобий фикрича, арифметика ва геометрия ёрдамидагина билиш мумкин.

Юлдузлар ҳақидаги илмни Форобий икки қисмга — астрология ва астрономияга бўлади, астрономияни афзал кўриб, инсонни осмон жисмлари ҳақидаги билим билан қурооллантирадиган илм деб, унинг фазилатларини баён қилади.

5) Музика илми амалий ва назарий қисмлардан иборат. Амалий қисм — музика асарларини асбоблар ёрдамида ижро этиш санъатидир. Назарий қисм — мақомларнинг келиб чиқиши, музика асарлари яратишнинг қонун ва қоидалари ҳақидаги илмдир. У 5 бўлимдан иборат: 1) овозлар ҳосил бўлишнинг принциплари — бошланғичлари ҳақида, 2) овозлар ҳосил қилишнинг усуллари, турлари ва ўзаро муносабатлари ҳақида, 3) мусиқийлик белгилари ҳамда музика овозлари ва куйларини ижод этиш ҳақида, 4) музика ва мақом товушларининг ўлчови, оҳанги ҳамда уларни ўрганиш ҳақида, 5) оҳанг ва куйлар асосида музикали композиция яратиш ҳақида.

6. Оғирлик ҳақидаги илм (ёки тортиш-ўлчаш ҳақидаги илм) оғирликларни аниқлаш ва ўлчаш, бу оғирликларни заруриятга қараб бир жойдан иккинчи жойга кўчириш ҳақидаги масалаларни ўрганади.

7. Механика нарсаларнинг табиий ҳолати ва уларнинг турли қисмлари орасидаги ўзаро муносабатига мувофиқ келадиган сунъий предметларни яратиш мақсадида уларнинг ҳолатини ўрганиш тўғрисидаги илм. Форобий ўлчов механикаси билан миқдор механикасини фарқлайди; у бинолар қуриш, архитектура асбоблари тайёрлаш учун механикани билиш зарурлигини таъкидлайди.

IV. Табиатшунослик ва илоҳиёт илми (метафизика). Табиатшунослик, Форобийга кўра, табиат, унинг асосий жисмларига хос бўлган ҳамма акциденциялар ҳақидаги, табиий жисмлар ва элементларнинг ўзаро муносабати ва таъсири ҳақидаги илмдир. Жисмлар оддий ва мураккаб, табиий, сунъий бўлиши мумкин — уларнинг табиати, бошланиши шу илм томонидан ўрганилади. Жисмлар бошланғич тўрт элементдан — олов, ҳаво, сув ва тупроқдан иборат. Улар ой доираси остидаги субстанцияни ташкил қилади. Ой доираси ости дунёдаги мутлақ

субстанциянинг барча акциденцияларини билиш ҳамда кўпайиш ва камайиш асосида шакллари ўзгарувчи субстанция массасини тўлиқ билиш (табиат тўғрисидаги) шу илм билан амалга оширилади.

Табиатшунослик илми 8 бўлимдан иборат:

барча оддий ва мураккаб жисмларнинг бошланғичини, яъни бутун табиат учун умумий масалаларни ўрганиш;

оддий жисмларни ҳамда уларнинг мураккаб жисмлар ҳосил бўладиган қисм ва элементларини ўрганиш;

табиий жисмларнинг мавжудлигини, уларнинг емирилиши ва мураккаб жисмларнинг таркибий қисмига айланишини ўрганиш;

мураккаб акциденция ва ўзаро таъсирини ўрганиш;

мураккаб жисмларни, уларнинг турли қисмлари бирикишининг характери ва усулини ўрганиш;

таркибий қисмлари бир жинсдан ва бир жинсдан бўлмаган (масалан, минераллар) мураккаб жисмлар ва предметларнинг иштироки билан ҳосил бўлган предметларни ўрганиш;

ўсимликларни, уларнинг умумий хоссаларининг ҳар хиллигини ва улардан ҳар бирининг характерли хусусиятини ўрганиш;

ҳайвонларни, уларнинг умумий хусусиятлари, ҳар хиллигини, руҳ қуввати ҳамда улардан ҳар бирининг характерли хусусиятларини ўрганиш;

ўрганиладиган предметнинг характерига қараб, табиий фанлар 8 илми: прогностика, тиббиёт, физикага кўра нигромантия, сбралар тўғрисидаги илм, агрокультура, навигация, алкимё, оптикани ўз ичига олади.

Форобий фикрича, табиий илмларни ўрганиш учун ундан олдинги математика илмлари ҳақида тасаввурга эга бўлиш керак. Табиий фанларнинг аҳамияти ҳақида гапириб, Форобий «биз истаган вақтимизда зарарли оқибатларни бартараф қилишимиз, ёки уларнинг зарарли таъсирини кучайтиришимиз мумкин», дейди. Фаннинг киши амалий фаолиятидаги роли ҳақидаги Форобийнинг бу тезиси ҳозирги кунда ҳам ўз қимматини тўла сақлайди.

Илоҳиёт ҳақидаги фан (ёки метафизика). Форобийнинг фалсафий системасида муҳим ўринни тутган бу илми кўпчилик тадқиқотчилар теология сифатида олиб текширадилар. Форобий бу фанни «илоҳиёт» (ал илоҳий) деб атайдди, лекин кўп ўринларда тушунтириш маъносида Аристотелнинг «Метафизикаси» — «Моба ат табиий», яъни табиатдан юқори, устун турган нарсаларни ўрганувчи фан, деб кўрсатади.

Урта аср Шарқининг прогрессив философлари (Форобий, Ибн Сино, Ибн Рушд) «метафизика», бинобарин, «илм илоҳий» деб одатдаги маънода тушуниладиган теологияни эмас, балки борлиқнинг умумий принциплари ва категориялари ҳақидаги илми, яъни Аристотель ишлатган маънодаги метафизикани тушунганлар. Худонинг мавжудлиги проблемасини ўрганиш ҳам бу илмнинг вазифасига кирган бўлса-да, бироқ у асосий масала бўлмаган ва расмий мусулмон теологиясининг талқинидан фарқ қилган. Худо метафизиканинг предмети ҳисобланган. Чунки у — мавҳум, умумий, абстракт тушунчадир. Бундай категориялар, яъни борлиқнинг ниҳоятда умумий, мавҳум томонларини ўрганиш метафизиканинг вазифасини ташкил қилади.

Метафизика уч қисмдан иборат: мавжудликнинг, яқин борлиқнинг энг умумий принципларини ўрганиш; аниқ назарий илмларда, масалан, логика ва геометрияда бошланғич принцип ва далил бўлиб хизмат қиладиган бошланғич қоидаларни ўрганиш. Бунда аксиомалар ва исботсиз асос қилиб олинadиган қоидалар, шунингдек, нуқта, юза, яккалик, хусусийлик, умумийлик, кўплик ва бошқалар ўрганилади; жисмсиз ва жисмдан ташқарида бўлган мавжудотларни ўрганиш, бунда, аввало, материядан ажралган ва материядан ташқарида бўлган бунга ўхшаш мавжудотлар умуман мавжудми-йўқми, — шулар тадқиқ қилинади. Бу ерда жисмсиз, моддадан ташқари худо устида гап боради.

Урта аср шароитида диннинг чексиз ҳукмронлиги ҳамда илмий билимнинг чекланганлиги туфайли, худони, у тўғридаги мулоҳазаларни далил қилиб келтирмасдан бошқа илож йўқ эди. Лекин Форобий худо ҳақидаги тушунчани метафизика таркибида олиб қараб, аслида ундан чексиз ҳукмронликни олиб ташлайди. Форобийнинг бу масалани тушунишда ҳукмрон мусулмон теологиясига қараганда бошқача позицияда турганлигига қарамай, бу ерда у ўз асарининг олдинги бўлимларида қўлланган табиий-илмий ва материалистик қарашларидан бир оз чекинади.

V. Шаҳар ҳақидаги илм — «илми мадания» (ёки шаҳарни бошқариш ҳақидаги, яъни сиёсий илм), юриспруденция ва калом (мусулмон ақоиди). Бу бўлимда ахлоқ, тарбия ва давлатни бошқариш масалалари олиб текширилади. Бу бўлим умуман Форобийнинг ижтимоий-сиёсий қарашларини ўрганиш учун муҳим аҳамиятга эга бўлиб, бир қатор социал проблемаларни ҳал

қилишда у илғор позицияларда турганлигидан, айрим ижтимоий ҳодисаларни тушунишда расмий-диний идеология таъсирида бўлганлигидан далолат беради.

* *

*

Юқорида таъкидлаб ўтилганидек, Фوروبийнинг фанларнинг предмети мазмуни ва классификацияси тўғрисидаги таълимоти ўрта аср фанининг энг йирик ютуқларидан бири бўлди ҳамда илмий тафаккур тараққиёти ва илмий билимларни системалаштиришда катта роль ўйнади.

Форобий таълимотининг аҳамияти ўрта аср Шарқида мавжуд бўлган илмларнинг ҳамма соҳалари ҳақида тугал ва муфассал маълумот беришида ҳамда ўзига хос илмлар қомуси эканлигидагина эмас, балки қуйидагилардан ҳам иборатдир:

биринчидан, Фوروبийнинг таълимоти — ўз моҳияти эътибори билан материалистик таълимотдир. Бу таълимот объектив маънодан, яъни объектив мавжуд ва инсонга боғлиқ бўлмаган реал моддий предметлар, уларнинг сифатларидан келиб чиқади ёки, Форобий таъбирича, фанлар субстанцияси ва акциденциясининг ҳолатини акс эттиради. Ҳар бир фан субстанциянинг муайян томонларини, моддий жисмларнинг муайян принциплари ёки хусусиятларини ўрганади. Фанлар бир-биридан, аввало, ўрганиш манбаи билан фарқ қилади.

В. И. Ленин «Философия дафтарлари»да Аристотель «Метафизика»сининг асосий ғояларини қараб чиқиб, унинг фанларни объектив мавжуд «жисм, ҳодиса, ҳаётнинг», яъни борлиқ, материянинг характерига кўра таърифлаш ва тақсимлаш масаласида материалистик ёндашганлигини таъкидлаган эди.¹ Лекин бу масалада Форобий Аристотелга қараганда анча нзчилдир. Аристотель моҳият ҳақидаги фан — «биринчи фалсафани» (яъни метафизикани) борлиқнинг айрим хусусиятларини ўрганадиган бошқа аниқ фанларга қарама-қарши қўяди. У бундай деб ёзади: «Агар таркиби табиат билан белгиланган моҳиятлардан бошқа бирон-бир бошқа моҳият бўлмаса, унда фанлардан физикани биринчи ўринга қўйиш лозим бўлади, агар баъзи ҳаракатланмайдиган моҳият бўлса, унда у ҳақидаги фан ундан олдин келади, у бундай ҳолда биринчи фалсафани ташкил этади ва биринчи бўлганлиги учун умумийдир».

¹ Аристотель, «Метафизика», М.-Л, 1934, 108-бет.

Юқорида таъкидланганидек, Форобий Аристотелдан фарқ қилиб, метафизикани моҳият ҳақидаги фан сифатида охириги ўринлардан бирига — педагогика (тил ҳақидаги фан ва логика), математика ва табиий фанлардан, яъни аниқ фанлардан кейин қўяди ва метафизиканинг предметини конкрет, яқкаликдан (яъни аввалги фанларнинг предметидан) ажралган умумий абстракт фан сифатида олиб қарайди.

Форобийнинг фанларнинг манбаи ва таснифи ҳақидаги таълимоти ўзининг аҳамиятига кўра Фрэнсис Бэконнинг (1561—1626) таълимотидан анча устун туради. Бэкон ўзининг илмий билимларнинг классификациясида субъектив принципларни илгари сурган. У ўзининг «Фанларнинг фазилати ва такомиллашуви тўғрисида» деган асарида бундай деб ёзади: «Инсон билимларини мумкин бўлганича энг аниқ тақсимлаш ҳақиқатан ҳам фаннинг асоси бўлган инсон руҳининг уч қобилияти тақсимланишига асосланади. Тарих — хотирага, поэзия — тасаввурга ва фалсафа хулосага тегишлидир».

Бэконнинг ҳар бир фанда билишнинг усуллари ва характерли хусусиятларини аниқлашга интилиши, шубҳасиз, диққатга сазовор ва муайян педагогик ва методик аҳамиятга эга. Бироқ фанларни классификация қилиш принципи сифатида инсон психикасининг муайян хусусиятларини илгари суриш материалистик позициядан чекиниш бўлиб, ижобий натижа бера олмайди;

иккинчидан, Форобий фикрича, фанлар ва умуман билимлар, борлиққа нисбатан иккиламчи, уларнинг ҳосиласи бўлиб, тўсатдан ва бир вақтда пайдо бўлмаган, балки инсоннинг уларга бўлган объектив эҳтиёжи натижасида аста-секин ва изчил равишда келиб чиққан;

учинчидан, Форобий таснифида турли фанлар бир-бирининг ўзаро боғлиқлигини инкор этмайди, балки ўзаро алоқада олиб текширилади. Ҳар бир фан субстанциянинг муайян томонини ўрганади. Фанлар, умуман, борлиқни ҳар томонлама акс эттиради.

Бундан ташқари, Форобий инсоннинг билиш қобилиятларини ўрганувчи фанларни — тил ҳақидаги фанни, логикани алоҳида гурппага ажратади ва уларни «педагогик илмлар» деб атайди. Бу билан уларнинг объектив мавжуд табиий жисмлар хусусиятларини ўрганувчи фанлардан фарқини таъкидлайди. Бундай группалаштириш воқеликка мувофиқ келади ҳамда Форобий кузатишларининг нозиклигидан, чуқур билимларга эга бўлган-

лигидан, унинг ўрганаётган предметига илмий ёндошганлигидан далолат беради.

Форобий классификацияси ўз даври учун энг мукаммал классификация эди. Бироқ у ўрта аср илмий тасаввурларига хос бўлган юзакилик, нажотсизлик, баъзи масалаларни ҳал қилишга идеалистик ёндашиш сингари камчиликлардан ҳоли эмас эди. Унинг учун илмлар қаторида мусулмон ақоиди (каломни) қараб чиқиш, қандайдир ғайри табиий кучларга ишониш ва ҳоказолар ҳам характерлидир.

Форобий классификацияси прогрессив роль ўйнади ва узоқ вақтгача ўз аҳамиятини сақлаб келди. Бу соҳада Форобийнинг ҳам Шарқда, ҳам Европада бир қатор издошлари бўлган. Чунончи, X асрда нашр этилган «Ихван ас сафо» («Соф биродарлар») рисоласи ҳамда ўрта осийлик олим Хоразмийнинг (997 йилда вафот этган) фанлар классификацияси Форобий назариясига таянди. Ибн Сино (XI аср) ҳам ўзининг классификациясида Форобий кўтарган масалаларни кўтарди, унинг айрим қондаларини конкретлаштирди.

Хоразмийнинг «Мафотих ал улум» («Фанларнинг калити») китобида (976—991 йиллар ўртасида ёзилган) ўрта асрда мавжуд бўлган илм соҳаларининг рўйхати берилган. Хоразмий барча фанларни иккига бўлади: шариат илмлари («улум ал шарна») ва улар билан бир қаторда турган араб филологиясига оид илмлар, фалсафий билимлар. Фалсафий билимларни у арабларда пайдо бўлмаган фанлар (арабларники бўлмаган фанлар — «улум ал ажам») деб атайди. «Ажам» деб греклар, сурияликлар, форслар, ҳиндлар тушунилади.

Шариат илмлари олти соҳа ёки бўлимдан: ҳуқуқ илмлари мажмуи, догматика, иш юритувчилик, шеър вазни ҳақидаги поэзия ва тарихдан иборат. Фалсафа илмлари эса: фалсафа, логика (мантиқ), тиббиёт, арифметика, геометрия, астрономия, музика, механика, кимёни ўз ичига олади.

Ибн Синонинг «Ақлий билимлар таснифи» асарида ўрта аср Шарқидаги фалсафий билимлар санаб ўтилади ва уларнинг ҳар бирига қисқача таъриф бериб, вазифаси кўрсатилади. Ибн Сино фалсафий илмларни, аввало, иккига: назарий ва амалий илмларга бўлади. Назарий-фалсафий билимларни у инсон фаолияти билан боғлиқ бўлмаган нарсалар тўғрисидаги ҳақиқий билимлар, деб таърифлайди. Амалий билимларнинг объекти — инсон фаолиятидир. Назарий билимлар ҳақиқатни билишга, амалий билимлар яхши ишларни бажаришга қаратилган. Фалса-

фанинг назарий қисми учга бўлинади: қуйи даражадаги илм — табиатшунослик; ўрта даражадаги илм — математика; олий даражадаги илм — метафизика. Фалсафанинг амалий қисми ҳам учга бўлинади: а) шахс ҳақидаги илм, б) инсоннинг ўзаро муносабатлари ҳақидаги илм; в) давлатни, мамлакатни бошқариш илми. Назарий-фалсафий илмларга кирувчи ҳар уч турдаги илмлар асосий ва ёрдамчи бўлакларга бўлинади. Масалан, табиатшунослик илмлари астрология, медицина, алкимё каби етти хил тармоқни ўз ичига олади, математика эса арифметика, геометрия, астрономия, музика номи билан тўрт тармоққа бўлинади. Логика илмини Ибн Сино ўз таснифининг охирида қараб ўтади, уни инсонга билишда хатоликлардан сақланиш қуролини беради, деб таърифлайди. Асарда 29 илм тармоғи тилга олинади, унинг айниқса табиатшунослик ва математикага оид қисмлари ўзининг материалистик характери билан диққатга сазовордир. Асар ўз даври илмий қизиқишларини акс эттириши, турли фалсафий терминлар таърифини бериши билан кўзга ташланиб туради. Шу билан бирга, асар Ибн Сино дунёқараши ва илмий машғулотларини ўрганишда ҳам муҳим аҳамият касб этади. Асар Ибн Синонинг буюк мутафаккир ва энциклопедик олим бўлганлигини яна бир бор тасдиқлайди. Бируний номидаги ЎзССРФА Шарқшунослик институтида асарнинг икки қўлёзмаси ва бир босма нусхаси сақланмоқда.

Профессор Усмон Аминнинг гувоҳлик беришича, Яқин ва Ўрта Шарқ мамлакатларида XX асрга қадар асосан Форобийнинг фанлар классификацияси қўлланиб келган ва унинг «Ихсо ал улум» рисоласига 15 га яқин шарҳлар ёзилган ҳамда шунга ўхшаш бир қатор асарлар яратилган.

Форобийнинг фанларнинг классификациясига доир рисола-сидан Фарбий Европа олимлари кенг фойдаланганлар. Таниқли философ ва табиатшунос Роджер Бэкон (1214—1280) ўз аси-рида Форобий номини Эвклид, Птоломей ва бошқалар билан бир қаторга қўяди.

Форобийнинг фанларнинг классификациясига доир рисола-сидан турли фан соҳиблари: музикашунос Симон (1369 йилда вафот этган), логик ва филолог Раймон Луллей (1235—1315) ва бошқалар кенг фойдаланган.





ламнинг тузилиши ҳақидаги Форобий фикрлари, умуман, Урта ва Яқин Шарқ Уйғониш даври фалсафасининг онтологик принципларини тушуниб олишга имкон беради. Бу принциплар бошқа мутафаккирларда ҳам деярли Форобий кўриб ўтган тартибда такрорланади; Умар Хайём, Ибн Рушд, Ибн Сино ва бошқалар бу масалада Форобий қўллаган фалсафий категориялардан фойдаландилар.

Борлиқ, унинг тузилиши ва категориялари масалалари Форобийнинг «Уюнул масоил» («Масалалар манбаи»), «Китоб ал жадал» («Мунозара китоби»), «Акциденция ва жисмлар мавжудлигининг ибтидоси ҳақида» рисоаларида айниқса мукамал баён этилган. Бу проблемалар, шунингдек, «Фозил шаҳар аҳолисининг қарашлари китоби»да, «Китоб жавоми ас сиёсат» («Умумий бошқариш китоби») рисоаларининг биринчи қисмларида ўз ифодасини топган.

Форобий фикрича, борлиқ олти босқичдан иборат бўлиб, бу босқичлар, аynи вақтда, бутун мавжуд нарсаларнинг асосидир, улар бир-бири билан сабаб ва оқибат муносабатлари билан боғланган. Бу босқичлар қуйидагилардан иборат: биринчи босқич — биринчи сабаб, иккинчи босқич — иккинчи сабаб, учинчи босқич — учинчи сабаб — фаол ақл, тўртинчи босқич — тўртинчи сабаб — жон (аннафас), бешинчи босқич — шакл, олтинчи босқич — материя.

Мавжуд нарсаларнинг ҳаммаси шу олти асос (ибтидодан) келиб чиқади. Сабаб (ёки асос)лар ўз характери, принципла-

مقام حسن کی

الحمد لله رب العالمين

ри ва имкониятларига кўра икки турга бўлинади. Биринчи турга — моҳиятидан уларнинг мавжудлиги зарурий равишда келиб чиқмайдиган нарсалар киради. Булар «вужуди мумкин» деб аталади. Иккинчи турга — моҳиятидан уларнинг мавжудлиги ҳамма вақт ва зарурий равишда келиб чиқадиган нарсалар киради. Бу «вужуди вожиб», яъни ўз-ўзича мавжуд нарсалар деб аталади. «Вужуди мумкин» мавжуд бўлиши учун бирор сабабга муҳтождир. У «бошқа нарса туфайли вужудга келади». Нарсаларнинг сабабий оқибат боғланиши пировардида қандайдир зарурий нарсага, яъни «вужуди вожиб»га, биринчи сабабга етиши керак. Шундай қилиб, Форобий биринчи сабаб — худо мавжуд деган хулосага келади. Биринчи сабабдан ташқари қолган бешта сабаб (ёки асос, босқич) «вужуди мумкин» турига киради.

Бу олтита асос (ёки ибтидо)ларнинг ҳаммаси бир ёқлама, пастга қараб борувчи сабаб-оқибат орқали ўзаро боғлиқ. Бинобарин, «Уюнул ал масоил»да кўрсатилишича, биринчи сабабнинг мавжудлиги ҳақидаги фикр мавжуд ҳодисаларнинг сўнгги сабабларини қидириш натижасида вужудга келади.

Кўриб чиқилган, «вужуди вожиб» (биринчи сабаб) ва «вужуди мумкин»га бўлинадиган сабаблардан сўнгги учтасигина жисмлар билан боғлиқ, яъни ё жисм ҳолида мавжуд, ёки уни ташкил этади, ёхуд жисм билан боғлиқ ҳолда мавжуддир.

Биринчи сабаб худо бўлиб, у — яккадир. Қолган бешта сабабга кўплик хосдир. Биринчи сабабдан ташкил топадиган иккинчи сабаблар осмоний жисмларнинг вужудини ташкил этиб, улар ўзининг табиатига кўра ердаги жисмлардан фарқ қилади. Иккинчи сабаблар қанча бўлса, осмоний жисмлар ҳам шунчадир.

Учинчи сабабни қандайдир мавҳум фазовий ақл ташкил этиб, унинг вазифаси инсон ҳақида ғамхўрлик қилишдан ва уни такомил даражасигача етказишга интилишдан иборат.

Тўртинчи, бешинчи ва олтинчи сабаблар бевосита реал буюмлар, моддий нарсалар билан боғлиқдир. Бу фалсафий системада асосий эътибор борлиқнинг ана шу учта кейинги босқичини ўрганишга қаратилади. Форобийнинг табиий-илмий ва фалсафий ғояларининг мазмуни ва моҳияти ана шуларни баён қилишда очилади. Сабаблар ҳақидаги бу таълимот, умуман, мистик-теологик характерга эга ва неоплатончиларнинг эманацион назариясининг очиқдан-очиқ таъсиридан далолат

беради. Дунёнинг пайдо бўлиш босқичлари ёки сабаблари ҳақидаги мавҳум схема илмий космология билан ҳеч қандай умумийликка эга эмас ҳамда ўрта асрдаги коннот тўғрисидаги тасаввурларнинг ниҳоятда заиф ва нажотсиз эканлигидан далолат беради.

Бироқ, шуига қарамай, дунёнинг босқичма-босқич вужудга келиши ҳақидаги бундай тасаввур ўрта аср Шарқи шаронтида прогрессив аҳамиятга эга эди. Чунки бу масалада у ортодоксал исломнинг тарафдорлари — мутакаллимлар ва Қуръоннинг позициясига зид эди.

Биринчидан, Қуръон худони (дунёнинг ижодкори), «ҳамма нарсанинг яратувчиси» деб олиб қараса, у Форобийда «биринчи сабаб», «биринчи моҳият» ёки «зарурий вужуд» сифатида гавдаланади, яъни моддий процесслар ва борлиқнинг айрим томонлари акс этган бошқа категорияларни эслатувчи одатдаги номни олади. Шундай қилиб, худо моддий, мавжуд жисмлар даражасига туширилади, ёки, аксинча, моддий нарсалар худо даражасига кўтарилади, худонинг сифатлари материяга ўтади ва у ҳам абадий мавжудга айланади. Форобий бундай деб ёзади: «у (зарурий вужуд,— М. Х.) шу маънода барча нарсалар мавжудлигининг сабабики, у уларга абадий мавжудлик касб этади ва уларни номавжудликдан умуман халос этади». Шундай қилиб, сабаб қандай бўлса, оқибат ҳам шундай бўлиб қолади. Бироқ сабаб сифатидаги худонинг таърифи мутакаллимлар фикрига ва Қуръонга зид эди.

XII асрнинг философларидан бири мутакаллимлар билан философлар ўртасидаги тафовутни қуйидагича ифодалаган: «Философлар худони биринчи сабаб деб атайдилар. Лекин мутакаллимлар номи билан машҳур бўлганлар эса, ҳар қандай йўллар билан бундай дейишдан қочадилар ва худони яратувчи деб атайдилар: чунки,— дейди у,— агар уни биринчи сабаб деб аталса, у ҳолда бу билан оқибатнинг мавжудлиги тен олинган бўлинади, бу эса дунёнинг абадийлигини тен олишга олиб келган бўларди».

Иккинчидан, Қуръонга ва мутакаллимларнинг таълимотига кўра, дунёнинг пайдо бўлиши худонинг хоҳишига ва иродасигагина боғлиқ бўлиб, у ҳеч қандай зарурият билан боғланмаган ва тўсатдан яратилган нарсадир. Бу ерда тасодиф ҳукмрон. Яратувчи билан яратилувчи нарсалар ўртасида ҳеч қандай боғловчи бўғинлар бўлмай, улар ўзининг характери ва табиатига кўра бир-бирига зиддир.

Форобий эса аслида мусулмонларгина эмас, балки христиан ва яҳудий динлари ҳам риоя қиладиган бундай креационизмни инкор этади. Форобий системасига мувофиқ, дунёнинг пайдо бўлиши ўзаро сабаб-оқибат муносабатида бўлган, бир неча босқични ташкил этувчи тадрижий жараёндан иборат.

Учинчидан биринчи сабаб ва унинг оқибати, яъни худо ва мавжуд олам — материя, Қуръонда кўрсатилганидек, ўзаро эид бўлган, Чин девори билан чегараланган икки қарама-қарши дунёни ташкил этмайди, балки, аксинча, «борлиқ»ни «вужудни», қандайдир бир бутунни ташкил этади. Форобий Қуръонга ва мутакаллимларга қарама-қарши ўлароқ, илоҳий ва моддий нарсаларни бир бутунга бирлаштириб, материяни оқлайди, унинг роли ва аҳамиятини ҳар томонлама кучайтиришга ҳаракат қилади.

Тўртинчидан Форобийга кўра, зотан худо ва қолган нарсалар қандайдир бир бутунни ташкил этса-да, бироқ худо ва моддий жисмлар, табиат ва унинг конкрет турлари (бунга инсон ҳам киради) ўртасида бир неча босқич, боғловчи бўғинлар мавжудки, бунинг натижасида худо табиат, конкрет жисмлар билан бевосита боғланмаган. Бинобарин, худо уларга бевосита таъсир кўрсата олмайди. Табиат, конкрет жисмлар худонинг назорати остидан чиқади. Худо — биринчи бошланғич сабабгинадир, табиат ҳодисалари, конкрет жисмлар эса ўзининг сабабига эга, у билан бевосита боғланмаган. Шунинг учун, Форобий фикрича, ҳамма нарсдан юқори турган оллоҳ якка нарсалар ҳақида эмас, балки универсал (умумий нарсалар) ҳақида билимга эга. Ана шу тезис учун бу масалада мутакаллимлар нуқтан назарида турган Ғаззолий Форобийни динсизликда айблаб, бундай деб кўрсатган эди: «Ҳақиқат эса шундаки, унинг (яъни оллонинг,— М. Х.) назаридан осмонда бўлса ҳам, ерда бўлса ҳам, ҳеч бир нарса, у чанг даражасида кичик бўлса-да, четда қолмайди»¹.

Форобийнинг юқорида келтирилган қондасини ҳимоя қилган Ибн Рушд худони шаҳар бошлиғига ўхшатади. «Коинотни бошқариш,— дейди у «Раддияни рад этиш» асарида,— ҳамма нарса ўша бир марказдан келиб чиқадиған шаҳарни бошқаришга ўхшайди, лекин ҳамма нарса бевосита бошлиқ томонидан бажарилмайди». Образли таъбир берсак, Форобийнинг худоси

¹ Ғаззолий, Адашишдан қутқарувчи. С. Н. Григорян, Из истории философии Средней Азии и Ирана, 1960, 227—228-бетлар.

«гилдиракнинг маркази бўлиб, чекканинг ўз хоҳиши бўйича айланишига имкон беради».

Шундай қилиб, Форобий худонинг табиатга аралашишдан четлаштириш йўли билан унинг ҳукмронлигини чеклайди. Бу — табиат ўзининг табиий қонуниятлари асосида ўзгариши, ривожланишини ва табиатда сабаб-оқибат муносабатлари ҳукмронлиги ҳақидаги ғояни, ирода эркинлиги, инсоннинг ердаги ҳаётида бахтга эришиши мумкинлигини тасдиқлаш учун кенг имконият беради. Энг муҳими шундаки, Форобий ана шу асосда дунёнинг, табиатнинг абадийлиги ва материянинг йўқ бўлиб кетмаслиги ҳақида материалистик хулоса чиқаради.

Форобийнинг борлиқ ва унинг пайдо бўлиши ҳақидаги фикрлари Шарқда вужудийўн номи билан маълум бўлган пантеистик таълимотга асос солди. Чунки унда ислом ва бошқа монотеистик динлар таълимотига хос бўлган худо билан табиат ўртасидаги чегара йўқ қилинди.

Форобий кўрсатишича, «биринчи сабаб, моҳият — бутун реал дунёдир. Чунки ҳар бир буюм ўзининг борлигини амалда биринчи сабабнинг борлигидан олади. Материя ўз сабабига, яъни худога хос бўлган барча хусусиятларга эгадир. Демак, худо — материя мавжудлиги учунгина биринчи сабабдир. Материясиз, яъни оқибатсиз худо — сабаб ҳам бўлиши мумкин эмас.

Биринчи сабаб ва босқичлар ҳақидаги таълимот Форобий учун жисмлар дунёси, яъни табиат, материя мазмунининг бойлигини тамомила очиб бериш, кўрсатиш учун хизмат қилади. Унинг материя ҳақидаги таълимоти худо тўғрисидаги фикрларга нисбатан ўзининг бойлиги ва салмоқдорлиги билан ажралиб туради. Жисмоний нарсалар ва уларнинг муносабатини текшириш жараёнида Форобий кўплаб категориялар — **сифат, миқдор, сон, макон, сабабият, таъсир, субстанция ва акциденция, имконият ва воқелик, зарурийят ва тасодиф, замон, ҳаракат** категориялари ва бошқа масалалар устида тўхтаб ўтади.

Худого таъриф берар экан, Форобий бундай деб кўрсатади: «Биринчи сабаб — бу ишониш лозим бўлган нарсадир». Лекин у худонинг зарурий мавжудлиги ҳақида ҳеч қандай далил келтирмайди. Худонинг хислати шундан иборатки, у «на массага, на материяга, на акциденцияга эга, лекин субстанция ва акциденциядан алоҳида мавжуддир».

Форобий зарурий вужуд, яъни худони шундай таърифлайди: «Зарурий вужуд ҳақида фақат шуни айтиш мумкинки, у

зарурий вужуддир ва бу унинг мавжудлигидир... зарурий вужуд на жинсга, на тур фарқига, на таърифга, на далилга эга».

Юқоридаги фикрлар Форобийнинг табиат олдидан бош эгиб, моддий дунёни ўрганиш билан шуғулланишга мойиллигини яна бир бор исбот қилади. А. Фейербах кўрсатганидек, пантеизмда (бинобарин, Форобийнинг пантеистик қарашларида ҳам) материя худони моддийлаштириб, у орқали намоён бўлади, чунки худо ўзининг шахсий сифат ва белгиларига эга эмас. Форобий таълимотига кўра, худога материя ҳали намоён бўлмаган шаклда яшайди, сўнг худди тухумдан чиққан жўжа қуруқ пўчоқни қолдириб ўз ҳаётини мустақил давом эттиргани сингари материя худодан халос бўлиб, бутун борлиги билан намоён бўлади. Форобийнинг ўзи «ижод этиш акти нарсаларнинг кейинги мавжудлигини сақлаб қолишдан иборат» деб таъкидлайди. Негатив худо материянинг ижобий сифатларини мукамал ва ҳар томонлама таъкидлаш учун хизмат қилади.

Форобийнинг пантеизми натурализм, материализм ва атеизм элементларига эга. А. Фейербах пантеизмнинг ривожланиш имкониятлари ҳақида гапириб, бундай деб кўрсатган эди: «Пантеизм теологик атенем, теологик материализм, теологик инкор этишдир, лекин буларнинг ҳаммаси теология нуқтаи назаридандир: ахир у материяни, худони инкор этишни илоҳиёт мавжудлигининг предикати ёки атрибутига айлантиради. Кимки материяни илоҳий атрибутга айлантурса, у материяни илоҳий моҳият қилиб қўяди»¹.

Форобий ўзининг борлиқ ҳақидаги таълимотида неоплатонизмнинг эманацион назарияси таъсирида эканлигини кўра-миз. Бироқ Форобий кўзлаган мақсад бутунлай бошқачадир. Неоплатонизм учун материя илоҳий нурланишнинг сўниш чегараси, зулмат, жаҳолат, ҳалокат бўлса, Форобий учун материя — табиат мазмуни, ҳаёти ва абадийликнинг субъектидир, материя туфайли илмлар вужудга келади. Бу билан Форобий материянинг бой мазмунини беради. Форобийнинг пантеистик системасида худонинг функциялари анча чеклаб қўйилади, табиатнинг ҳуқуқлари эса шунга мувофиқ ортади. Неоплатонизмнинг асосчиси Плотин асарларида материя пассив мавжуд деб талқин этилса, Форобийда эса у актив, ўз-ўзидан янгиланиб, ўзгариб турувчи вужуд деб талқин этилади. Мод-

¹ А. Фейербах, Изб. философские произведения, т. I, 154-бет.

дий жисмларга ўзгариш, ҳаракат қилиш, янгиланиш қонуниятлари ҳосдир.

Форобий таълимоти мистикага эид хулосаларга олиб келади. У, Энгельс сўзлари билан айтганда, «ҳаётни тасдиқловчи ҳур фикрликка» олиб боради.

Форобийнинг эманацион назарияга янгича талқин беришида Аристотелнинг деистик тасаввурлари ҳам муайян таъсир кўрсатган. Форобий материя фойдасига худо ва материяни бирлаштиради, лекин, шу билан бирга, худо билан моддий ҳодисаларни оламнинг икки қарама-қарши чеккасига қўяди ва пантеизм имкониятлари доирасида уларни деистик тарзда бир-биридан ажратади. Ҳақиқатан ҳам Форобий системасида худо материядан, табиатдан шунчалик узоқки, унинг қудрати ва иродасининг таъсири табиатга етиб келмайди, унинг бошқариши ўртадаги босқичларда тарқалиб кетади, кучини йўқотади ва материя ўз-ўзига хўжайин бўлиб қолади.

Деистик ғоянинг кучли бўлишига қарамай, Форобий системасини пантеистик система деб таърифлаш мумкин.

Диний идеология ва мистик-геологик таълимотлар ҳукмрон бўлган ўрта аср шаронтида табиатшунослик ва маданий раvнақ таъсири остида деистик тасаввур ҳам, шунингдек пантеистик тасаввур ҳам битта натижага олиб келар эди. «Худони табиатда пантеистик қориштириб ёки уни деистик тарзда оламнинг энг чекка жойига сиқиб чиқариб,— деб ёзади В. В. Соколов,— илғор мутафаккирлар ўрта аср давридаёқ табиат ҳодисаларини ва инсонни озми-кўпми изчил равишда натуралистик талқин қилишга етиб келганлар ва, шу билан бирга, материалистик ғояларнинг ривожланиши учун замин ҳозирлаганлар. Бироқ бундай замин тайёрлаш учун тарихий ва тарихий-фалсафий тараққиётнинг бутун бир асри талаб этилар эди»¹.

* * *

Форобий таълимотича, ер ва осмон сатҳлари жисмлик, яъни моддийлик хоссасига эга. Моддий буюмлар ёки жисмлар олти турга бўлинадилар: осмон жисмлари, ақлли ҳайвон, ақлсиз ҳайвон, ўспмиликлар, минераллар ҳамда тўрт элемент, яъни олов, ҳаво, тупроқ ва сув.

¹ В. В. Соколов, Философия Спинозы и современность. М., Изд-во МГУ, 1964, 42-бет.

Тўрт элемент жисмлик ва моддийликнинг, бинобарин, бошқа ҳамма жисмларнинг асоси бўлиб, материянинг энг оддий турларидир. Жисмларнинг қолган беш тури эса ана шу бирламчи элементларнинг турлича қўшилиши натижасида вужудга келган.

Аристотель сингари Форобий ҳам осмоний жисмлар, осмоний сатҳлар табиатини ер жисмлари ва тўрт элемент табиатидан фарқлайди. Бешта материя бор,— деб ёзади у «Илмларнинг келиб чиқиши асарида,— чунончи: *тупроқ, сув, ҳаво, олов ва осмон*».

Аристотель осмон жисмларини алоҳида модда — эфир деб атаган. Форобий осмон жисмларининг ўзига хослигини фақат уларнинг тузилишида кўради, бошқа жиҳатдан улар умумийдир. Бу умумийлик моддийликдадир. Чунончи, Форобий моддийликнинг характерли хусусияти ва белгиси деб учта ўлчовни — *бўй, эн, чуқурлик*ни ҳисоблайди. «Зотан, осмон жисмлари тўрт элемент билан умумий хусусиятга эга бўлса-да,— деб ёзади у «Масалалар манбаи»да,— улар материя ва шаклдан ташкил топган бўлса ҳам, осмон сатҳи ва жисмларнинг бутун материяси, тўрт элементнинг материясидан ҳамда улардан ташкил топган нарсалардан фарқ қилади. Худди шунингдек, осмон жисмларининг шакли ҳам тўрт элементнинг шаклидан фарқ қилади, зотан уларнинг ҳаммаси умумий хусусият сифатида моддийликка эгадир, уларда уч ўлчов бор».

Шундай қилиб, дунёга, коинотга асос қилиб моддийлик хусусияти олинади. «Шаҳар сиёсатида» Форобий юқорида санаб ўтилган жисмларнинг олти турини назарда тутиб, бундай деб кўрсатади: «Мана шу олти турнинг йиғиндиси оламни ташкил этади».

Форобий таълимотича, «ҳамма нарсалар учун умумий тур — оламдир», ҳамма нарсаларнинг энг оддий тўқималари, гиштчалари — юқорида кўрсатилган оддий жисмлар, тўрт элементдир. «Олам ягона шарни ташкил қилувчи оддий жисмлардан иборат: оламдан ташқарида ҳеч нарса йўқ. Бинобарин, нарсаларнинг йиғиндиси коинотни, оламни ташкил қилар экан, ҳар қандай нарса эса оддий жисмлардан ташкил топар экан, у ҳолда деб хулоса қилади Форобий, материядан ташкил топмаган нарсани умуман топиш мумкин эмас. Шундай қилиб, Форобий материя, жисмни коинот асоси деб, аста-секин стихияли-материалистик хулосага келади.

Ф. Энгельс қадимги грек материалистларининг стихияли-материалистик қарашларини характерлаб, бундай деб ёзган эди: «...Бу ерда бизнинг кўз олдимизда бошланғич стихияли материализм тўлиғича намоён бўлади. Бу материализм ўзининг бошланғич ривожланиш стадиясида чексиз турли хил бўлган табиий ҳодисаларнинг бирлигини, бир бутунлигини табиий равишда ўз-ўзидан маълум нарсга ҳисоблайди ва бу бирликни қандайдир маълум моддадан қидиради»¹.

Кўриниб турибдики, Форобийнинг стихияли-материалистик тасаввурлари қадимги грекларнинг стихияли-материалистик қарашларидан фарқ қилади, чунки у оқибат-натижада материяни биринчи сабаб билан боғлайди. Форобий моддийликни оламнинг асоси деб, ҳукмрон мусулмон идеологиясидан ва унинг назарий асоси — каломдан узоқлашади. Калом фалсафаси муайян бўлинмас заррачалар — атомларни коинот асоси, деб уқдиради. Бироқ бу атомлар, мутакаллимларнинг таълимотича, руҳий келиб чиқишга эга, улар истаган вақтда йўқ бўлиши ва худо хоҳлаган пайтда қайта яратилиши мумкин. Форобий учун эса жисмлик, моддийлик — абадийлик хусусиятидан ажралмасдир. Жисм шаклан тузилиши, табиати ва ҳоказо бўйича ўзгариши мумкин. Лекин тўрт элемент ва улар билан бирга моддийлик абадий қолади.

Форобий шу масаладагина эмас, балки коинотнинг физик тузилиши ва хусусиятлари ҳақидаги бир қатор бошқа масалаларда ҳам мутакаллимларнинг концепциясига қарши чиқади. Форобий билан мутакаллимлар ўртасидаги зиддиятнинг моҳияти шундаки, Форобий табиатнинг табиий атрибутлари ва қонуниятларидан келиб чиқса, мутакаллимлар диний ақидаларга таяниб, уларни инкор этадилар. Бу принципиал келишмовчиликлар Форобий табиий-илмий, материалистик позициядан туриб масалаларга ёндошишида айниқса яққол намоён бўлади. Чунончи, мутакаллимлар табиатда бўшлиқ мавжудлигини исбот қилганлар. Маймонид бу ҳақда шундай деб ёзади: «Ақидачилар бўшлиқ бор, яъни абсолют ҳеч нарсга бўлмаган бир ёки бир неча макон мавжуд, ҳар қандай жисмдан озод ва ҳар қандай субстанциядан маҳрум бўлган бўшлиқ мавжуд, деб ишонадилар»². Форобий нуқтаи назарича, олам, ўзаро боғ-

¹ Ф. Энгельс, Диалектика природы, М., Огиз 1947, 147-бет.

² Маймонид, Иккиланувчилар йўл кўрсатғичи. Қаранг: С. Н. Григорян, Уша асар, 288-бет.

ланган жисм, моддалардан иборат, «бўшлиқ мавжуд эмас ва олам бўш ёки тўлдирилмаган макон билан тугалланмайди».

Форобий ўзининг «Вакуум ҳақидаги рисоласи»да сув ва идиш билан ўтказган конкрет тажрибаси асосида абсолют бўшлиқ мавжудлиги ҳақидаги тезисни рад этади. Шундай қилиб, бўшлиқ ҳақидаги фалсафий тортишув, зотан у ўрта аср шароитида ниҳоятда содда тарзда бўлса-да, конкрет физик тажрибани илмий тушунтириб бериш шаклида боради.

Юқоридаги рисола яна шуниси билан диққатга сазоворки, Форобий унда ҳали билиб олинмаган, ўрганилмаган жисм ва предметларнинг мавжудлигини таъкидлаш билан бирга, уларнинг хусусиятларини ҳисобга олиш зарурлигини ҳамда илмий изланишларда уларни назарда тутиш лозимлигини ҳам таъкидлайди. У бундай деб ёзади: «Айрим кишилар бўшлиқнинг мавжудлиги ҳақида қуйидагилардан келиб чиқиб, хулоса чиқардилар: улар симметрик эгилган оғизлик идиш олиб, уни сув солинган бошқа идишнинг юзасига тўнтарганлар ва уни шу ҳолатда сувлик идишнинг тубига етгунча чўктирганлар, сўнгра уни яна қайта сув юзасига кўтарганлар, идишга сув тўлмаганига асосланиб, улар тўнтарилган идишнинг букилгани (оғзи) ҳаво билан тўла эди, унда бўшлиқ йўқ эди, агар бўшлиқ бўлганда, сув билан тўлган бўларди, идиш ичидаги тўла ҳаво дуч келган сувни қайтарган, уни атрофга сиқиб чиқарган ва уни кесиб ўтиб, сувга қаттиқ жисм туширишганда, уни кесиб ўтганидек, унинг ичига киради, деб хулоса чиқарганлар. Буни идишларнинг ҳавога тўла бўлганлиги билан изоҳлайдилар. Кейин шу идишларни олиб, ҳавосини чиқариб, унинг оғзини бармоқ билан беркитиб, сувга ботириб, оғзини очиб юборганлар, натижада сиқилиш ҳисобига идиш ичига сув кирган. Бу эса аввалига бўшлиқ ҳаво билан тўла эди, кейин ҳаво чиқиб, абсолют бўшлиқ ҳосил бўлди ва натижада идиш сув билан тўлди деб, исботлашга хизмат қилган».

Бу фикрни рад этиб, Форобий кейин бундай деб ёзган эди: «Биз тасдиқлаймизки, улар вакуум деб ҳисоблаган бўшлиқ, аслида, қандайдир жисм билан тўлдирилган бўлган. Бу жисмнинг субстанциясини тан олмаганликлари учун, улар номаълум субстанциянинг жисмини вакуум деб қабул қилганлар». Кейин бўшлиқнинг мавжудлиги ҳақида тасаввур уйғотадиган, бизга номаълум ва биз кўра олмайдиган жисмлар мавжуд бўлиши мумкинлиги ҳақида бир қатор далилларни келтириб, Форобий бундай хулоса чиқаради: «Ҳамма вақт бир жисм

бўшлиқни бўшатиши билан ўша оннинг ўзидаёқ бу бўшлиқ бошқа жисм билан тўлади, лекин ичидан биринчи жисм чиққан бўшлиқ ҳеч қачон абсолют бўш қолмайди...

Улар идишда кузатган ҳодисанинг сабабини вакуумнинг мавжудлигида кўришди. Юқорида кўрсатилгандан шу нарса равшанки, вакуум ҳақидаги мулоҳаза етарли хулоса эмас. Улар абсолют бўш деб ҳисоблаган нарса аслида ҳаво билан тўла бўлган бўшлиқдир¹.

Мутакаллимлар коинотни ниҳояси бор деб ҳисоблаган бўлсалар, Форобий эса, аксинча, дунёнинг чексизлиги ҳақида гапирди. У жисмлар ҳаракатда бўлади, «ҳаракатнинг эса замонда на бошланиши, ва на охири бўлиши мумкин эмас, деб таъкидлаган эди.

«Иккиланувчиларга йўл кўрсаткич»да XII аср мутафаккири Маймонид Форобийнинг мутакаллимлар олға сурган чексизликни инкор этувчи таълимотга қарши қаратилган бир асари ҳақида эслаб ўтади: «Абу Наср Форобий бу ўн биринчи қондани узил-кесил барбод қилди (мутакаллимларнинг чексизликни инкор этувчи қондасини,— М. Х.) ҳамда ундаги ва унинг хусусий — иловаларидаги барча заиф ўринларини кўрсатиб берди. Сен унинг «Ўзгарувчан нарсалар» ҳақидаги машҳур асарини диққат билан ўқисанг, бу масалаларнинг ҳаммаси аниқ ва равшан баён қилиб берилганини кўрасан».

Дунёнинг чексизлиги ҳақидаги эътирозларга тўхталиб, Форобий ва унинг издошларини назарда тутиб, Маймонид бундай деб тушунтиради: «Дунё абадийлигининг исботи бор деб тасдиқлайдиганлар замон чексиз деб ҳисоблайдилар... Уларнинг фикрича, материяга чексиз қўшилиб борадиган акциденциянинг изчиллиги ҳам худди шундай чексиздир, чунки уларнинг ҳаммаси бир вақтда мавжуд бўлмайди, балки бирининг кетидан иккинчиси келади».

Юқорида айтиб ўтилганидек, Форобий сабабият масалаларида ҳам мутакаллимларга қарама-қарши фикрда турди. Калом таълимотига кўра, дунё ўз ҳаракатларида худонинг иродасига боғлиқ бўлган нарсаларнинг тасодифий уюмидан иборат, шунинг учун бу ерда ҳеч қандай қонуният, ҳеч қандай сабабият бўлиши мумкин эмас, худо истаган вақтда коинотга ўзгартиш киритиши мумкин.

¹ Форобий, Бўшлиқ ҳақида рисола (гуркча), Анқара, 1951, 95-бет.

Форобий таълимотича, жисмлар — бир-бири билан ўзаро сабаб-оқибат муносабатларидадир. Ҳар қандай оқибатнинг сабаби бор. Бу сабаб маълум ёки номаълум бўлиши мумкин, лекин у сўзсиз мавжуд. Олам — сабабий боғланган нарсалар занжиридан иборат. Ҳар бир жисмнинг ана шу улкан ўзаро муносабатлар тугунида ўз ўрни бор. Лекин жисмнинг ўзини айрим олиб текширгач, унинг ўз таркибида турли ўзаро боғлиқ томон ва белгиларни аниқлаш мумкин. Масалан, чизик, нуқта ва бошқа категориялар жисмларнинг хусусияти сифатида майдонга чиқади. Масалан, «нуқта — жисмларнинг тўқнашув ўрни», «чизик эса — жисмлар чеккасининг юзасидир». Юза, ўрин, нуқта, чизик ва бошқа шу каби категориялар эса шунинг учун мавжудки, жисм узунликка эга, бу узунлик жисмларнинг физик таърифи, жисмлик белгисидир. Барча жисмлар, деб тасдиқлайди Форобий, ҳаракатдадир. Бироқ у жисмлар ҳаракатининг келиб чиқишини ниҳоятда содда тушунтиради. Осмон жисмларининг айланма ҳаракати, Форобий таълимотича, ердаги жисмлар ҳаракатининг манбаидир ва умуман оддий жисмларнинг, яъни тўрт элементнинг ҳар қандай ўзгариши ҳамда уларнинг ўзаро муносабати осмондаги ўзгаришлар билан белгиланади.

Форобий ҳаракат тўғрисидаги масалаларда Аристотель нуқтан назарида турди ва ҳаракат деб механик ўрин алмашишни тушунди. «Оддий жисмларга, — деб ёзади у, «Масалалар манбаи»да, — миқдорий ҳаракат, шунингдек, тўғри чизиқли ҳаракат ҳосдир. Чунончи, тўғри чизиқли ҳаракат икки хил бўлади: улардан бири — марказдан қочма йўналишга, иккинчиси эса — марказга интилма йўналишга эга. Мураккаб жисмларнинг ҳаракати уларда бирор оддий жисмнинг кўп-озлигига, тўрт материя (олов, ҳаво, сув, тупроқ, — М. Х.)нинг қандайлигига боғлиқдир».

Шундай қилиб, жисмларнинг табиий ҳаракати уларнинг табиий ўрнига, марказга интилиши оқибатида юз беради.

Форобийнинг бундай мулоҳазалари ўрта аср билимларининг камбағаллигидан далолат беради, лекин, шунга қарамай, улар анча диққатга сазовордир. Биринчидан, — Форобий ўша давр фани имкониятлари доирасида жисмлар ҳаракатининг табиий сабабларини ва қонуниятларини топишга интилади, иккинчидан — ҳар бир конкрет масалада у ўша давр табиатшунослигининг маълумотларидан фойдаланишга ҳаракат қилади.

Фаробий ерни кoinнотнинг маркази деб ҳисоблаб, геоцентризм позициясида туради. Ер атрофида кўплаб осмон жисмлари ҳаракат қилади. Ҳамма жисмларнинг моддий асоси — тўрт элементдир. Улар осмон сатҳининг таъсири остида ҳаракатга келади. Чунончи, олов — иссиқлик сабаби, сув — совуқлик сабаби, ҳаво — оқувчанлик, тупроқ — зичлик сабабидир. Қаттиқлик, юмшоқлик, дағаллик, майинлик ва бошқа сифатлар ҳам шунга боғлиқ ҳолда вужудга келади.

Жисмлар хилма-хиллигининг сабаби — уларда у ёки бу ибтидонинг кўп-озлигига боғлиқдир. Бу тўрт ибтидо жисмларнинг вужудга келиши ва йўқ бўлиши асосида ётади ҳамда улардан бирининг иккинчисига айланишини белгилайди. Бу тўрт ибтидонинг аралашмаси турли пропорцияда бўлиши мумкин, шунга қараб нарсалар бирор шаклга эга бўлади. Материя ва шакл йиғиндисидан предметлар — стол, дарахт, дераза ва бошқалар пайдо бўлади.

Фаробий ўзининг борлиқ ҳақидаги таълимотида шакл ва материянинг ўзаро муносабати ва ўзаро алоқасига катта эътибор беради. Шакл, — Фаробий тасаввурида, — қиёфа, тузилиш ва бошқа миқдорий аниқловчиларнинг яхлит кўриниши, материя эса — буюмлар ташкил топган нарса, яъни моҳият, асосдир.

Фаробий бу масалада Аристотель таълимотидан келиб чиқади. Унинг таълимотича, шакл ва материя — нарсалар пайдо бўлишининг икки зарурий сабабидир. Зотан, Фаробий шакл билан материя ўртасида қисман ўзаро алоқа ўрнатган бўлса-да, лекин уларни алоҳида, мустақил равишда мавжуд бўлган сабаблар сифатида олиб қарайди ва бу билан уларни метафизик равишда ажратиб бир-бирига қарама-қарши қўяди, Аристотель сингари шаклнинг етакчи ролини таъкидлайди.

Бироқ табиат ҳодисаларини таҳлил қилишда Фаробий шаклнинг бирламчилиги ҳақидаги Аристотель нуқтаи назарини енгилга ҳаракат қилди ҳамда материя ва шаклни ўзаро боғланган ва тенг қимматли ибтидо деб олиб қарайди. Шунга қарамай, у мазкур проблемага метафизик қарашдан охиригача қутила олмайди.

«Шаҳар сиёсати» рисоласи ҳамда «Фозил шаҳар аҳолиларининг қарашлари ҳақида китоб»ининг «Материя ва шакл ҳақида»ги бўлимига кўра, Фаробийнинг материя ва шаклнинг ўзаро муносабати ҳақидаги масалада иккиланганини кузатиш мумкин

Ҳар қандай нарса, предмет икки ибтидодан — материя (хаюла) ва шакл (сурат)дан ташкил топади. Масалан, тахта — курсининг материясидир, курсининг қурилиши — шаклдир. Форобий «Жамоа сиёсати» асарида бундай деб ёзади: Шакл — бу шундай нарсаки, унинг ёрдамида имкониятдаги жисм ҳақиқатда жисмга айланади. Материя шундай нарсаки, у туфайли жисм имконий тарзда мавжуддир. Ҳақиқатда курси — имкониятдаги курси, бу шу маънодаки, у ёғочдир, ёғоч ўзига курси шаклини олганидан кейин, у ҳақиқатда курси бўлади. Шаклнинг моҳияти моддийдир. Материя шаклнинг эгаси, ташувчисидир.

Шакл ўзининг хусусий моҳиятига эга эмас, у ўзининг мавжудлиги учун эгага муҳтождир, унинг эгаси эса — материядир.

Сўнгра Форобий бундай деб кўрсатади: тўрт элемент бошланғич ва содда материялар сифатида энг оддий шаклга эга. Материянинг таркиби мураккаблашиши, яъни унинг анча мураккаб турлари минераллар, ўсимликлар, ҳайвонлар пайдо бўлиши билан юқори босқичга кўтарилиб, уларнинг шакли ҳам ўзгарди (минералларнинг шакли элементларнинг шаклига қараганда анча мураккабдир, ўсимликларнинг шакли минералларнинг шаклига нисбатан анча юқори босқичда жойлашгандир ва ҳоказо).

Кейин Форобий яна материя ва шаклнинг ўзаро алоқасини бевосита аниқлашга қайтади. «Шакл ва бошланғич материянинг (тўрт элементнинг,— М. Х.) моҳияти энг соддадир, чунки шакл ҳам, материя ҳам ўзининг мавжудлигида ва ўзининг тузилиши бўйича бир-бирига муҳтождир. Шакл материяда яшаши мумкин, материя эса ўзининг субстанцияси ва табиати га кўра шакл учун яшайди ва шаклнинг ташувчиси бўлишга даъват этилган. Шакл бўлмаса, материя ҳам яшамайди, чунки бундай материя шаклнинг абсолют йўқлиги билан характерланади. Шаклдан озод материянинг мавжудлиги фойдасиздир. Табиатда эса ҳеч қандай фойдасиз нарса йўқ экан, у ҳолда материя йўқ жойда, шакл ҳам бўлмайди. Бу шу маънодаки, шакл ўзининг асосида эгага муҳтождир...

Материя шакл туфайли мавжуд... Бу билан шакл материядан устун туради. Материя эса шаклдан шуниси билан устунки, шакл эгага, яъни материяга муҳтож бўлгани ҳолда у ўзининг борлигида эгага муҳтож эмас».

Форобий «Масалаларнинг манбаи» асарида ўз ғоясини янада аниқроқ ифодалайди. «Табиий шакл материядан ҳоли яшай олмагани каби,— деб ёзади у,— материя шаклдан озод яшай олмайди... материя ва шакл бир-бирининг яшаши учун сабаб бўла олмайди».

Фикрни ривожлантириб, Форобий ўзининг борлиқ ҳақидаги таълимотининг асосий ғояси — материянинг абадийлиги ва унинг узлуксиз бир шаклдан бошқа шаклга ўтиб туриши ҳақидаги фикрга алоҳида тўхтайди. Материя йўқ бўлмайди, у реал мавжуд ва келгусида пайдо бўладиган нарсаларнинг пойдевори бўлиб қолади ва коинотнинг моҳиятини, асосини ташкил этади.

Юқоридаги фикрлардан Форобийнинг учта асосий ғоясини ажратиб кўрсатиш зарур.

Биринчидан, у материя ва шаклни бирликда олиб қарайди: материясиз шакл йўқ, материянинг мавжудлигини шаклсиз тасаввур этиб бўлмайди. Аристотелдан фарқ қилиб, Форобий шаклга етакчи аҳамият бермайди, бунда унинг материя ва шаклнинг ўзаро муносабатини анализ қилиши анча чуқур ва конкрет ёндашганлигини кўрамыз. Пировардида, бир оз иккинчилардан кейин унда шаклнинг материядан устун эмаслигини таъкидлаш тенденциясини кузатамиз: материя шаклнинг моҳиятини ташкил этади, унинг эгасидир, шаклнинг ўзгариши эса материяга боғлиқдир.

Иккинчидан, материя моҳиятни, асосни, бир бутунлиқни ташувчи сифатида талқин этилади, шакл эса ягона материянинг кўпчилигининг, турли-туман намоеън бўлишининг сабабидир. Шакллар сон-саноқсиздир, материянинг ўзгариши бир шаклдан иккинчисига ўтиш тарзида юз беради. Чунончи, Форобий қуйи шакллардан юқори шаклларга ўтишнинг объектив тенденциясини пайқаб олади. Шакл конкрет жисмлар ва материя турлари билан чекланган, материя умуман чексиз ва ўзининг ўзгаришида чегарасиз. Материя йўқ бўлиб кетолмайди, йўқликка айланиши мумкин эмас. Конкрет предметлар пайдо ва йўқ бўлади; маъмур шаклга эга бўлган предмет маълум вақтдан кейин йўқ бўлади ва унинг ўрнига шакл туфайли янги предмет пайдо бўлади. яъни эски шакл йўқликка айланади ва материя янги шакл касб этади.

Учинчидан, шакл ва материянинг алоқаси имконият ва воқелик тарзида талқин этилади. Конкрет жисм, предметга нисбатан материя асос, пойдевор, моҳият сифатида ўзида

имкониятни, яъни предметнинг потенциал ҳолатини акс этти-
ради, шакл эса бу имконият амалга ошишининг, «қандайдир
хом» массанинг» ҳақиқий предметга айланишининг моменти, во-
ситасидир.

Шакл ва материя муносабати анчагина примитив, содда
тасаввур этилади. Форобий табиатни ўзгаришда олиб қарайди.
Чунончи, унга табиатдаги аста-секин такомиллашиш ҳақидаги
фикр, бу ҳаракатнинг қуйидан юқорига ўтиш жараёни, бу жа-
раённинг имкониятдан воқеликка айланиши, потенциал мав-
жуд предметларнинг реал предметларга айланиши сифатида
амалга ошиши тўғрисидаги фикр бегона эмас.

Шунга қарамай, Форобий шакл ҳақидаги қандайдир мус-
тақил ибтидо сифатидаги метафизик тасаввурдан қутула ол-
майди. Бинобарин, шаклни материя билан механик равишда
бирлаштиради, биринчисини иккинчисидан келтириб чиқар-
майди.

Форобийнинг имконият билан воқеликнинг муносабати
ҳақидаги фикри диққатга сазовордир. Бу масалада у Аристо-
телнинг ғоясини ривожлантиради ҳамда Платон ва мутакал-
лимларнинг фикрини инкор этади. Форобий таълимотига кўра,
ҳар қандай нарса, предмет аввало имконият ҳолатида бўлади,
шакл олиши билан эса воқеликка айланади. Бу қонда мута-
каллимларнинг дунё тасодифлар йиғиндиси деган таълимотини
позитив тарзда инкор этади.

Форобий, нарсалар ва жисмлар сабаб-оқибат муносабатла-
ри туфайли ўзаро боғланишда бўлади, нарсаларнинг пайдо
бўлиши ва ўзгариши эса имкониятнинг воқеликка айланишида
ифодаланадиган муайян объектив заруриятга бўйсунди, деб
ҳисоблайди.

Шундай қилиб, Форобийнинг детерминистик тасаввури за-
руриятнинг ва муайян қонуниятнинг объектив мавжудлигини
тан олиш билан узвий қўшилиб кетади. Форобийда, шунинг-
дек, нарсаларнинг вужудга келишида қарама-қаршиликлар-
нинг, зиддиятларнинг роли ҳақида ҳам фикрлар учрайди.
«Бир нарса,— деб ёзади у,— фақат икки усул билан амалда: ё
турли замонда, ё худ турли томондан иккита қарама-қарши
борлиққа эга бўлиши мумкин. Мавжуд қарама-қарши нарса-
лар амалда қарама-қарши шаклларга ҳам эгадир ва нарса икки
қарама-қаршидан бирини олади».

Бошқа бир жойда Форобий қандайдир муайян нарса пайдо
бўлгунга қадар ундан олдин икки қарама-қарши имконият

мавжуд бўлади ва улардан бирининг йўқ бўлиб кетиши натижасида муайян предмет вужудга келади, деб кўрсатади. Ўзгаришни Форобий шаклнинг янгилалиши, икки қарама-қарши шаклдан бирининг устуналиги, бир шаклдан бошқасига ўтиш сифатида талқин этади. Бинобарин, шаклга эга бўлиш нарсанинг реал мавжуд воқеликка айланишини билдиради. Материя — бу ҳали потенциал нарса, имкониятдир, қарама-қарши нарсанинг пайдо бўлишига олиб келиши мумкин, қарама-қарши тенденциялар, имконият даврида мавжуддир.

Форобийнинг бу мулоҳазалари Аристотелнинг қарама-қаршиликлар ҳақидаги фикрига мос келади.

Аристотель сингари, Форобий ҳам ҳаракат, ривожланишни қарама-қаршиликларнинг кураши натижаси деб тушунишдан узоқдир. Бу ва бошқа масалаларни ҳал қилишда Форобийга статик ёндошиш хосдир. Лекин, шунга қарамай, унинг мулоҳазалари нарсалар пайдо бўлишининг, имконият воқеликка айланишининг сабабини топишга интилганлигидан далолат беради. В. И. Лениннинг Аристотель ҳақидаги сўзларидан фойдаланиб, шундай дейиш мумкин: бу тенденция Форобий асарларида «диалектиканинг жонли куртаклари ва изланишлари»¹ мавжудлигидан далолат беради.

Қадимги ва ўрта аср фалсафий таълимотларида субстанция ва акциденция категорияларига кўп эътибор берилади. Форобийнинг фалсафий системасида ҳам бу категориялар материя ва шакл сингари ўринли эгаллайди. Субстанция «материя» категориясига жуда яқин туради ва нарсаларнинг моҳиятини ифодалаш учун хизмат қилади. Масалан, осмон, юлдузлар, ер ва унинг таркибий қисмлари: сув, тошлар, ўсимлик ва ҳайвонларнинг турли хиллари, ҳайвонот органлари — субстанциялардир.

Тўрт элемент оддий субстанциялар бўлиб, улардан мураккаб субстанциялар ҳосил бўлади. Бошқача сўз билан айтганда, субстанциялар якка ва нарсаларнинг турларини ҳосил қилувчи умумий (универсал) бўлади.

Форобий акциденция деб предметларнинг ҳар хил ўзгарувчан сифат, белги ва хусусиятларини тушунади. Шундай қилиб, субстанция нарсаларнинг моҳиятини, акциденция эса субстанциянинг турлича кўринишларда намоён бўлишини ифо-

¹ В. И. Ленин, Асарлар, 38-том, 326-бет.

далайди. Акциденция мустақил ҳолда яшай олмайди, у субстанцияга ташқи характеристика беради ва ўткинчидир, яъни нарсадан ажралган ҳолда на товуш, на ранг, на хилнинг бўлиши мумкин эмас. Акциденция бир неча турга эга: миқдор, сифат, муносабат, замон, ўрин, ҳолат, ҳаракат ва бошқалар. Субстанция нарсалар моҳиятининг асоси билан боғлиқ бўлгани ҳолда акциденция ўзининг хусусиятларига, хусусан ўзгарувчанлигига қараб шаклга яқин туради. Ҳар бир нарсага аини вақтда бир неча акциденция — белги мансуб бўлиши мумкин. Бу белгилар моҳият, яъни субстанцияга мутлақо таъсир этмасдан, ўзгариб туриши мумкин.

Ф. Энгельс: «Сифат эмас, балки фақат сифатларга, чексиз кўп сифатларга эга бўлган нарсалар мавжуддир» деб кўрсатган эди. Субстанция ва акциденция ҳақидаги масалани ҳал қилишда Форобий материалистик нуқтан назарда турди. Бироқ субстанция ва акциденциянинг ўзаро алоқасига берган талқинида унинг фалсафий системасининг метафизик чекланганлиги кўзга ташланади. Форобий турли хусусият ва белгиларни субстанциянинг моҳиятидан келтириб чиқармайди. Акциденциялар — предметларнинг тасодифий белгиларидир. Шунинг учун акциденциянинг ўзгариши субстанцияга таъсир кўрсатмайди, уни ўзгартирмайди. Форобий моҳият ва ҳодиса категорияларининг диалектик тушунишдан узоқдир ва умуман миқдор ўзгаришларининг сифат ўзгаришларига ва, аксинча, диалектик ўтиш мумкинлигини тасаввур қила олмайди.

Субстанция ва акциденция ҳақидаги мулоҳазалар давомида Форобий яна материянинг абадийлиги, жисмнинг сақланиши, сон-саноксиз кўплиги ва ўзгарувчанлиги, шакл ва акциденциянинг ўткинчи характери ҳақидаги хулосага келади. «Фозил шаҳар аҳолисининг фикрлари ҳақидаги китоб»да минераллар, ўсимликлар, ҳайвонлар ва одамлар вақт ўтиши билан ўлади, бироқ уларнинг материяси, жисми ва даставвал бу мавжудотларнинг асосида ётган тўрт элемент йўқ бўлиб кетмайди, улардан янги предметлар, янги жисмлар, ўсимликлар, одамлар пайдо бўлади, деган фикрни олға суради.

Форобийнинг борлиқ, субстанция ва акциденция, имконият ва воқелик ҳақидаги, шакл ва бошқа фалсафий категориялар ҳақидаги таълимоти унга материянинг абадийлиги ҳақидаги ғояни — «охир замон», «нариги дунё» ҳақидаги ҳукмрон идеологияга, диний догмаларга қарши қаратилган ғояни асослаш учун зарурий восита бўлиб хизмат қилди.

Бироқ, юқорида кўрсатилганидек, Форобийнинг категориялар ҳақидаги материалистик қондалари идеалистик қобиқда баён этилади ва баъзан мистик-теологик тасаввурлар билан қўшилиб кетади. Материянинг абадийлиги ҳақидаги фикр Форобийни стихияли, ноаниқ шаклда бўлса ҳам, дунёнинг эволюцион тараққиёти тўғрисидаги, жисмларнинг оддийдан мураккабга, пастдан юқорига қараб ривожланиши ҳақидаги, моддий жисмлар тузилиши ва мазмунининг аста-секин мураккаблашиб бориши ҳақидаги тасаввурга олиб келди. Форобий таълимотига кўра, осмон жисмларининг ўзаро қўшилиши ва ўзаро таъсиридан моддий нарсаларнинг асосини, бирламчи қурилиш материални ташкил қилувчи тўрт элемент вужудга келган. У тўрт элементни содда субстанция деб атади. Бу элементларнинг турлича бирикувидан мураккаб субстанциялар — жисмлар ва аввало ҳар хил минераллар, кейин ўсиш ва озикланиш қобилияти билан, яъни «ҳаракат қилувчи» ва «озикланиш қувватлари» билан минераллардан фарқ қилувчи ўсимликлар вужудга келади. Ривожланишнинг учинчи босқичи жонворларнинг пайдо бўлиши билан характерланади. Уларга ҳаракат қилиш қувватидан ташқари «ҳис этиш», «сезиш қувватлари» ҳам хосдир. Энг олий босқичда «ақлли ҳайвон» — инсон пайдо бўлади.

Нутқ ва ақлга эга бўлган мураккаб субстанциянинг инсоннинг беҳосдан эмас, балки аста-секин ва изчил равишда минераллардан, ўсимликлардан ва ҳайвонлардан кейин пайдо бўлиши ҳақидаги фикр Форобийнинг кўпгина асарларида — «Фозил шаҳар аҳолисининг қарашлари ҳақидаги китоб»да, «Бахт-саодатга эришув ҳақида», «Шаҳар сиёсати», «Масалаларнинг манбаи» ва бошқа асарларида учрайди.

Форобий таълимотига кўра, жисмларнинг ривожланиши, такомиллашувидаги ҳар бир босқич мавжуд нарсаларга янги хусусият ва сифатларнинг қўшилиши билан характерланади. Жисм қанчалик мураккаб ва такомиллашган бўлса, унда хусусият, сифатлар шунчалик кўп бўлади. Бироқ айрим мураккаб процесслар ва ҳодисаларни, масалан «руҳий қувватлар» табиатини, яъни сезги, нутқ ва ҳоказоларни тушунишда Форобий материянинг абадийлиги ҳақидаги ўз таълимотида материалистик йўналишни изчил давом эттира олмаган: у худди мана шу ерда ўз даври учун характерли бўлган мистик-идеалистик тасаввурларнинг асири бўлиб қолади. «Руҳоний қувватлар»ни Форобий қандайдир мустақил ибтидо — «олам руҳи»нинг

мавжудлиги билан тушунтиради. «Олам руҳи», унингча, қувватлар пайдо бўлишининг сабабидир, уларга куч беради.

* *

*

Шундай қилиб, Форобий дунёқарашининг зиддиятли характери унинг борлиқ ҳақидаги таълимотида ёрқин намоён бўлади.

Оламни ягона ва ривожланиб борадиган жараён сифатида олиб қараб, Форобий Қуръон таълимотидан чекинибгина қолмай, балки ортодоксал ислом ва мутакаллимларнинг концепсиясига кескин зарба ҳам беради. Унинг учун дунё ғунча бўлиб, аста-секин ўзининг ранг-баранг томонларини ва битмас-туганмас бойликларини тобора кўпроқ намоён қилиб очила боради. Форобий бундай талқин билан «ҳаётни севучи ҳур фикр»нинг, табиий-илмий, материалистик ва атеистик ғояларнинг янада ривожланиши учун кенг йўл очиб берди.

Форобий асарларида борлиқнинг барча категорияларини системалаштириш ва ҳамма асосий бўғинларини аниқлаб оламнинг улкан манзарасини вужудга келтирди. У «Фозил шаҳар аҳолисининг қарашлари ҳақида китоб»ида ва «Шаҳар сиёсати»да коинотнинг бошланишидан тортиб инсоният жамиятининг пайдо бўлгунига қадар бутун манзарани яратишга ҳаракат қилди. Форобий асарларида қараб чиқиладиган масалаларнинг классификациясини, уларнинг таркибий қисмини қисқача баён этиш методидан кенг фойдаланган.

Борлиқнинг категориялари Форобийнинг кўп асарларида таҳлил қилинди. Шу муносабат билан, унинг унча катта бўлмаган «Уюн ал масонл» («Масалалар манбаи») асари характерлидир. Бироқ Форобийнинг бизга маълум асарлари орасидан ана шу масалага бағишланган махсус рисола ни топа олмадик. Бундай асар Ибн Синога мансуб бўлиб, «Рисола фи тақсим ал мавжудот»—«Мавжудотни тақсимлаш (таснифи,—М. Х.) ҳақида рисола» деб аталади. Бу рисоладаги энг характерли нарса шундаки, борлиқни тасниф этиш системаси ва унинг категорияларини аниқлаш маълум даражада Форобийнинг мавжуд нарсаларнинг системалари ҳақидаги таълимотини схематик тарзда қайта тиклайди. Бу факт Ибн Сино билан Форобийнинг ғоявий яқинлигинигина эмас, балки ўрта асрнинг бу икки буюк мутафаккири фалсафий системасининг кўп жиҳатдан бир-бирига мослигини кўрсатувчи далилдир. Бу ри-

сола Ибн Сино томонидан Форобийнинг дунёнинг тузилиши ҳақидаги ғояларини умуман қабул қилганлиги ва уларни системалаштиришга интиланлигини кўрсатади.

Форобий томонидан ишлаб чиқилган, Ибн Сино томонидан аниқланиб ривожлантирилган бу борлиқ системаси Ўрта ва Яқин Шарқда вужудга келган илғор ижтимоий-фалсафий таълимотга асос қилиб олинди. Пантеистик ва деистик характерга эга бўлган бу таълимот — шу система ёрдамида табиат ва материя тўғрисидаги илғор табиий-илмий фикрлар ва материалистик тенденцияларнинг ривожланишига кенг имкон яратди. Булардан кейинги мутафаккирлар ўзларининг турли қарашларида шу борлиқ системаси асосида иш олиб бордилар.





йғониш даври фалсафасида табиий ҳодисаларни ўрганишга бўлган қизиқиш инсоннинг билиш қо-

билиятларини ҳар томонлама аниқлашга интилишнинг кучайишига олиб келди. Бу масалага қанчалик катта эътибор берилганини ва унинг қайси йўналишда олиб борилганини Форобийнинг билиш назарияси соҳасида олиб борган ишларида яққол кўриш мумкин.

Форобийнинг билиш ҳақидаги таълимоти унинг фалсафий системасида ва умуман бу давр фалсафий фикри тараққийсида муҳим ўрин тутди.

Билиш муаммоларини таҳлил этишда Форобий ўз даврида эришилган табиий-илмий ютуқларга асосланиб, медицина, физиология, математика, астрономия, филология ва бошқа фан соҳаларига доир билимдан фойдаланади. Билиш масаласига у одамнинг моҳиятини тушунтириб беришнинг таркибий қисми сифатида қарайди. Форобийнинг фикрича, одам табиат ривожининг якуни бўлиб, ўз руҳий сифатлари билан ҳайвонот олаmidан фарқ қилади. Бироқ табиатдан пайдо бўлган одам ундан ажратилмайди. Унинг жони номоддий, самовий руҳдан келиб чиққан деса-да, Форобий одамнинг пайдо бўлишини, бир томондан, табиат ривожини умумий жараёнининг давоми, иккинчи томондан, мазкур узлуксиз эволюцияда сифат жиҳатидан янги босқич, деб қарайди.

Шарқ қўлёзмаларидан бирида Форобийнинг «Касаллик (организмни) ўлимга олиб келади, касаллик эса қон, ўт, қора жигар ва шиллиқларнинг (турли ҳолати) натижасида пайдо

бўлади, мазкур тўрт элементнинг (ҳолати) эса, ўз навбатида, овқатланишга боғлиқ, овқатланиш эса ўсимлик (таркиби)га, ўсимлик (таркиби) тупроқ (таркиби)га, (шундай қилиб), ҳаммаси ерга боғлиқ» деган фикри сақланиб қолган. Бу фикр Форобий ҳодисаларнинг сабабий боғланишини чуқур тушунганидан ва биринчи қарашда гўё бир-биридан жуда узоқ бўлган жараёнлар ўртасидаги сабаб-оқибат муносабатларини аниқлаганидан далолат беради. Бинобарин, у одам билан табиат ўртасидаги ўзаро муносабатларда илоҳиётнинг роли йўқ, деб кўрсатишга интилади.

Форобий одам табиатини таҳлил қилар экан, уни турли томондан: биологик, рухий-физиологик, интеллектуал ва ижтимоий-сиёсий нуқтаи назардан ёндашади. Форобийнинг одам ҳақидаги таълимотининг муҳим аҳамияти унинг одам табиатининг асосий хусусиятларини ҳар томонлама таҳлил қилишга интилишда яққол кўзга ташланади. Бу борада у, кўпинча, табиий-илмий позицияда туради. Қайд қилиб ўтганимиздек, Форобий фалсафий системасида билиш масаласи унинг одам ҳақидаги умумий таълимотидан келиб чиқади, одам табиатдан ажралиб чиққан алоҳида мавжудот, табиатга — объектга нисбатан субъект деб қараш билан боғланади. Табиат билан бўладиган ўзаро муносабатларда одам билувчи субъект, табиат эса билиш объекти сифатида олиб қаралади. Табиатнинг одамдан ташқарида, унга боғлиқ бўлмаган ҳолда мавжудлигига Форобий шубҳа қилмайди. Объект субъектга қадар мавжуд бўлади, «сезилувчи нарса сезгиларга қадар мавжуд бўлгани каби билинувчи нарса ҳам билимга қадар мавжуддир»¹.

Табиатни билиш мумкинлиги масаласига Форобий материалистик нуқтаи назардан қарайди. Одам ўз билимларини ташқаридан, атрофидаги ҳодисалардан билиш жараёнида олади. Бунинг учун у кўп восита ва усуллар — сезги, хотира, тасаввур ва, энг муҳими, ақл-идрокдан фойдаланади. Мана шу воситалар ёрдамида у фанни яратди ва уни табиатни ҳар тарафлама билишга қаратди.

Форобий талқинида, одам — аввало ҳайвондир. Сезиш — одамга ҳам, ҳайвонга ҳам хосдир. Шу билан бирга, одам — ақлга эга. Ана шу ақл билан руҳ одамнинг табиий ибтидоси

¹ Форобий, Аристотель «Категориялар»ига шарҳлар. Қаранг: избран. произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока, М., 1963. 191-бет.

ҳисобланади. Аммо «бу ибтидолар,— деб қайд қилади Форобий,— одамнинг табиий ибтидоси таъсири остида камол топиб, инсонга айланишига кифоя қилмайди, чунки инсон инсон бўлиб, камолотга эришуви учун сўзлаш ва касб-ҳунарга муҳтождир»¹. Форобий касб-ҳунарга эга бўлишни ҳам билишнинг натижаси деб ҳисоблайди.

Форобий «Илм ва санъатнинг фазилатлари» рисоласида табиатни билишнинг чексизлигини, билиш билмасликдан билимга, сабабиятни билишдан оқибатни билишга қараб боришини таъкидласа, «Бахт-саодатга эришув ҳақида»ги китобида билишнинг изчиллигини турли муносабатларда, яъни билишнинг турдан туркумга, тор миқёсдаги туркумдан кенг миқёсдаги туркумга қараб боришини кўрсатади.

Форобийнинг билиш жараёнини тушунишдаги умумий материалистик тенденцияси унинг фалсафа предмети ва фанлар таснифи тўғрисидаги масалани шарҳлашида ҳам ёрқин кўзга ташланади. Форобий Платоннинг идеалистик концепциясини, унинг реал борлиқ ёки «нарсалар олами» конкрет буюмлардан олдин содир бўлган «ғорлар дунёси»нинг сояси, инъикоси деб ҳисобловчи «ғоялар дунёси» ҳақидаги таълимотини рад этади. Форобийнинг қайд қилишича, нарсаларнинг идеал образлари олдин мавжуд бўлмай, балки улар киши сезги аъзоларига нарсаларнинг таъсир этиши натижасида пайдо бўлади.

Форобийнинг таърифлашича, кишини ўраб олган дунёни билиш жараёни тўрт ҳолатни ўз ичига олади: а) объектив мавжуд нарса, буюмлар; б) турли руҳий қувват ёки билиш воқитларига эга бўлган одам; в) буюмларнинг билиш аъзоларига таъсири; г) инъикос жараёни, унинг тур, шакл ва босқичлари.

Форобий асарларида билишнинг асосий босқичлари жуда аниқ ва изчил кўрсатилади, бу ҳол унинг билиш ҳақидаги таълимотининг аҳамиятини янада оширади.

* *

*

Форобий асарларида кишининг руҳий қувватларига, уларнинг таснифига алоҳида эътибор берилади. У барча руҳий қувватларни иккига — ҳаракатланувчи ва билувчи қувватларга бўлади. Ҳаракатланувчи қувватларни Форобий, ўз навбати-

¹ Форобий, Бахт-саодатга эришув ҳақида. Қаранг: М. Хайруллаев, Форобий ва унинг фалсафий рисоалари. Т., 1963, Илова, 260-бет.

да, ўсимлик, ҳайвоний ва кишига хос қувватларга, билиш қувватларини эса ҳайвоний ва инсоний қувватларга ажратади.

Руҳий қувватлар дейилганда, Форобий ҳаракат қилиш қобилиятини англайди. Бутун тирик табиат эса, унинг таълимотича, ҳаракат қилиш қобилиятига эга. Билиш қувватлари дейилганда, тирик мавжудотларнинг ташқи буюмларни руҳда акс эттириш қобилияти тушунилади. Ташқи дунёни билиш, акс эттиришга ноқобил ўсимликлар мазкур гуруҳга киритилмайди.

Умумий руҳий жараён (руҳий қувват)ларни Форобий батафсил таҳлил этади ва бу масалада асосан тўғри позицияда туради. Айрим масалаларнинг нозик томонларигача шарҳлаб бериш юзасидан олиб борган унинг ажойиб кузатишлари кишини таажжубга солади.

Форобийнинг кўрсатишича, одам пайдо бўлгандан кейин даставвал озиқлантирувчи қувват вужудга келади, у овқатланиш жараёнини амалга оширади. Кишининг умумий руҳий хусусиятларини аниқлашда Форобийнинг «Шакл ва акциденцияларнинг ибтидоси ҳақида» рисоласида келтирилган қуйидаги фикрлар жуда характерлидир:

Инсон ибтидолари ҳисобланган (руҳий) қувватлар — сўзлаш қуввати, ҳаракатланувчи қувват, хаёл қуввати, сезиш (ҳиссий) қувватларидир. Сўзлаш қуввати шундай қувватки, унинг ёрдамида киши билим ва ҳунар эгаллайди, хатти-ҳаракат ва хулқ-атвордаги гўзал нарсаларни хунук нарсалардан ажратади, зарур нарсаларни амалга оширади, фойдали нарсаларни зарарли нарсалардан фарқлайди ва ҳоказо. Ҳаракатланувчи қувват (эҳтирос ва ғазаб қувватлари)га келганда, киши унинг ёрдамида ниманидир истайди ёки ундан ҳоли бўлади, унга берилади ёки ундан узоқлашади ва ҳоказо. Бунинг натижасида эмоцияга хос ғазаб ва севги, дўстлик ва душманлик, қўрқоқлик ва жасурлик каби ҳислатлар вужудга келади. Хаёл қуввати — киши кўз ўнгидан буюмлар йўқолгандан, уларни (бевосита) сезгандан кейин образларни сақлаш ва қайта тиклашдан иборат. Булардан ташқари, сезилган нарсаларнинг образларини бирлаштириш (қўшиш) ва ажратиш ҳам хаёл қувватига хос бўлиб, олинган натижаларнинг айримлари — образлар комплекси ҳақиқий, яъни сезгиларга мувофиқ бўлиши, баъзилари эса ёлгон бўлиши ҳам мумкин. Сезиш қувватининг фаолияти бешга бўлинади: ҳид, маза-таъм (билиш), эшитиш, кўриш, тери сезгиси. Сезиш қобилияти ёрдамида киши ширин

нарсаларни аччиқ нарсалардан фарқлайди. Бироқ ғўзалликни хунукликдан, фойдали нарсаларни зарарлисидан тафовутлай олмайди. Нутқ, фикрлар ва хаёл қувватидан бўлак қувватларнинг ҳаммаси айрим ҳайвонларга ҳам хосдир.

Сўзлаш, фикр ва хаёл қувватлари Форобийнинг таъкидлашича,— фақат одамга хос. Одам ўзининг мана шу қувватлари билан ҳайвонот олаmidан туб фарқ қилади. Бинобарин, одам билан ҳайвон психикаси ўртасидаги фарқни Форобий ўз даврининг илм-фани даражасида тўғри тушунган.

Киши билиш қобилиятининг умумий структурасини Форобий бирмунча оддий шаклда баён этади; объектив реаллик, атрофимизни ўраб олган нарсаларни (улар қандай шакл ва усулда вужудга келган бўлишидан қатъий назар) киши билимининг ягона манбаи, мазмуни сифатида қаралади. Бу материалистик тезис Форобийнинг умуман билиш масаласига, хусусан сезги, тафаккур, мантиқ ва шу кабиларга доир фикрларида тасдиқланади.

Форобий бир қатор асарларида, шу жумладан Фозил шаҳар аҳолиларининг қарашлари ҳақида китоб», «Ҳикмат маънолари» асарида киши руҳий қувватларининг ривожланиши ва ўзига хос хусусиятлари тўғрисида ажойиб фикрларни илгари суради. У «Ҳикмат маънолари» («Фусус ал ҳикам») асарида бу ҳақда шундай деб ёзади: «Инсонда, унинг бошланғич вужудга келишида (яъни ибтидосида) озиқлантирувчи қувват пайдо бўлиб, унинг ёрдамида инсон овқатланади. Бундан сўнг унда тери орқали сезиш қуввати вужудга келиб, бу қувват ёрдамида инсон иссиқ-совуқ кабиларни сезади. Кейинчалик шундай қувват вужудга келадики, унинг ёрдамида таъм-маза сезилади, сўнгра ҳидни сезишни таъминловчи қувват пайдо бўлади, ундан кейин эса шундай қувват вужудга келадики, у инсонни сезилаётган нарсага ё жалб этади, ёки ундан узоқлаштиради ва шу туфайли инсонда сезилувчи нарсаларга мойиллик (симпатия), ёки нафрат, жирканиш (антипатия) туғилади. Бундан кейин шундай қувват пайдо бўладики, унинг ёрдамида инсон олдин сезилган ва ҳозир ўз фаолиятидан ташқарида бўлган нарсаларнинг образини сақлаб қолади. Бу хаёл қуввати бўлиб, ҳиссий қабул этилган образларни турли тартибда комбинация қилиш (қўшиш, бириктириш, ажратиш,— М. Х.) функциясини бажаради... Бу комбинацияларнинг бир қисми ҳақиқий, бир қисми ёлғон бўлади. Сўнгра инсонда ақлий қувват вужудга келиб, унинг ёрдамида инсон онгли ва

абстракт тушунча (мақулот)лар орқали фикр юритади, гўзал нарсани хунук нарсадан фарқ қилади, санъат ва фан тўғрисида билимга эга бўлади, ақлий имкониятлари доирасида истаган нарсаси билан шуғулланади»¹.

Форобийнинг бу ғоясини ажойиб фараз деб ҳисоблаш мумкин, чунки у илмий жиҳатдан ҳар томонлама асосланиб берилмаган, бунинг учун ўрта аср шароитида имконият ҳам йўқ эди.

Сезги турлари ва изчиллигига доир фикр-ғоялар Аристотель, Гиппократ, Гален асарларида, шунингдек ҳиндиларнинг медицинага доир асарларида ҳам учрайди. Форобий бу масалага алоҳида эътибор бериб, бу соҳада қўлга киритилган ютуқларнинг ҳаммаси умумлаштиришга ҳаракат қилади. «Фозил шаҳар аҳолиларининг қарашлари ҳақида китоб»да у билиш жараёнида руҳий қувватлар ва билиш-психик жараёнларнинг аҳамияти ва тутган ўрнини батафсил ёритиб, уларни қуйидагича тасниф қилади:

I. Озиқлантирувчи қувват. Сўнгра ички ва ташқи руҳий қувватлар вужудга келади.

II. Ташқи руҳий қувватлар — ташқи буюмлар сезги аъзоларига бевосита таъсир этганда вужудга келадиган, яъни ташқи таъсир бўлганда вужудга келадиган қувватлардир. Ташқи қувватлар бешта: 1) тери-бадан сезгиси, 2) таъм-маза билиш сезгиси, 3) ҳид билиш сезгиси, 4) эшитиш сезгиси, 5) кўриш сезгиси. Буларнинг ҳаммаси биргаликда, Форобий сўзи билан айтганда, сезиш қуввати дейилади.

III. Ички руҳий қувватлар ҳам бир неча турга бўлиниб, муайян руҳий жараёнларга мувофиқ келади. Улар қуйидагилардан иборат:

а) сақлаб қолиш ва хаёл қуввати (хотира, тасаввур ва хаёл);

б) ҳис-туйғу, эмоция қуввати;

в) нутқ қуввати. Нутқ қуввати таркибига фикрлаш қуввати ҳам киради.

Ҳис-туйғу, эмоция қувватини Форобий мустақил билиш қуввати деб санамайди. Буюмлар хаёл ёки фикрлаш қуввати томонидан билинади.

Форобий одамнинг руҳий хусусиятларини, асосан, материалистик нуқтаи назарда туриб таърифлайди. У руҳий жараён-

¹ Форобий, Мадинатул Фозила, Истамбул, 1956, 40—41-бетлар.

ларнинг ҳаммасини физиологик асосларга, организмда содир бўлувчи муайян моддий процессларга боғлиқ ҳолда олиб қарайди. Чунончи, Фوروبий сезгиларнинг ўзларига хос хусусиятларини сезги органи билан боғлаб текширади. Масалан, ёруғлик, нурни сезиш, кўриш аъзоси — кўз билан боғлиқ бўлса, маза-таъм билиш сезгиси, яъни ширинлик, аччиқлик, нордонликни сезиш — тил билан алоқадордир. «Сезиш қувватига,— деб ёзади Фوروبий, «Масалалар манбаи» асарида — ташқи қувватлар ва ички ҳислар (хусусан): хаёл қуввати, фараз қуввати, хотира қуввати, фикрлаш қуввати ва одам таънаси аъзоларини ҳаракатга келтирувчи, ҳис-туйғу (эҳтирос ва нафрат) уйғотувчи қувватлар киради. Бу санаб ўтилган қувватларнинг ҳар бири муайян аъзо воситаси орқали вужудга келади, бошқача бўлиши мумкин эмас. Мазкур қувватлар аъзолардан ажралган ҳолда яшай олмайди».

Фوروبийнинг қайд қилишича, ҳар бир руҳий қувватни организмнинг муайян қисми, киши аъзолари ҳаракатга келтиради. Бунда аъзолар, албатта, организмнинг бошқа қисмлари билан ҳам ўзаро алоқада бўлади. Масалан, озиқлантирувчи қувват икки қисмдан — бошқарувчи ва хизмат қилувчи қисмлардан иборат. Озиқлантирувчи қувват юракда бўлиб, оғиз, ошқозон, жигар, талоқ (қоражигар), юракка хизмат қилади. Юрак, ўз навбатида, уларни бошқариб туради. Айни вақтда аъзоларнинг ҳаммаси бир-бирига бўйсунди: сийдикдан буйракка, буйракдан жигарга, жигар юракка хизмат қилади ва ҳоказо.

Сезиш қуввати ҳам икки қисмдан — бошқарувчи ва бошқариловчи қисмлардан ташкил топгандир. Бошқарувчи қисм — юрак тобе сезги аъзоларидаги қисмларни бошқариб туради. Юрак ташқи дунё ҳақидаги барча зарур маълумотларни ана шу тобе аъзо — қисмдан олиб туради. Хаёл ва ақл қувватида бундай қисмлар йўқ. Бироқ ақл қуввати бошқа руҳий қувватларнинг деярли ҳаммасини бошқариб туради.

Фوروبий киши организмни жуда кўп идора, бошқариш тармоқлари бўлган давлатга ўхшатади. Организм турли қисмлардан ташкил топиб, улар ўзларининг муайян функцияларига эга. Уларнинг ҳаммаси қатъий ва муайян сабабий алоқа асосида марказдан бошқариб турилади. Ҳатто энг чекка пунктларнинг ҳам асосий бошқарувчи қисмлари бўлади.

Киши организмнинг асосий маркази — юрак ва миёна. Унинг яшаши ва ҳаракати — юрак билан миёна боғлиқдир.

Юрак тан ва унинг аъзоларини зарур модда — қон билан таъминлайди. Қон баданга юрак орқали тарқалади. Юракнинг табиий фаолияти туфайли организмнинг ҳамма қисми ҳаракат қилишга, ўз функциясини бажаришга қодирдир.

Иккинчи марказ— мианинг асосий вазифаси руҳий қувватларнинг ҳаммаси ва киши онги фаолияти устидан раҳбарлик қилиб туришдан иборат. Юрак ишлаб чиқарган қон миёга ҳам боради. Бутун организмга қон билан бирга барча организмларнинг табиий хусусияти сифатида «ҳайвоний қувват» ҳам тарқалади, аммо фақат одамга хос бўлган руҳий қувватлар миёга бўйсунди. Сўзлаш (нутқ) қуввати руҳий қувватлар ичида энг муҳими бўлиб, бошқа руҳий қувватлар қисман ва муайян муносабатларда унга хизмат қилади ва бўйсунди. Организмнинг ана шу ягона марказ — миёдан бошқарилиши барча руҳий қувватларнинг ўзаро алоқасини, хусусан ҳиссий билишдаги акс эттириш билан ақлий билишдаги акс эттириш ўртасида ҳам боғланиш бўлишини таъминлайди. Одамнинг руҳий қувватлари киши танининг табиий хусусияти сифатида вужудга келади.

Фаробий тан билан жон (руҳ) масаласида Платон (Афлотун) таълимотигагина эмас, ўз замондошлари исмоилийларнинг қарашларига ҳам зид позицияда турди. Платоннинг ёзишича, мангу яшовчи жон тандан олдин мавжуд бўлиб, муайян моментда унинг ичига кириб олади ва тан ҳалок бўлгандан кейин, ундан яна чиқиб кетади; жон киши танига кирмасдан олдин, «ғоялар дунёси»да мавжудлик пайтида ҳақиқий билимга эга бўлади. Платоннинг «ғоялар дунёси», «нарсалар дунёси»дан олдин мавжуд бўлиб, унинг мазмунини белгилайди ва киши билимининг манбаи ҳисобланади, киши жони унинг танига кириб жойлашиб олгач, у «ғоялар дунёси»да кўрган нарсаларини эслайди. «Ахир одам,— деб ёзган эди Платон,— ҳақиқатни ғоялар асосидагина тушуниши лозим. У кўплаб ҳиссий қабуллашлардан келиб чиққан бўлиб, мантиқий фикрлаш йўли билан ягона бир нарсага бирлашади. Ана шу ягона нарса қачонлардир жонимизнинг юқорида худо билан ёнма-ён юриб, кўрган нарсаларини эслашдан иборатдир»¹. Платон фикрича, одам ҳақиқатни билишни истаса, у барча жисмий, ҳиссий нарсалардан воз кечиб, кўзни кўр, қулоғини қар қилиб, ўз-ўзини кузатишга берилиб, унинг мангу яшовчи жони

¹ Қараңг: Платон, Соч., т. V, М.-Л., 1922, 127-бет.

«ғоялар дунёси»да илгари нималарни кузатган бўлса, шуларни «эслаш»га ҳаракат қилиши зарур; «эслаш»нинг мистик назарияси ана шундан иборат.

Платон билиш назариясининг асосий мақсади — ҳиссий билишни рад этишдан, у орқали сезгининг ягона манбаи бўлган объектив реалликни инкор этишдан иборатдир. Платоннинг «эслаш», «анамнез» ҳақидаги таълимоти жоннинг танга, ташқи оламга мутлақ алоқасизлиги, унинг танга қадар мангу мавжудлиги ҳақидаги фикрларга асосланади. Форобий ўзининг билиш ҳақидаги таълимотида ана шундай ғояларга қарши курашиб, уларнинг асоссизлигини кўрсатди ва Платоннинг билиш назариясини, унинг «хотирлаш» ҳақидаги таълимотиини йўққа чиқарди. Бинобарин, Форобий Платон таълимотидан мангу «ғоялар дунёси» тўғрисидаги асосий фикрнинг ғайри илмий эканлигини фаш этди.

«Жон субстанцияси,— деб қайд қилган эди Форобий,— якка субстанция,— у ҳақиқий табиатига кўра инсондир, унинг қувватлари аъзолар бўйича тақсимланган... Платон кўрсатганидек, тандан олдин жон бўлиши мумкин эмас, худди шунингдек, жоннинг кўчиб юриши ҳақидаги таълимот тарафдорлари даъво қилганидек, у бир тандан чиқиб иккинчисига ўта олмайди»,¹— деб айтган эди. Платон билиш назариясининг ўрта аср Шарқида жуда кенг тарқалгани ва издошлари кўп бўлганлиги назар-эътиборга олингудек бўлса, Форобийнинг уни танқид қилиши ўша вақтда жуда катта актуал воқеа бўлиб, жон ва тан масалаларида ҳамда билиш назариясида табиий-илмий тенденцияларнинг қарор топишида қанчалик муҳим роль ўйнаганлиги яна ҳам яққол кўзга ташланади. Шунингдек, Форобий жоннинг кўчиб юриши ҳақидаги таълимотни ҳам танқид қилади. Бу таълимотга кўра, жон—мангу, у ўлмайди, ҳалок бўлган тандан чиқиб, янги туғилган кишилар—гўдаклар танига ўтади, чексиз равишда янгиланиб юраверади. Бу таълимот диний ва диний-фалсафий системаларда, яъни пифагоризм, брахманизм, буддизм, иудизмларда кенг ёйилгандир. Ўрта аср «мусулмон» Шарқида у «танасух» деб аталиб, исмоилийлар бундан Имом Маъди—қутқарувчининг пайдо бўлиши тўғрисидаги таълимотларни асослашда фойдаланганлар. Исмоилийларнинг даъво қилишича, барча кишилар мангу, «ило-

¹ Форобий, Масалалар манбаи. Қаранг: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока, 147-бет.

ҳий ҳақиқат»ни билишга интиладилар; «илоҳий ҳақиқат»ни эса пайғамбар яратар эмиш ва бу ҳақиқатни ўз замондошларигина эмас, шу билан бирга, илгари ўтган ва келажак авлодлар ҳам қабул қилиши — идрок этиши мумкин эмиш; жон ўлган, пайғамбарлар танидан янги имомлар танига (Маъди) кўчиб, янги шаклга ўтиши ва унинг оғзидан «илоҳий ҳақиқат» бўлиб чиқиши мумкин эмиш.

Форобий жоннинг бир тандан бошқасига ўтиб кўчиб юриши мумкинлигини инкор этди ва киши жони (руҳи)ни қандайдир конкрет бўлмаган умумий илоҳий нарса сифатида эмас, балки тан каби индивидуал субстанциянинг сифати тарзида тушунди. Мана шундай ҳолдагина жон билан тан ўртасида ўзаро боғлиқлик бўлиши мумкин, чунки тан ҳолати жон ҳолатига ёки, аксинча, жон ҳолати тан ҳолатига таъсир кўрсатади.

Юқориди қайд қилиб кўрсатилганидек, Форобий ўзининг медицинага оид шарҳларида жон нормал ҳолатини сақлаши ва ўз функциясини бажариши учун танининг соғ бўлиши зарур эканлигини кўрсатади; саломатликнинг издан чиқиши жон ҳолатига жиддий таъсир этади. Шу нуқтан назардан қараганда Форобийнинг киши аҳволини бевосита кузатиш асосида туғилган қуйидаги фикри характерлидир: «Уялган киши қизаради, бу ерда уялиш руҳда пайдо бўлган натижадир, унинг орқасидан танда муайян ранг-тус вужудга келади. Кўрқиб орқасида ранг ўчиб, оқариб кетганда ҳам худди шундай ҳол рўй беради»¹.

Шу билан бирга, Форобийнинг жон ва тан муаммосига қарашлари изчил эмас эди. Унинг қарашлари гарчи Платон концепциялари ҳамда жоннинг кўчиб юриши ҳақидаги таълимотга қараганда бирмунча илғор бўлса-да, бироқ у жон (руҳ)ни олий нерв системалари, физиологик жараёнларининг табиий хусусияти деб қарашдан узоқ эди. Бу масалада Форобийнинг қараши бундан олдинги бўлимда кўрсатиб ўтилган шакл ва материянинг алоқаси тўғрисидаги ўзининг изчил бўлмаган қондасидан келиб чиқади. Жон, унингча, одам танасига нисбатан шаклдир, мана шу жон (шакл) билан тан (материя) қўшилиши натижасида одам пайдо бўлади, жон субстанцияси моддий эмас, бироқ у фақат танда яшаши мумкин. Жон, Форобий

¹ Форобий, Аристотель «Категориялар»ига шарҳлар. Қаранг: «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока», М., 1965, 186—187-бетлар.

кўрсатишича, ўлмайди, тан чириб йўқолиб кетади, аммо одам жони йўқолмайди, у мангуликка юз тутади ва ҳеч қачон қайтиб келмайди, қайтадан шаклланмайди; танни ташлаб чиққан жонлар гўё ҳаммаси бирлашади ва ҳаёт пайтида тўплаган нарсалари йўқолиб кетмай, мангу нарсаларга айланиб қолади.

Шуни қайд қилиш лозимки, жоннинг ўлмаслиги ҳақидаги Форобийнинг таълимоти символик характерда бўлиб, инсон билимининг тўпланиши, кишилиқ маданиятининг узлуксиз тараққиёти тўғрисидаги фикрларни ҳамда инсонийлик, инсон руҳининг (олло фазилатлари сингари) абадийлик хусусиятига эгаллиги ҳақидаги гуманистик ғояларни ўзида ифодалайди.

* *

*

Одамни ташқи дунё билан боғлайдиган сезгиларни Форобий кишининг бешта сезги аъзосига мувофиқ равишда беш турга бўлади.

Ҳозирги психологияда сезгининг 9 тури қайд қилинади. Шундан бештаси маълум, қолган тўрттасидан биттаси тери сезгисига оид, учтаси эса умуман одам танининг сезиш ҳолатини англатади. Воқеликни билиш учун хизмат қилувчи сезги тури асосан бешта бўлиб, улар тирик организмнинг узоқ давом этган тарихий тараққиёти натижасида пайдо бўлгандир.

Форобийнинг ҳиссий аъзолар фаолиятининг таърифига доир қуйидаги фикри диққатга сазовордир. «Ҳар қайси ташқи (қабул қилувчи) қувват (сезги,—М. Х.)нинг ҳолати сезилувчи жисмнинг табиатига боғлиқ бўлади. Ҳис этилган жисм сезги аъзоларига кучли таъсир этса, унинг образи сезгида узоқ вақт сақланади. Масалан, қуёшга тикилиб қаралса, кўздаги унинг образи ҳатто Қуёшга қарамай қўйган пайтингизда ҳам анча вақт сақланади, баъзи ҳолларда эса Қуёш нури кўз қорачиғига ғоят кучли таъсир этиши натижасида кўзни ишдан чиқариши ҳам мумкин.

Эшитиш сезгисида ҳам худди шундай хусусият бор. Кучли товуш таъсири анча вақтгача қулоқда қолади. Ҳид, маза-таъм билиш сезгиси ҳам шундай хусусиятга эга.

Кўз — ойнадир. Унда буюмнинг образи акс этади. Таъсири кучсиз бўлган буюм йўқолса, унинг образи ҳам дарҳол сўнади.

Қулоқ ўзгариб турувчи ва чор атрофдан келиб урилувчи ҳаво тўлқинларини қабул этиб, ундаги товушни эшитади. Қўл

ёрдамида сезиш (бадан-тери орқали сезиш,— М. Х.)... ташқи таъсирланиш натижасида ҳосил бўлган ўзгаришни сезиш ҳисобланади. Ҳид ва маза-таъм билиш сезгилари ҳам худди шундайди»¹. Булар Форобийнинг ҳиссий билиш ва инсон руҳий қувватларининг ўзига хос хусусиятларини қанчалик чуқур англаганлигидан далолат беради.

Бинобарин, Форобийнинг фикрича, ҳар қандай сезги объектив мавжуд буюмлар муайян физик хоссаларининг сезги аъзоларига кўрсатган ташқи таъсирининг натижасидан иборат. Мана шу физик хоссалар сезги аъзоларига таъсир этиб, уларни таъсирлантиради ҳамда уларда акс этади, муайян из-белги қолдиради. Бундан кўриниб турибдики, Форобий сезгининг физик ва физиологик табиатини аниқлашга ҳаракат қилган. Бىроқ у бу масалани изчил, илмий ҳал этишдан жуда узоқ эди.

В. И. Ленин «Материализм ва эмпириокритицизм» асарида махистларнинг сезги табиатига субъектив-идеалистик қарашларини танқид қилиб, материалистик инъикос назариясини уларга қарши қўяр экан, «сезги — бу материянинг сезги аъзоларимизга кўрсатган таъсирининг натижасидир, сезги онгнинг ташқи олам билан ҳақиқатан бевосита боғланишидир, ташқи таъсирланиш энергиясининг онг фактига айланишидир»², деб кўрсатган эди. Бошқа бир ўринда В. И. Ленин сезги мазмуни ва табиатининг ташқи буюмларга боғлиқлигини қайд қилиб, шундай деб ёзади: «Сезги объектив оламнинг субъектив образидир»³.

Сезги масаласида материалистик тенденцияда бўлган Форобий субъектив-идеалистик позициядан йироқ эди. Масалан, у кўриш сезгисининг характери тўғрисидаги ғоялари билан бу борадаги Платон концепциясидан тубдан фарқ қилар эди. Платон концепциясига кўра, кўзнинг ўзида алоҳида кўриш нурлари бўлиб, мана шу нурлар гўё узоқдаги буюмларни сезади, бунинг натижасида кўриш сезгиси — кўриш юзага келади.

Ташқи дунёни сезгилар манбаи деб билган Форобий аини вақтда ҳиссий аъзоларга кўра сезгиларни санаб ўтади, яъни у сезгиларни уларнинг моддий асосларига қараб бир-биридан фарқлайди, бу билан руҳий ҳолатнинг муайян физиологик

¹ Форобий, Ҳикмат маънолари («Мажмуал Форобий») (араб тилида), Қоҳира, 1905, 150—151-бетлар.

² В. И. Ленин, Асарлар, 14-том, 45-бет.

³ Уша жойда, 123-бет.

ҳодисаларга боғлиқ эканлигини таъкидлаб кўрсатмоқчи бўлади. Бундан ташқари, юқорида «Ҳикмат маънолари» рисоласидан келтирилган парча шундан далолат берадики, Форобий таъсирланиш билан ҳис этиш қувватлари ўртасида муайян сабабий боғланиш, яъни сезги давомийлиги борлигини пайқаган. Таъсирланиш қанчалик кучли бўлса, сезгида улар юзага келтирган образлар шунча узоқ сақланади.

Форобий сезги аъзоларининг конкрет буюмларнинг муайян томонлари, хусусиятлари билан бевосита алоқада, табиий тўқнашувда бўлишини қайд қилади ва бундай билишни буюмнинг кўзгуда акс этгани сингари конкрет акс этиш тарзида таърифлайди. Бунда у сезгини ташқи буюмларнинг фақат изи, образи, аниқ белгиси қоладиган мумга ўхшатади, ваҳоланки бундай буюмларнинг мумга ҳеч бир алоқаси йўқ ва унга боғлиқ бўлмаган ҳолда мавжуддир. Шундай қилиб, Форобий билишнинг ҳиссий босқичини, биринчи гада сезгиларни билишнинг бошланиши деб ҳисоблаб, уларга катта аҳамият беради ва ташқи дунёни билишнинг зарур воситаси деб таърифлайди. У хотира, тасаввурларни билишнинг ҳиссий босқичи билан боғлаб, уларни сезгилар билан ақл, тафаккур ўртасидаги кўприк деб ҳисоблайди. Тасаввур, хотира — конкрет буюмларни бевосита қабул қилиш ва сезиш натижасида улар қолдирган из-белгиларнинг қайта тикланишидир. Форобий тасаввурни ички руҳий қувватлар гуруҳига киритади. «Ташқи ҳис кетидан унинг шундай махсус тури (руҳий) қувватлар келадики, улар буюмлардан олинган образларни (балиқ овлаганда) ташланган тўр каби тутиб олади. Шунинг учун ҳам бу қувват образини сақлаб қоладиган қувват деб аталади. Бу қувват миянинг олди қисмида жойлашган. Ҳис этилган нарсаларнинг образларини улар сезиш қувватларидан ҳоли бўлган тақдирда ҳам сақлаб қолаверади».

Кўриниб турибдики, Форобий хотира билан тасаввурнинг табиатини материалистик таҳлил қилди ва бу мураккаб психологик жараённинг физиологик органини аниқлашга ҳаракат қилиб кўради.

Сезгини дастлабки билимнинг манбаи деб ҳисоблаган Форобий буюмнинг образи ёки инъикоси ўша буюмнинг ўзига мувофиқ келса, сезги ҳақиқий бўлади, дейди. Форобийнинг билишда сезгининг роли ва умуман ҳиссий акс эттириш тўғрисидаги қарашлари шу борадаги Аристотель қарашларига жуда ўхшаб кетади. В. И. Ленин Аристотелнинг мазкур масалада

тутган позицияси материалистик характерга эга эканлигини алоҳида қайд қилади ва унинг сезгилар ҳақидаги гапига «Аристотель ва материализм» деб ёзиб қўяди. Форобий ҳиссий билиш ва унинг чин бўлишига алоҳида эътибор билан қарайди ва бу борада у сезгиларнинг ноаниқлиги тўғрисидаги тезисни илгари сурувчи ва унинг ёрдамида олинган билимларга шубҳа билан қаровчи мутакаллимларга қарши чиқади.

Мутакаллимлар табиий-илмий фикрларга ва материалистик ғояларга қарши курашда 12 та қоида ишлаб чиқдилар, булар ичида «ҳис — янглишиш манбаи» дейилган тезис муҳим ўрин тутати. Каломнинг субъектив — идеалистик концепсияси худди ана шу қоида тезисига таянади. Калом таърифига кўра, мутакаллимларнинг фикрларига мувофиқ келадиган нарсалар тўғри ва ҳақиқий саналиб, унга зид бўлганлари эса инкор этилади.

Ўрта аср яҳудий фалсафасининг илгор вакили, Форобийнинг издоши Маймонид мутакаллимлар қоидасининг ҳақиқий маъносини кўрсатиб, бундай деб ёзган эди: «Бу қоидалар (мутакаллимлар,— М. Х.) учун мутлақо зарур, чунки биз сезгиларимиз воситасида шундай нарсаларни қабул қиламизки, булар уларнинг ҳиссиётга эътибор бермаслик керак деган қоидасини рад этади, гўё ақл далиллари улар илгари сурган қоидаларни тасдиқлар эмиш. Хусусан ҳаракат масаласида улар шундай фикрда, уларнинг айтишича, ҳаракатда қандайдир оралнқ, узилиш мавжуд эмиш, ҳолбуки аслида ҳаракат узлуксиздир, худди шунингдек, уларнинг айтишича, тегирмон тоши айланганда (бу ҳаракат) қандайдир узилган бўлаклардан иборат бўлади, сўнгра яна улар мазкур кўйлакнинг оқлиги йўқолган, унинг ҳозирги оқлиги бутунлай бошқа нарса деб даъво қилишади.

(Мутакаллимлар даъво қилган) бу фикрларнинг ҳаммаси шундай нарсаларки, улар бизга кўринадиган нарсаларга зиддир, худди шунингдек, бўшлиқ мавжуд деган фикрдан шундай хулосалар келиб чиқадики, улар сезгиларни рад этади. Бунга улар «Мазкур нарсани сезиб бўлмайди, деб жавоб беришади; бошқа нарсалар ҳақида эса улар: мазкур нарсалар сезгиларда бўладиган кўп сонли янглишишлардан биридир, деб жавоб қайтаришади»¹.

¹ Маймонид, Путеводитель колеблющихся. С. Н. Григорьяннинг «История философии» китоби, 308-бет. Бу масалада Маймонид мутакаллимларни қадимги грек софистларига ўхшатади.— Автор.

Форобий ўзининг сезгилар ва ҳиссий билиш ҳақидаги таълимотида ўз давридаги табиий-илмий фикрлар тараққийсидаги ютуқларга ҳамда қадимги Грециядаги, хусусан Аристотель, Гиппократ, Галенларнинг материалистик ғояларига асосланади.

Билиш, ҳиссий билиш соҳасидаги турли идеалистик субъективистик фикрларни танқид қилиш, уларнинг асоссизлигини кўрсатиш зарурияти Форобийнинг ҳиссий билиш ҳақидаги таълимотининг вужудга келишида муҳим сабаблардан бири бўлди. Бу ғоявий курашда Форобий сезгилар тўғрисидаги масалани ишлаб чиқди ва бу масалада табиий-илмий позицияда турди.

Билиш жараёни, Форобий таълимотига кўра, «ташқи ҳислар» — сезгилар билангина тугамайди, улар киши билишининг биринчи босқичидир, холос. Форобий ўзининг «Фусус ал ҳикам» асарида қайд қилишича, ташқи сезгилар ёки руҳий қувватлар, шунингдек хотира ва тасаввур ҳам бир қатор ҳайвонларда учрайди, улар ҳайвонлар билан одамлар учун умумийдир. Бунга Форобий бўрига дуч келган қўйнинг аҳволи билан бўри образини тасаввур этиши ва образдан қўрқишини мисол қилиб келтиради.

Форобий таъкидлашича, одам ҳайвонлардан аввало ўзининг ички руҳий қувватлари — нутқ ва тафаккури билан фарқланади. Маълумки, нутқ билан тафаккур борлиқни билишда муҳим аҳамият касб этади. Билишнинг иккита асосий шакли, ёки бошқача қилиб айтганда, босқичи ва уларнинг ўзаро боғлиқлиги Форобийнинг қуйидаги фикрларида аниқ ифодаланган: «Одам ақл ва сезги воситасида билимга эга бўлади... ҳиссий образлар сезгилар ёрдамида, фикрий образлар (мақулот) эса ҳиссий образлар ёрдамида билиб олинади».

* *

*

Реал дунё ҳиссий билишнинг ҳам, ақлий билишнинг ҳам предмети ҳисобланади. Билишнинг мана шу иккита асосий шаклининг конкрет функциясини аниқлаш учун Форобий реал буюмларнинг муайян хусусиятларига эътибор беради. Билишнинг икки шакли биринчи галда бир-биридан объектив борлиқнинг қандай томонларини акс эттириши билан фарқ қилади. «Илмларнинг келиб чиқиши тўғрисида» рисоласининг сўз бошисида Форобий бу ҳақда бундай деб ёзади:

«Билки (оламда), субстанция ва акциденция ҳамда субстанция акциденцияни яратувчи марҳаматли ижодкордан бошқа ҳеч нарса йўқдир.

Акциденцияни беш сезги ҳис этади, улар ўртасида ҳеч қандай восита йўқдир, масалан, кўриш ўзича рангни ҳис этади, шу билан у оқ ва қорани фарқ қилади, эшитиш ўзича овозни ҳис этади ва баланд ҳамда паст овозларнинг фарқини сезади, ҳид сезгиси ҳидларни қабул қилади ва ёқимли ҳамда сассиқ ҳидларнинг фарқини ажратади, таъм-маза сезгиси турли маза-таъмини қабул қилади, ширин ва аччиқ таъмларнинг фарқини ажратади; тери сезгиси буюмларнинг ҳолатини сезади ва уларнинг юмшоқ ёки қаттиқлик ҳолатини фарқ қила олади.

Субстанцияни фақат ақл қабул қилади ва бунда акциденция ақл билан субстанция ўртасида воситачи бўлиб хизмат қилади. Ақл ранглар остида шу рангга эга бўлган нарса борлигини, овоз кетидан овози келаётган нарса мавжудлигини билади, ақлнинг бошқа сезгилар билан муносабати ҳам худди шундайдир».

В. И. Ленин «Философия дафтарлари»да субстанция тушунчаси киши билишининг ривожланиш жараёнида муҳим босқич эканлигини кўрсатиб, шундай деган эди: «Бир томондан, ҳодисаларнинг сабабларини топиш учун материяни билишни субстанцияни билишгача (тушунишгача) чуқурлаштириш керак. Иккинчи томондан, сабабни ҳақиқий билиш ҳодисаларнинг ташқи кўринишини билишдан субстанциягача билишга қараб чуқурлашиб боришдир. Буниники хил мисолда изоҳлаб берса бўлади: 1) табиёт тарихидан ва 2) философия тарихидан»¹.

Форобийнинг «Унга (Абу Насрга,—М. Х.) берилган саволлар ва уларга жавоблар» рисоласида ҳам объектив буюмларнинг сезгилар ва ақл (тафаккур)да ўзига хос акс этиши тўғрисида ажойиб фикр, мулоҳазалар бор:

«Буюм образларининг вужудга келиши ҳақида сўрадилар, у айтди: буюмлар образлари уч хил усул билан вужудга келади: улардан бирин (буюм) образининг — сезгида, иккинчиси — ақлда, учинчиси эса — жисм (ёки буюм)да ифодаланишидир. Образнинг буюмда ифодаланишига келганда шунини айтиш керакки, бу бирор буюм ёки жисмнинг иккинчи буюмга таъсир

¹ В. И. Ленин, Асарлар, 38-том, 157-бет.

этганида вужудга келади. Бу бир жисмнинг ўзидан ташқарида бўлган иккинчи жисм образини (ёки хусусиятини) қабул қилишидан иборат. Масалан, темир оловга яқинлаштирилганда, у олов образини қабул қилади, яъни қизийди. Бундай ҳолларда бирор буюм образини қабул қилувчи буюм таъсир кўрсатувчи буюмга ўхшаб кетади. Жисм образларининг сезгида ифодаланишига келганда шунини айтиш лозимки, бу образларнинг сезги (аъзолари)га таъсирисиз пайдо бўлмайди. Образларнинг бундай ифодаланиши ҳам жисмлар ҳолатига тегишли бўлиб, унинг (материясига) таъсир этиши натижасида содир бўлади.

(Жисм) образининг ақлда вужудга келиши тўғрисида шунини айтиш керакки, бунда ақлдан ташқарида бўлган жисмнинг образи буюм ҳолати ва материясига боғлиқ бўлмаган ҳолда мустақил равишда вужудга келади. Демак, жисм унга тегишли барча нарсалардан мавҳумлашган (ажралган) ҳолда пайдо бўлади. Умуман сезгида вужудга келган образ хира, ноаниқ бўлиб, муайян жисмларнинг соясидир. Баъзилар ақл жисмларнинг образини, ҳис этилган буюмларни бевосита сезиш орқали акс эттиради деб ўйлайдилар¹. Бу ўринда Форобий ақлий билиш (нутқ қуввати ёрдамида билиш)нинг сезги (бевосита ҳиссий билиш)дан фарқини унинг бевоситалик характериға эгаллигида кўради. Ақл конкрет ташқи буюмлар билан сезги орқали боғлангандир.

Ақл айни вақтда объектив реалликни ҳам акс эттиради. Ақлий билишнинг объекти ва мазмуни ҳам объектив дунёни ташкил этади. Аммо ақл ҳиссий билишдан акс эттириш усули ва характери билан фарқланади. Буюмнинг ташқи ўзгарувчан хусусият ва белгилари сезги орқали қабул қилинса, у ҳолда ақл буюмларнинг турғун жиҳатларини, хусусият ва белгиларнинг неғизи (субстанцияси)ни билиб олади. Ҳиссий билиш таъсирланиш натижасида вужудга келиб, бунинг учун муайян ҳолатда турувчи конкрет буюм бўлиши талаб этилади, ақлий билиш учун эса бундай талаб қилинмайди.

Форобийнинг математик тушунчалар пайдо бўлиши тўғрисидаги фикрлари ҳам диққатга сазовордир. «Эвклид китобининг... муқаддимасига ёзилган шарҳлар» асарида Форобий

¹ Форобий, Фалсафий саволлар ва уларга жавоблар. Қаранг: М. М. Хайруллаев, Форобий ва унинг фалсафий рисоалари, Илова. Т., 1963, 209—210-бетлар.

нуқта, чизиқ, сирт ва шу сингари математик тушунчаларни қисқача изоҳлаб, таърифлайди. У қайд қилишича, нуқта — қисмлари йўқ нарсадир, чизиқ — эни йўқ узунликдир, тўғри чизиқ — ҳар қандай нуқталарга нисбатан улар устида жойлашган чизиқдир. Сирт, юза — фақат узунлик ва эндан иборатдир, сирт — юзанинг чети, тўғри чизиқдир.

Жисмларнинг билишдаги роли ва аҳамиятини кўрсатиб, Форобий бундай деб ёзади: «Санаб ўтилганларнинг ҳаммаси жисмларда бўлади ва уларни сезиш ҳамда фикран тасаввур қилиш мумкин, шунинг учун ҳам жисмлар сезиладиган ва фикран тасаввур қилинадиган жисмларга бўлинади. Бироқ фикран тасаввур этиладиган жисмларнинг ўзини фикрлаш мумкин, сезиладиганлар бошқа сифатлари билан бирга ҳис этилади, мазкур жисмлардаги бундай сифатларнинг иссиқ ёки совуқ, нам ёки қуруқ, қаттиқ ёки юмшоқ, силиқ ёки ғадир-будурлиги тери сезгиси орқали билинади, ширинлиги, тахир, аччиқлиги ва бошқалар таъм-маза сезгиси орқали, ёки ҳидлари ҳид билиш сезгиси орқали, ёки товушга эгалари эшитиш (қулоқ) орқали, кўринадиганлари кўриш (кўз) орқали билиб олинади. Эвклид асарларида санаб ўтилган нарсаларни ҳам тери ва кўриш сезгилари ёки сезгиларнинг бирортаси воситасида билиш мумкин. Аммо тери сезгиси ёрдамида билиш иссиқ, совуқ ёки бошқа шу сингари тери орқали ҳис этиладиган белгиларга, кўриш билан билиш эса оқлик, қоралик ёки бошқа кўзга кўринадиган белгиларга боғлиқ. Фикран тасаввур қилинадиган нарсаларни уларнинг сифатлари билан бирга, ҳамда шу сифатларсиз алоҳида фикрлаш ҳам мумкин. Математикларнинг асарларида буюмларнинг ҳаммаси ана шу сифатларсиз, улардан мавҳумлаштирилган ва ажратилган ҳолда фикрланади. Ваҳоланки физикада уларнинг ҳаммаси ана шу сифатлар билан биргаликда олиб қаралади, ақл ёрдамида ажратилган пайтда улар бу сифатлар ташланган ҳолда текширилади, чунки ақл сезгилардан мавҳумлаштириб, уларнинг моҳиятини изоҳлаб беради. Нарса моҳиятини текширганда, ақл ҳар бир нарсани у билан боғлиқ бўлган сезгилар орқали билинадиган хислатларидан ажратишга ҳаракат қилади. Ақлнинг фаолияти ҳам ана шундан иборатдир». Форобийнинг юқоридаги асарида моҳиятига кўра фикрланадиган нарсалар устида ҳам тўхталинади, яъни улар биргаликда ҳис этиладиган сифатларсиз — иссиқлик ва совуқлик, оқлик ва қоралик, ҳаракат ва тинч ҳолат кабиларсиз, шунингдек ана шу нарсалардан

бирортасининг сабабисиз аниқланилади. Нарсалар ранг-тус, иссиқлик-совуқлик ёки бошқа сезгилар билан боғлиқ бўлгани сингари улар моҳият эътиборида биринчи галда бир-бири билан боғлангандир, чунки аслида нуқта чизиқдан, чизиқ юзадан, юза сирт жисмдан ажралмайди. Ақл ана шу нарсаларни бир-биридан ажратиб, жисмни бўлакларга бўлиб юборгани, уларнинг ҳар қайсиси алоҳида-алоҳида фикр қилингани сингари, уларнинг ҳар бири ўз моҳиятига кўра бошқа моҳиятдан келиб чиқади. Ақл нуқтани чизиқдан, чизиқни юза сиртдан, сирт юзани эса жисмдан ажратади, чунки улар бир-бирига гарчи боғлиқ бўлса-да, уларнинг моҳияти ажратилгандир. Ақлнинг ҳаракати ҳар қандай фикрланадиган нарсани унинг моҳиятига қараб бошқа моҳиятдан ажратганлиги сабабли Флоробий бу нарсаларни бир-биридан ажралган, деб қарайди.¹ Асарда баён қилиш усулига келганда шуни айтиш лозимки, бундай тартиб икки хил кўринишда бўлиши мумкин: бирида—сезги учун нима энг яқин бўлса, шу нарса; иккинчисида эса—ақл учун энг яқин нарса илгари сурилади. Сезги учун энг яқин нарса — жисм, сўнгра юза — сирт, ундан кейин эса чизиқ бўлиб, булар ичида энг олиси — нуқтадир. Ақл учун энг яқин нарса — бошқа аниқланувчи нарсаларга қараганда кам қисмлардан ташкил топган нарсалардир. Нарсанинг қисмлари қанча кам бўлса, у ақл учун шунча яқиндир. Шу тарзда биз моҳият эътибори билан қисмлардан ташкил топмаган ҳолда фикрланадиган нарсаларга етамиз. Шунинг учун ҳам ақлга мувофиқ келадиган тартиб қуйидагича: аввал нуқта, кейин чизиқ, сўнгра сирт — юза, ундан кейин — жисм. Бироқ кўзда тутилган пайтда, таълимнинг бошида ўқувчи кўпроқ сезишга мойил бўлганидан, биз аввал бошда сезгига тегишли тартибни қўллаймиз, тадқиқотда эса ақлга тегишли тартиб ишлатилади. Шу сабабли таълим бериш — ўқитишни сезиладиган жисмдан бошлаш, кейин у билан боғлиқ бўлган, сезгилардан мавҳумлаштирилган жисмни кўриб чиқишга ўтиш, сўнгра сирт — юзани, ундан кейин чизиқни ва охирида нуқтани кўриб чиқишга киришиш лозим. Шунинг учун ақл ўз ҳаракатини нуқтага келиб етгунга қадар аввал сезиладиган нарсадан анализга йўналтиргани маъқул, шундан сўнг ақлга тегишли тартибда

¹ Флоробий, Эвклид китобининг муқаддимасига ёзилган шарҳлар тўғрисида. Қаранг: «Проблемы востоковедения» журналы, 1959 йил, 4-сон, 94—96-бетлар.

қаратилиши, яъни хоссалар синтезига ўтиши мақсадга мувофиқдир.

Келтирилган парчада Форобийнинг билиш ва унинг икки асосий босқичи — сезги ва ақл (тафаккур) орқали билиш ҳамда уларнинг ўзаро алоқаси масаласида қандай позицияда турганлигини кўрсатувчи бир қатор фикрлари бор. Булар қуйидагилардан иборат:

1. Сезгининг ҳам, шунингдек ақл (тафаккур)нинг ҳам объекти турли хусусиятларга эга бўлган жисм, яъни одамга боғлиқ бўлмаган объектив реалликдир.

2. Сезги ва ақл (тафаккур) объектив реалликни билишнинг иккита усули бўлиб, бир-биридан фарқ қилади.

3. Сезгида тери, таъм, ҳид, кўриш ва эшитиш сезгилари ёрдамида буюмлар бутун конкрет сифатлари билан билинган ҳолда, ақлда эса нарсаси ана шу конкрет сифатларсиз олинади.

4. Сезгида буюмларнинг муҳим бўлмаган томонлари акс этади, ақлда эса жисмларнинг сезилган сифатларини мавҳумлаштириш (абстрактлаштириш) орқали уларнинг моҳияти билинади.

5. Жисмларнинг моҳияти аслида мустақил мавжуд эмас, уни ҳис этиладиган конкрет сифатларидан ажратиб бўлмайди, аммо моҳиятни билиш мақсадида ақл уларни бундай сифатлардан ажратади, «ақлнинг фаолияти ҳам ана шундан иборатдир».

6. Билишнинг ана шу икки усулига кўра, баён этиш ва ўқитишнинг ҳам икки тури мавжуд: а) ҳис этиладиган сифатлардан фикрлашга томон бориш, яъни конкретдан абстрактга қараб бориш; б) жисмларнинг фикрланувчи томонларидан уларнинг сезиладиган сифатларига, яъни абстрактликдан конкретликка қараб бориши (ёки Форобий таъбири билан айтганда, сезгига тегишли тартиб ва ақлга тегишли тартиб). Биринчи усул, Форобий фикрича, физика учун хосдир, иккинчи усул эса математикага тегишлидир. Иккинчи усулдан жисмларнинг у ёки бу томонларини чуқурроқ билиш мақсадида фақат фанлар фойдаланади.

7. Барча математик тушунчалар (бинобарин, энг мавҳум, абстракт тушунчалар) объектив борлиқдан ажратилган бўлиб, конкрет мавжуд жисмларнинг муайян томонларини умумлаштиради.

Қадимги Грецияда, айниқса ўрта асрларда математик, умуман абстракт тушунчалар ҳақидаги масалалар энг актуал муаммолардан бўлиб, бу борада идеализм билан материализм ўртасида кескин кураш борар эди. Масалан, пифагорчилар рақам — сон дунёнинг асоси деб даъво қилиб, уни абсолютлаштирдилар. Платон ва унинг тарафдорлари учун сон (ва умуман математик тушунчалар) қандайдир мустақил нарсa бўлиб, у ҳис этиладиган буюмлардан фарқланади. Уларнинг фикрича, математик аксиомалар гўё абстаркт бўлганлиги сабабли уларни сезиладиган нарсаларга тенглаштириш мумкин эмас. Бунда Платон ва унинг издошлари «ғоялар дунёси»нинг бирламчилиги ҳамда мустақиллиги тўғрисидаги қоидадан келиб чиқади-лар. Улар «математик буюмлар» ғоялар билан ҳис этиладиган буюмлар ўртасида турувчи, идея ва реал нарсалардан фарқ қилувчи учинчи бир нарсадир деган таълимотни ривожлантирдилар.

Платоннинг «ғоялар дунёси» тўғрисидаги умумфалсафий позициясини қаттиқ танқид остига олган Аристотель бундай фикрларга қарши чиқди. Аристотелнинг ўзи идеалистик қарашлар таъсиридан гарчи қутула олмаган бўлса-да, унинг идеализми Платон идеализмига қараганда объектив, умумийроқдир. Шунинг учун Аристотель ўзининг натурфилософиясида материализмга кўпроқ яқинлашиб келди. Бу ҳақда В. И. Ленин бундай деб ёзган эди: «Аристотелнинг Платон «идеялари»ни танқиди умуман идеализмни танқид қилишдан иборат. Бир идеалист бошқа идеалист идеализмининг асосларини танқид қилса, бунда ҳамиша материализм ютиб чиқади»¹.

Аристотель пифагорчиларнинг сонлар ҳақидаги таълимотини ва математик тушунчалар платонча талқин этилишини танқид қилди. У «Метафизика» асарининг 11, 13 ва 14-бобларида ана шу масала бўйича идеалистик қарашларни рад этиб, реал жисмларнинг математик тушунчалар манбаи эканлиги ҳақидаги тезисни илгари сурди ҳамда нуқта, чизик ва шу сингари тушунчалар моддий жисмларнинг конкрет хусусиятларини мавҳумлаштириш натижасида пайдо бўлганини таъкидлади. Унинг учун «математик буюмлар алоҳида мавжуд эмаслиги, агар улар шундай хусусиятга эга бўлганларида эди, уларнинг хоссалари жисмларга хос бўлмаслиги»² мутлақо равшан эди.

¹ В. И. Ленин, Асарлар, 38-том, 300-бетга қаралсин.

² Аристотель, Метафизика, М. А., 1934, 1090а-бет.

Аристотель учун нуқта, чизик ва юза конкрет жисмларнинг муайян томонларини ифодалаб, фақат мантиқан жисмдан кейин келиши мумкин, холос. В. И. Ленин «Метафизика» асари юзасидан қилган конспектида Аристотелнинг математик тушунчалар табиати тўғрисидаги масалада тутган позициясини кўрсатиб, шундай деб ёзган эди: «13- китоб, 3- боб, бу қийинчиликларни жуда соз, аниқ, равшан, материалистик тарзда ҳал қилади, математика ва бошқа фанлар жисм, ҳодиса, ҳаёт гомонларидан бирини абстрактлаштиради. Лекин автор бу нуқтаи назарда изчил турмайди»¹. Бошқа бир ўринда математиканинг иссиқлик, оғирлик ва бошқа «ҳиссий эйдиятларини» бир томонда қолдириб, «фақат миқдорлар»ни кўзда тутиши ҳақидаги Аристотелнинг фикрини кўрсатиб, В. И. Ленин «бунда диалектик материализм нуқтаи назари бор. Лекин тасодифий, бесубут, ривожлантирилмаган, бир лаҳза»², деб ёзади.

Математик категорияларнинг табиати масаласи устида тўхтаб ва уларнинг келиб чиқишини диалектик материализм нуқтаи назаридан тушунтириб, Ф. Энгельс бундай деб ёзган эди: «Математик чексизлик, гарчи онгсиз равишда бўлса-да, воқеликдан олинган, шунинг учун ҳам уни ўз-ўзига асосланиб эмас, математик абстракцияга асосланиб эмас, балки фақат воқеликка асосланиб изохлаш мумкин. Биз воқеликни шу томондан текширар эканмиз, юқорида кўрганимиздек, математик чексизлик нисбатини ҳосил қилиш учун замин бўлган ҳақиқий нисбатларни ҳам топамиз ва ҳатто бу нисбат амалда намоён бўладиган математик усулнинг табиатдаги аналогияларини ҳам учратамиз»³.

В. И. Лениннинг Аристотелнинг математик категориялар тўғрисидаги шарҳига берган баҳосини Форобийга нисбатан ҳам келтириш мумкин, чунки, юқорида кўриб ўтганимиздек, математик тушунчаларнинг табиати тўғрисидаги масалада у Аристотель қарашларини ривожлантиради ва Пифагор, Платон позицияларидан, шунингдек бошқа идеалистик концепциялардан батомом узоқлашади.

Форобий Аристотелнинг неоплатончилар томонидан бузиб кўрсатилган абстракт тушунчалар табиатига доир шарҳларини

¹ В. И. Ленин, Асарлар 38-том, 400-бет.

² Уш. жойда, 397-бет.

³ Ф. Энгельс, Анти-Дюринг, Т., 1957, 497-бет.

қайта тиклабгина қолмай, шу билан бирга, тушунчалар ҳақидаги Аристотель таълимотининг материалистик тенденциясини ривожлантиради. Энг умумий нарсалар сифатида моддий дунёдан, абстрактлаштирилган идеялардан алоҳида моддий буюмларни устун қўйган Форобий Платоннинг ўрта асрда яшаган шарқлик мухлислари таълимотининг асоссиэлигини исботлашга ҳаракат қилди.

Аристотелнинг Платон ғояларини қилган танқиди устида тўхталиб, В. И. Ленин бундай деб ёзган эди: «Аристотелнинг Платон «идеялари» ни танқиди умуман идеализм сифатида идеализмни танқид қилишдан иборатдир: чунки тушунчалар, абстракциялар қаердан олинса, «қонун» ҳам, «зарурият» ҳам *etc.* ўша ердан олинади»¹.

Форобий Аристотель тутган йўлдан бориб, «қонун», «зарурият» ва бошқа тушунчаларнинг манбаини алоҳида «ғоялар дунёси»дан, худонинг фаолияти ва марҳаматидан эмас, балки объектив дунёдан, ўша жисмларнинг физика, математика ёки бошқа турли фанларнинг объекти бўладиган муносабатлардан қидирди. Бундай тушунчаларнинг пайдо бўлишини Форобий киши тафаккури, ақлнинг хусусиятлари билан боғлайди. Унинг фикрича, бундай тушунчалар жисмларнинг конкрет ҳис-этувчи хоссаларини фикран ажратиш, умумлаштириш ва шу йўл билан моҳиятни топиш орқали вужудга келади.

Форобийнинг кўрсатишича, ақл, тафаккурнинг сезгидан фарқи шундаки, улар шунчаки акс эттириш ва акс эттирилган образларни мустаҳкамлаш билан бирга, тушуниш, англаб олишга ҳам ёрдам беради. «Тушуниш,— деб ёзган эди Форобий,—(буюмларнинг) моҳияти, умумий қонда ва қонунларни (билиш) билан боғлиқ бўлган ҳаракатдир».

* *

*

Ўрта аср фалсафаси учун характерли нарса шуки, умумий тушунчалар ёки «универсаллар» ҳақидаги масала номиналистлар билан реалистлар ўртасида узоқ вақт давомнда кескин баҳсга сабаб бўлиб келди. «Умумий тушунчалар реалми, улар бизнинг ақлимиздан ташқарида мавжудми ёки фақат сўз, ифодаалардан иборатми?»— баҳс мана шу масалалар устида борди.

¹ В. И. Ленин, Асарлар, 38-том, 300-бет.

Реалистлар умумий тушунча (универсал)лар қандайдир руҳий моҳият ёки якка нарсаларнинг прообразлари сингари реал мавжуд деб эътироф қилишади. Улар киши «идеяси» сингари «умуман киши» мавжуд бўлган, кейинчалик эса унинг ҳосиласи сифатида «якка кишилар» пайдо бўлган деб эътироф қилишади.

Номиналистлар универсаллар, яъни умумий тушунчаларни шунчаки исмлардан, номлардан иборат деб ҳисоблаб, фақат якка, индивидуал нарсалар мавжуд деб ишонтиришга уринадилар. «Умуман» одам, уй мавжуд эмас, бу якка кишилар ёки ўйлар мажмуини ифодалаш учун номдир, холос.

Номинализм билан реализм ўртасидаги кураш аслида бирига қарама-қарши бўлган иккита фалсафий оқим ўртасидаги курашдан иборат эди. К. Маркс таъбири билан айтганда, номинализм «умуман материализмнинг дастлабки ифодаси ҳисобланади»¹. Бироқ бу материализм теологик шаклда намоён бўлади. Бу ҳол — Шарқ ва Ғарбдаги кўпчилик ўрта аср илғор фалсафий таълимотларига хосдир.

«Ўрта асрдаги номиналистлар билан реалистлар ўртасидаги курашда,— деган эди В. И. Ленин,— материализм билан идеализм кураши билан ўхшашлик бор, албатта, лекин ўрта асрлардагина эмас, ҳатто қадимги замонлардаги кўпдан-кўп назарияларда ҳам ўхшашлик ва тарихий-узлуксиз боғланиш борлигини аниқлаш мумкин»². Ҳақиқатан ҳам, текширишлар кўрсатишича, тушунча табиати юзасидан номиналистик ва реалистик қарашлар ўртасидаги кураш ҳатто қадимги Грецияга бориб тақалади³.

Платон фалсафаси, унинг «ғоялар дунёси»нинг бирламчилиги тўғрисидаги таълимоти реалистлар учун манба бўлди, номиналистлар эса Платоннинг «бирламчи ғоялар» назариясига қарши курашиб, конкрет нарсаларнинг бирламчи эканлигини исбот қилган Аристотель фалсафасидан келиб чиқдилар. Ўрта асрда кескин баҳсга сабаб бўлган бу масалани мантиқ фанида III асрда шуҳрат қозонган «Исағучи»нинг муаллифи Порфирий бошлаб берди. У борлиқда жинс ва тур мустақил мавжудми ёки улар фақат бизнинг фикрларимиздами? Агар улар борлиқда мавжуд бўлса, ҳиссий буюмлардан ажралган

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., 2-том, 142-бет.

² В. И. Ленин, Асарлар, 20-том, 197-бет.

³ О. В. Трахтенберг, Очерки по истории западноевропейской средневековой философии, М., 1957, 26—45-бетлар.

ҳолда алоҳида яшайдими ёки яшамайдими? — деган саволни олга сурди.

Порфирий асари араб тилига таржима қилиниб, унга шарҳлар ёзилган. Шу жумладан Форобий ҳам унга шарҳ ёзган. Бинобарин, Порфирий илгари сурган ва ўрта аср Европасида икки оқим вакиллари ўртасида кескин мунозара, баҳсга сабаб бўлган масалани шарҳ мутафаккирлари пайқамаслиги мумкин эмас эди. Ана шу баҳс, мунозарада Форобий: якка буюмлар — бирламчи, реал тушунча ва ғоялар эса — иккиламчи, конкрет буюмларни ақлда абстрактлаштириш натижасида вужудга келади деб ҳисоблаб, номиналистлар ва Аристотель изидан борди. Сизги ва ақл воситасида билиш, шунингдек математик тушунчалар ҳақидаги мулоҳазалари унинг мазкур масалада ана шундай позицияда турганлигидан далолат беради.

Форобийнинг номиналистик ғоялари унинг универсаллар — умумий тушунчалар ҳақидаги фикрларида аниқ намоён бўлади: «Якка субстанциялар — биринчи субстанциялардир. Субстанцияларнинг универсаллари — иккинчи субстанциялардир. Якка субстанциялар — асосий субстанциялардир. Чунки субстанциялар универсалига қараганда мукаммалроқ бўлиб, улар мустақил, бошқа бирор нарсага тобе эмасдир. Якка субстанциялар мавжуд бўлиши учун ҳеч қандай эгага муҳтож эмас. Субстанция универсаллари, яъни умумий тушунчаларга келганда шуни айтиш керакки, улар мавжуд бўлишлари учун якка субстанциялар бўлиши талаб этилади. Чунки улар эгалар орқали намоён бўлади, эгалар эса якка субстанцияларнинг моҳиятини ташкил этади. Бироқ улар эгаларга ҳар қанча муҳтож бўлмасин, бу уларнинг субстанция бўлишларига ҳалақит бермайди, чунки улар ўзлари тегишли эгаларда рўёбга чиқади (аммо уларда бўлмайди). Эгаларда намоён бўладиган универсаллар эса мана шу эгаларнинг мавжудлиги тўғрисида билим беради. Универсалларда билиб олинган эгаларнинг моҳияти ҳақида билимга эришилади. Нарса моҳиятини билиш орқали биз уларнинг ўзини билиб оламиз. Якка субстанцияларнинг универсалларини ақл ёрдамида билиш туфайли улар ҳақида фикрлай оламиз. Якка субстанцияларнинг ўзи мавжуд бўлгани учун улар ҳақида тушунчалар бор.

Шундай қилиб, якка субстанциялар англаниши учун улар субстанция универсалларига ва субстанция универсаллари мавжуд бўлиши учун якка субстанцияларга муҳтож. Чунки якка субстанциялар бўлмаса эди, руҳда пайдо бўлган универ-

саллар сохта, ёлгон бўлур эди. Нима ёлгон бўлса, у мавжуд бўлмайди. Афтидан, универсаллар якка субстанциялар туфайли мавжуддир, якка субстанциялар эса фақат универсаллар туфайли англанади. Шунинг учун субстанция универсаллари субстанциялар ҳам ҳисобланади — улар шундай субстанцияларнинг тушунчалари ҳисобланаднки, бундай универсалларнинг субстанцияларга тегишли эканлиги аниқ ва (субстанция) даражаси бўйича иккинчи бўлади, чунки улар якка субстанциялар мавжуд бўлгани учун ҳам мавжуддир»¹.

Форобий фанларнинг муносабатига ҳам номиналистик нуқтаназардан ёндашди. Умумий нарсалар тўғрисидаги фанни, яъни метафизикани Форобий реал мавжуд жисмларнинг муайян томонларини ўрганувчи барча конкрет фанлардан кейин қўяди, чунки метафизика кўриб чиқадиган категорияларни, Форобий кўрсатишича, «хаёл борлиқдан ажратади, чунки унинг мавжудлиги умуман абстрактдир».

Форобий издошларидан Ибн Сино ҳам конкрет жисмлар ғоялардан, ҳис этиладиган физик сифатлар эса абстракт тушунчалардан олдин мавжуд бўлишини тасдиқлайди. Форобий, Ибн Сино издошлари — Ибн Рушд, Ибн Халдун ва бошқа мутафаккирлар ҳам худди шундай позицияда турадилар.

Шуни қайд қилиб ўтиш лозимки, номинализм материализм билан айнан бир нарса эмас, у фақат ўрта асрда умумий билан хусусий нарсалар, умумийнинг табиати бўйича материалистик қарашларнинг намоён бўлишидир, холос. Номинализм теологик формада майдонга чиқади. Унинг тарафдорлари кўпгина бошқа масалаларда мистикадан, дунё тузилиши ҳақидаги анъанавий тасаввурлардан, неоплатонизмнинг эманацион назарияси таъсиридан қутула олмадилар. Бу ҳол бир қадар Форобийга ҳам тааллуқлидир.

Бироқ, умуман олганда, номиналистик концепция феодал-клерикал идеологияга қарши курашда катта роль ўйнади ва фалсафанинг, умуман илмий фикрларнинг диний-догматик таъсиридан қутулишга катта имкон берди.

¹ Форобий, Аристотель «Категориялар»ига шарҳлар. Қаранг: «Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока», М., 1965, 177—178-бетлар.

Жамиятнинг маънавий маданиятида рационалистик тенденциянинг кучайиб бориши билан Уйғониш даври фалсафасида ақл масаласи алоҳида аҳамият касб этади. Бу масала илғор қарашлар билан диний-мистик қарашлар ўртасидаги курашда марказий ўринлардан бирини эгаллади.

Ақл темаси ўрта аср фалсафаси учун хос бўлган специфик масала — ҳақиқатнинг икки томони ёки икки хил ҳақиқат масаласи билан узвий боғлиқдир. Бу тема ўрта аср ва Уйғониш даври (Шарқда ҳам Европада) фалсафасининг деярли барча йирик вакиллариининг диққатини ўзига жалб этган, уларнинг асарларида у ёки бу шаклда ўз ифодасини топган. Бу темага шу қадар эътибор берилиши дунёвий маданият тараққийсининг ана шу масалани ҳал этишга эҳтиёж кучли эканлигини ва, шу билан бирга, ўша даврдаги табиий-илмий билимлар ривожини ақл темасидек мураккаб фалсафий масалани ҳал этиш билан боғлиқ эканлигини кўрсатади. Яна шунини қайд қилиш лозимки, хусусан ақл масаласини ҳал этишда Уйғониш даврининг рационалистик тенденцияси ўзининг ёрқин ифодасини топиши билан бирга, бу масалани ҳал этишда ўрта асрнинг ҳукмрон диний-мистик идеологияси, илғор тафаккурининг чегараланганлиги, мураккаб масалаларни тўғри ҳал этишга ожизлиги ҳам тўлиқ намоён бўлади.

Ўрта аср ва Уйғониш даври идеологиясининг ютуқ ва камчиликлари, ўзига хос хусусиятлари айниқса шу ақл масаласида равшан кўринади. Уйғониш даврининг қомусий ақллари — Форобий ва Ибн Синолар ҳам ўз асарларида ақл масаласига катта эътибор бердилар.

Форобий ақлни икки аспектда, ҳар бир инсоннинг табиий хислати сифатида мавжуд бўлган ақлий қувват нуқтаи назаридан ҳамда умумий инсониятга хос бўлган ақлий билишнинг умумий тараққийси, ривожини нуқтаи назаридан таҳлил қилади.

Ақлий қувватни инсоннинг ажралмас хислати сифатида талқин этар экан, Форобий уни аввало иккига: назарий ва амалий ақлга ажратади. Назарий ақл ёрдамида инсон билимга эга бўлади, фанни, фалсафани эгаллайди. У инсоннинг умумий, абстракт, назарий билимларни эгаллашга бўлган қобилиятини кўрсатади. Лекин назарий ақл инсон фанни эгалладими-эгалламадими — бу масала билан бевосита шуғулланмайди. Амалий ақлий қувват — билимни эгаллашнинг йўл-йўриқлари,

хоҳиши, қобилиятларига онддир. Амалий ақлий қувват; ўз навбатида, тайёрловчи ва муҳокама юритувчи қувватларга бўлинади. Тайёрловчи қувват ёрдамида инсон санъат ва ҳунарни эгаллайди, муҳокама юритувчи қувват ёрдамида нима бажариш, амалга ошириш лозим ва нимани бажармаслик кераклиги устида фикр юритади. Ақлий қувватнинг бу турлари ақлнинг инсондан ажралмас табиий хислат эканлигидан келиб чиқади ва бу табиий хислатни турли томондан характерлаб беради.

Шу билан бирга, Форобий ақлни инсоният ақлий билимининг узлуксиз ривожланиб бориши нуқтаи назаридан таҳлил қилиб, уни моддий бўлмаган ва шаклга эга бўлмаган мавжудот сифатида ҳам талқин этади. Шу маънодаги назарий ақл инсоннинг умумий рационал билиш қобилиятини мавҳум ҳолда ўзида ифодалаб, нарсаларнинг моҳиятини билиш учун чуқурлашиб бориши жараёнида турли босқичларга эришади.

Ақл ривожининг бундай босқичларини таърифлаганда, Форобий имконият ва воқелик категорияларига асосланади ва улар муносабатидан келиб чиқади. Нарсалар, предметлар билиб олиниш, тушуниб олиниш имкониятларига эга, уларнинг моҳиятини тушуниб етиш мумкин. Инсон бу нарсаларни билиш, улар моҳиятини тушуниб олиш қобилиятига эга. Бу қобилият потенциал, имконий ақлни ташкил этади. Бу нарсаларни билишнинг биринчи босқичидир.

Форобий талқинича, моҳиятни билиш предметларнинг улар материясидан ажралган формаси — шаклини билиш билан боғлиқдир. Предметлар формасини материядан ажратиб олиш, улар моҳиятини билиш имкони аста-секин воқеликка айланади. Ақл бу имкониятни амалга оширади, яъни улар шаклини материясидан ажратиб, моҳиятини билади ва бу билан воқеий ёки актуал ақлга айланади. Бундай ақлий билиш, предмет моҳиятига кириб боришда давом этади. Ақл предметларнинг сўнгги, навбатдаги асослари, «эгаларини», моддий сабабларини билиш даражасига етиб боради. Бу босқичда у қўлга киритилган ёки фойдаланилган ақл деб аталади.

Предметларнинг моддий асосларини билишга томон чуқурлашиб бораётган ақл пировардида уларнинг табииоти, тўрт элементдан ташкил топганлиги, бу элементларнинг тузулишини билиш даражасигача етиб боради. Натижада ердаги нарсаларнинг моҳиятларини, моддий асосларини билиб олган ақл энди осмон жисмларини, уларнинг шаклларини билишга томон чуқурлаша бошлайди. Узининг бу сўнгги босқичида ақл фаол

ақлга айланади, бир бутун ҳамма нарсаларга, инсонга ўз таъсирини кўрсатиб турувчи дунёвий, космик ақл билан қўшилиб кетади ва абадийликка, мангулик хислатига эга бўлади. Бу узоқ жараённинг ҳаммаси — ақлнинг имконий шаклдан воқеликка айланиши ва бошқалар самовий фаол ақлнинг бевосита таъсирида вужудга келади. Фаол ақлнинг имконий ақлга муносабати — қуёш нурларининг кўзга нисбатан муносабати кабилар. Кўз қоронғиликда кўриш хислатига имконият шаклидагина эгадир. Қуёш нури атрофидаги барча предмет, нарсаларни ёритса, шундагина биз уларни кўра бошлаймиз. Мутлақ қоронғида кўзимиз ҳеч нарсани кўра олмайди. Шунга ўхшаш фаол ақл имконий ақлни ақлга айлантиришга ёрдам беради.

Шундай қилиб, индивидуал ақл дунёвий ақл ёрдамида нараса, ҳодисаларнинг моҳиятларини билиб боришда аста-секин у билан қўшилиб мангу бўлиб қолади. Бу — мавжудотнинг бошланғич принциплари ҳақидаги Форобийнинг олдинги бўлимда келтирилган фикрига мос келади.

Мавжудотнинг келиб чиқиши, унинг бошланғич асослари ҳақидаги мулоҳазада Форобий ақлни 6 асоснинг бири, аниқроғи 3-си сифатида келтирган ва уни фаол ақл деб таърифлаган эди.

Форобий бу ҳақда:

«Фаол ақлнинг фаолияти ақлли жонвор ҳақида ғамхўрлик қилиш ва уни инсон эришуви мумкин бўлган сўнгги бахтга — олий даражага олиб чиқишга интилишдир.

Бу — инсон фаол ақл даражасига кўтарилади демакдир. Бу кўтарилиш инсон тандан ажралганда, у (билишнинг) пастки даражасида турувчи тан материя ва акциденцияга муҳтож бўлмаганда юзага келади ва бу даражада мангу қолади», — деб ёзган эди.

Форобийнинг ақл ҳақидаги бу фикрлари турли, иккинчи даражали ўзгаришларни, стил, баён этиш шакллариини назарга олмаганда, Ибн Сино ва Ибн Рушда деярли такрорланади. Бу ақл назарияси биринчи қараганда бошдан-охиригача, бутун мазмуни билан диний-мистик, ҳеч қандай аҳамиятга, ижобий маънога эга бўлмагандек бўлиб кўринади. Лекин ундаги айрим рационал мағизларни аниқлаш, ўша шароитда ҳукмрон бўлган ислом догматикаси таълимоти билан солиштириб кўриш унинг ўрта аср Шарқи ва Европасида прогрессив роль ўйнаганлиги, ҳур фикрларнинг ривожига ижобий таъсир кўр-

сатганлиги ва илғор мутафаккирлар асарларида кенг фойдаланилганининг сирларини очиб беради. Аввало шунини қайд қилиш зарурки, бу назария тафаккурнинг мавҳумлана бориши даражасини, фикрнинг ҳодисалардан моҳиятга, биринчи даражали моҳиятдан иккинчи даражали моҳиятга ўтиши, конкретдан абстрактга, абстрактдан юқори даражадаги конкретликка ўтувчи фикрлаш жараёнини эслатади.

Инсон томонидан объектив реалликни билишда актив иштирок этувчи дунёвий ақлнинг вазифаси шундан иборатки, у ҳиссий билиш натижалари тафаккур томонидан ўзлаштирилишини таъминлайди, тафаккурни турли босқичлар орқали олиб ўтиб, объектив борлиқни ҳар томонлама чуқур билиб олишга етаклайди ва, ниҳоят, инсон ақлини олам тўғрисидаги барча билимлар билан бойитиб, мангуликка олиб боради.

Дунёвий фаол ақл олам яралишининг босқичларидан бири сифатида инсон билан бошланғич сабабни боғлайди. Бошланғич сабаб фаол ақл билан бевосита боғлиқ ва унга таъсир кўрсатиб туради. Фаол ақл эса руҳ, жон билан боғланади, жон инсон танида мавжуддир, шу тартибда «илоҳий ҳаёт» хислатлари материяга, инсонга ўтади, натижада инсоннинг моҳияти, билими, унинг ақли мангулик хислатига эга бўлади. Бу ҳам оламнинг йўқ бўлмаслиги, абадийлигини исботловчи пантеистик таълимотнинг асосланишидир. «Ақлнинг мангулиги — инсониятнинг мангулигидир», «инсоният — узлуксиз барҳаётдир у ҳам яратувчиси сингари ва у билан бирга абадий ва мангу», «оллоҳ материя абадий, мангу бўлганидек, инсон ақлининг натижалари, мевалари, ютуқлари ҳам абадийликка мансубдир». Бу назариянинг моҳияти ҳам инсониятни улуглаш, уни дин олдида оқлаш, обрўсини кўтариш, фазилатларини намоён қилишдан иборатдир. Ибн Рушдда ҳам учровчи бу ақл назариясини Ренан шундай характерлайди: «Фаол ақлнинг мангулиги, шундай қилиб, инсониятнинг доимий равишда қайтадан тирила бориши ва маданиятнинг узлуксизлигидан бошқа нарса эмас».

Бу назария, бундан ташқари, инсон ақлининг у орқали фаннинг, фалсафанинг чексиз қудратини, кучини исботлашдан иборатдир. Инсоннинг фаол ақл билан бирлашуви, унинг даражасига кўтарилиши — энг олий бахт-саодатга эришув демакдир. Бу бирлашув эса билиш ёрдамида амалга оширилади. Тўғри, билиш, билимга эга бўлишнинг энг яхши усули — илм, фанни ўрганишдир. Демак, бахт-саодатга эришувнинг энг

ўғри воситаси илм-фанни эгаллашдан иборат бўлиши керак. Бу — рационализмдир.

Ақл ва билишнинг илмий методи диний ақидачиликдан устунлигини, фазилатини исботлаш учун унинг обрўсини ҳукмрон идеология, дин ва илоҳий ҳақиқат даражасига кўтариш зарур. Бунинг учун инсон ақлига диний тус бериш ва уни самовий, дунёвий ақл даражасига кўтариш зарур эди. Шу йўл билангина ақл ва илмий билишни, худони диний-мистик билиш ҳақидаги ислом ақидаси билан тенглаштириш, ундан устун қўйиш, илм-фанни эса теология, дин билан тенг ёки диндан юқори эканлигини кўрсатиш мумкин эди.

Бундан философиянинг дин таъсиридан қутулиб, ажралиб бориш жараёнини ифодаловчи ҳақиқатнинг иккиланиши ёки икки ҳақиқат — диний ҳақиқат ва фалсафий ҳақиқат ҳақидаги масала келиб чиқар эди. Бу масала ўрта аср ва Уйғониш даврида энг кенг тарқалган специфик масала эди. Ўрта аср шароитида билиш масаласини талқин этишда турли диний-мистик фикрлар кенг тарқалган эди. Шулардан энг кенг тарқалганлари пайғамбарлик ва авлиёлик ҳақидаги фикрлар бўлиб, улар ақл проблемаси билан боғлиқ эди. Пайғамбарлик ва авлиёлик ҳақидаги уйдирма, афсоналар бу даврда мусулмон теологлари томонидан шу қадар кенг тарғиб қилинар ва диндорлар ўртасида кенг тарқалган эдики, уларни кимки инкор этса, исломни бутунлай инкор этувчи ёки унинг негизига зарба берувчи ҳисобланар эди. Бу масала Муҳаммад пайғамбарнинг «илоҳий» вазифаларини асослаш зарурияти натижасида келиб чиққан эди. Ислом таълимотига биноан, гўё Муҳаммад бевосита олло билан яқин бўлиш, у билан гаплаша олиш даражасига кўтарила олган. У оллонинг буйруқларини одамларга, халққа топшириб турган. Олло сўзларини, топшириқларини қабул қилиш ва ердаги умматларга хабар бериш пайти, «авлиёлик» даври бўлган.

Руҳонийлар талқинидаги бу махсус сеҳрли қобилият пайғамбарлик номини олган. Бу қобилият ҳаммада ҳам бўлавермайди, — деб кўрсатади руҳонийлар, — айрим, худо танлаган шахслардагина учраган, худонинг бундай марҳаматига эга бўлганлар — пайғамбар бўлган.

Пайғамбарлик ҳақидаги диний таълимот Ар Равандий, Розий каби илғор мутафаккирлар томонидан танқид этилган. Форобий ҳам бу масалани четлаб ўта олмади. Чунки бу таълимот оламини, дунёни билиш масаласи билан боғлиқ эди. Кўп

буржуа авторлари Форобий пайғамбарлик ҳақидаги фикрни илмий жиҳатдан асослаб берди, деб даъво қиладилар. Лекин Форобий асарлари билан яқиндан танишиш шуни кўрсатадики, бу масалада унинг нуқтаи назари ортодоксал мусулмон талқинидан бутунлай ўзгачадир, ҳатто унга бутунлай зид деса ҳам бўлади.

Юқорида кўриб ўтганимиздек, Форобий руҳий билиш қувватлари ичида бошланғич ҳиссий материал берувчи сезгиларни алоҳида таҳлил қилади. Сезгилар, унинг кўрсатишича, хаёл қувватига ҳам, ақл қувватига ҳам дунё тўғрисида бошланғич билим — материал етказиб берадилар. Хаёл қуввати хотира билан қўшилиб, сезгилардан ақлий билишга ўтиш босқичини ташкил этади, унинг вазифаси — ташқи дунёдан олинган образларни сақлаш ва тиклашдир. Лекин бу образлар ҳаёлда турлича қўшилиб, бирикиб туриши мумкин. Шу бирикмалардан янгича образлар ташкил топадилар. Лекин уларнинг бир қисми воқеликка мос келиши — тўғри бўлиши, айримлари мос келмаслиги — нотўғри бўлиши мумкин. Бу хаёл қуввати ақлий қувватга материални сақлаб, етказиб беради, ақлий қувват эса пировардида фаол ақл билан боғланади.

Туш кўриш,— дейди Форобий,— хотирадаги образларнинг қўзғалиши, тикланиши натижасида вужудга келади ва бундай вақтларда образларнинг ўзаро турлича тасодифий қўшилиши натижасида одам тушида худди келажакда бўлиши мумкин бўлган нарсани кўргандек бўлади. Айрим одамларда хаёл қуввати шу қадар ўткир бўладики, хаёлий образларнинг бирикмаси ақл ёрдамида билинадиган нарсалар моҳиятига мос келади ёки мос келгандек бўлади, уйғоқ вақтда туш кўргандек бўлади.

Форобий таъкидлашича, ақл ёрдамида билинадиган нарсалар моҳияти ақлий билишнинг қатор босқичларисиз бевосита ҳаёлда билинса ёки ифодаланса, акс этдирилса, бундай ҳолларда «авлиёлик» вужудга келади. Аниқроғи, руҳонийлар «авлиёлик» деб талқин этувчи ҳодиса, жараён вужудга келади. Пайғамбарлик шундан иборат деб кўрсатади Форобий.

Шундай қилиб, «авлиёлик», «пайғамбарлик»ни Форобий ҳамма учун табиий процесс сифатида талқин этади. Араб олими Мадкур бу масаладаги фикрлар устида тўхтаб, шундай дейди: «Пайғамбарлик илҳоми сезиш сифатида тушда ҳам, уйғоқлик вақтда ҳам мавжуд бўлиши мумкин. Тушда эса у — туш кўриш, уйғоқлик вақтида эса у — пайғамбарлик. Пайғамбарлик ва туш кўришнинг бир-биридан фарқи принципаал

эмас, балки улар ўзларининг «характер ва даражалари билангина фарқ қиладилар».

«Пайғамбарлик» қандайдир сеҳрли, муқаддас ҳодиса эмас. Бошқача қилиб айтганда, «пайғамбарлик» қандайдир, ҳеч кимда учрамайдиган махсус қобилият эмас, балки табиий ҳодисадир. У маълум даражада интуиция иштироки билан моҳиятти билиб олишдан, чуқур билимга эга бўлишдан иборатдир. Демак, бу масалада ҳам ҳал қилувчи ролни билим ўйнайди. Форобий руҳонийлар алоҳида таъкидлаган оддий инсон билан пайғамбар ўртасидаги фарқни инкор этади. У пайғамбарликни қўлга киритилиши мумкин бўлган ўқимишлилик, донолик сифатида талқин этади.

Буржуа адабиётида Форобийнинг¹ ақл ва пайғамбарлик ҳақидаги таълимоти унинг дунёқарашидаги энг мистик томонлар сифатида изоҳланади. Мусулмон авторлари эса бу таълимот билан Форобий исломни назарий жиҳатдан асослади ва ривожлантиради деб тушунтиришга уринадилар. Ҳолбуки бундай даъвога, бундай талқин ёрдамида Форобийни мистик, исломшунос, диншунос қилиб қўйишга ҳеч қандай асос йўқ. Аксинча, ўзининг «пайғамбарлик» назарияси билан Форобий исломнигина эмас, балки бошқа динларнинг пайғамбарлик, авлиёлик ҳақидаги таълимотларига катта зарба берди. Форобийнинг бу масаладаги фикрлари ислом учун, ортодоксал динлар учун қандай зарар келтиришини имом Ғаззолийнинг қуйидаги фикридан кўриш мумкин:

«Бешинчи гуруҳ одамлар шундай дейдилар: «Мен бунни обрўларга бўлган ҳурматим учун айтаётганим йўқ, мен фалсафий илмга оид китобларни ўқиб чиқдим ва пайғамбарликнинг моҳиятини тушуниб етдим. Мен шуни тушундимки, унинг моҳияти доноликдан, ғамхўрлик қилишдан иборатдир, унинг дуолари оддий инсонларни ўзаро севишга ва жанжаллардан, ифлос ҳис-туйғулар ботқоғига ботиб кетишдан сақлаш ва қайтариб қолишга йўналтирилгандир. Мен дин қонунларини бажаришга мажбур эмасман, ахир мен авом халқдан эмасман-ку!.. Йўқ мен донолар гуруҳига оидман ва доноликка эргашаман ва бу масалада мен ўқимишли бўлишимга ва бирорта обрўга эришишимга эҳтиёж йўқ. Метафизикларнинг китобларидан фалсафа илмини ўқиганлар ва Ибн Сино, Ал Форобий асарларидан бундай илмни ўрганганларнинг эътиқоди шундайдир!»¹.

¹ Ғаззолий, «Адашишдан қутқарувчи», С. Н. Григорянининг юқорида келтирилган китоби, 257—275-бетлар.

Форобийнинг ақл тўғрисидаги таълимоти унинг билиш назариясининг рационалистик характерини яна бир бор исботлайди. Шу билан бирга, бу таълимот Форобий дунёқарашини ўрганиш, баҳолаш учун ҳам жуда катта аҳамиятга эга.

* *
*

Инсоннинг билиш фаолиятини талқин этишда Форобий, юқорида кўрсатганимиздек, ўзининг табиий-илмий билимларига асосланади ва шунинг натижасида кўп масалаларда, чунончи: сезгининг, ҳиссий билишнинг табииоти, сезги органлари, билиш қувватлари, инсоннинг билиш қобилияти масалаларида, асосан, тўғри, материалистик нуқтаи назарда туради.

Ўзининг билиш ҳақидаги таълимотида Форобий Платоннинг «эслаш» назариясини инкор этди, шунингдек сўфийларнинг экстаз, ўз-ўзини билиш назариясини ҳам танқид этди.

Форобийнинг билиш ҳақидаги таълимоти фаннинг ролини улуғлаш, фалсафани диндан ажратиш, илмий билимларни мистик, диний тасаввуслар таъсиридан қутултириш, табиатни ўрганиш, билишнинг илмий методларини ривожлантиришга қаратилгандир.

Форобий билишда ақлнинг ролига жуда катта эътибор беради, уни диний эътиқод ва ақидачиликдан юқори қўяди. Лекин, шу билан бирга, Форобийнинг билиш назарияси ўз даври илмий-маданий даражаси билан чегараланган бўлиб, унинг дунёқарашидаги зиддият, бўш томонлар бу масалада ҳам ўз ифодасини топди.

Форобий ақлга катта эътибор бериб, уни кўр-кўрона ишонч ва ақидалардан устун қўяди; рационализм Форобий фалсафий системасига тўлиғича сингиб кетгандир. Лекин Форобийнинг билиш назарияси чегаралангандир, унда мутафаккирнинг фалсафий қарашлари ўз замонаси билан боғлиқ эканлиги, зиддиятли характери, айрим мистик томонлари ҳам ўз ифодасини топгандир.

Аввало шунини қайд қилиш зарурки, Форобий гносеологияси, инсоннинг билиш қобилиятлари, қувватлари ҳақидаги фикрлари кузатишга асосланади. У руҳий қувватларни чуқур, асосли равишда анализ қилиб тушунтирмай, балки қайд қилади, фиксация қилади, лекин, шу билан бирга, анчагина тўғри фиксация қилади.

Маркс сўзи билан айтганда, предмет, воқелик, ҳиссиёт инсоннинг ҳиссий фаолияти, практика, субъектив шаклда эмас, балки фақат объект шаклида, ёки кузатиш шаклида олинади¹.

Бундан ташқари, Форобий воқеликда субстанция ва акциденцияни моҳият ва предметларнинг айрим сезилувчи белгиларини бир-биридан ажратса-да, умумийликни тафаккур натижаси, ақлга хос деб талқин этади. Сезгилар конкрет белги, хислатларни акс эттиради, ақл эса уларни умумлаштириб, моҳиятни билади. Лекин Форобий билишда яқкаликдан умумийликка ўтишни, улар диалектикасини тушуниб етишдан узоқ туради. Бу масала фақат марксча-ленинча фалсафа томонидан тўғри ҳал этиб берилди. В. И. Ленин бу ҳақда шундай деб ёзган эди: «...алоҳида умумийликдир». Демак, қарама-қаршиликлар (алоҳида умумийга қарама-қаршидир) бирдайдир: алоҳида умумийга олиб борадиган воситаларсиз яшай олмайди. Умумий фақат алоҳида-алоҳида орқали яшайди. Ҳар қандай алоҳида (у ёки бу тарзда) умумийдир. Ҳар қандай умумий — алоҳиданинг (бир қисми ёки бир томони ёки моҳиятидир) ҳар қандай умумий ҳамма алоҳида предметларни фақат тахминангина ўз ичига олади. Ҳар қандай алоҳида умумийга тўла кирмайди ва ҳоказо ва ҳоказо. Ҳар қандай алоҳида минглаб воситалар орқали бошқа жинсдаги алоҳида (нарсалар, ҳодисалар, процесслар) билан боғланган»².

Форобий Аристотелнинг билиш жараёни соҳасидаги материалистик гояларини ривожлантирди, уларни сўнгги идеалистик-мистик таълимотлар таъсиридан тозалашга ҳаракат қилди, кўп масалаларни талқин этишда оригинал фикрларни олға сурди. Лекин замона шароитлари ва ўша давр маданий даражасининг тақозоси билан бу катта масаланинг қатор томонларини ҳал этишда тўғри йўл топа олмади.

В. И. Ленин Аристотелнинг билиш назариясига баҳо бериб, унга «ақл-идрок кучига, билишнинг кучига, қудратига, объективлигига, содда диллик билан ишониш», «умумий билан айрим — тушунча билан айрим предмет, нарса ва ҳодисанинг ҳиссий идрок қилинадиган реаллиги диалектикасида содда дил чалкашлик, ожизона аянч чалкашлик»³, — деб айтган эди.

Бундай «содда дил чалкашлик» — Форобийнинг билиш таъ-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., 30-том, 1-бетга қаралсин.

² В. И. Ленин, Асарлар, 38-том, 388—389-бетлар.

³ В. И. Ленин, Асарлар, 38-том, 394-бет.

лимотига ҳам хосдир. Лекин шуни ҳам назарга олиш зарурки, Форобийнинг билиш назарияси диний-мистик ва идеалистик дунёқараш — христианлик, ислом, неоплатонизм ҳукмрон бўлган ўрта аср шароитида вужудга келди. Бу диний-мистик ва идеалистик таълимотлар Форобий дунёқарашига, жумладан унинг билиш назариясига ҳам катта таъсир кўрсатди. Форобий ҳиссий билиш босқичини маълум моддий асосга боғлаб ўрганишга ҳаракат қилди. Лекин у тафаккур ва ақл маълум моддий процессларнинг хусусияти, тушунча миянинг олий маҳсули эканлиги ҳақидаги тасаввурдан узоқ эди.

Форобий ақл субстанциясини материя билан боғлиқ бўлмаган ҳолда тушунди. Форобий онг, инсон ақлининг моҳиятини тўғри тушунтириш олдида ожизлик қилди ва у ақлнинг келиб чиқишини космик ақл билан боғлади, бу билан мураккаб руҳий процессларни талқин этишда ўзининг олдинги, сезгиларни тушунишдаги материалистик қарашларидан чекинди. Лекин, шунга қарамай, Форобийнинг билиш назарияси табиий-илмий билимлар тараққиёти, фаннинг дин таъсиридан қутулиши, илмий билиш методининг, материалистик билиш назариясининг ривожини учун катта роль ўйнади.





ЕТУК ЖАМОА ҲАҚИДА ХАЕЛЛАР

оробий дунёқарашининг якунловчи қисми, сўнгги мақсади — инсон жамоаси, инсоннинг ижтимоий моҳияти

ти, унинг кутган орзу-умидлари, инсоний муносабатлар каби масалалардир. Форобий пантеизм билан рационализмни ижтимоий ҳаётга изчил татбиқ этиш туфайли жамият ва инсоннинг ижтимоий ҳаёти тўғрисида махсус таълимот яратди. Бу таълимот ўз замонасидаги фозил, идеал жамоа, ахлоқ, маърифат, ақл ва идрок, ҳамжиҳатлик ва тенглик, равнақ ва меҳнат, яхшилик ва ўзаро ҳурмат-иззат, ишонч, ҳамма учун бахт-саодат тантана қилган жамият, тузум ҳақидаги орзу-умид, истак ва интилишларни назарий, мавҳум ифода этар эди. Бу орзу-умидлар араб халифалигига, феодал зулмга қарши олиб борилган Абу Муслим, Муқанна, Ибн Сурайж, Бобак бошчилигидаги қўзғолонлар билан, умуман халқ озодлик ҳаракатининг мақсад-программаси билан узвий боғлиқ эди. Халқ ҳаракати идеологияси қўзғолонлар олдида қўйган мақсад — программанинг тарихий чегараланганлиги, изчил эмаслиги, бу давр ижтимоий орзу-умидларида акс этган ва, демак, Форобий ижтимоий-сиёсий ва ахлоқий қарашларида ҳам ўз ифодасини топгандир.

Форобий ўрта аср шароитида биринчи бўлиб инсоннинг ижтимоий моҳияти ва инсон жамоаси тўғрисида ҳукмрон диний таълимотлардан фарқ қилувчи, бутунлай бошқача принципларга асосланувчи таълимот яратди. Бу таълимот моҳияти — инсоннинг ижтимоий мазмуни, унинг ҳаёти, бахт-саодати, интилишлари, хислатларидан келиб чиқишини, яъни инсон

мақсадлари, умидлари, худо, диний ақидалар, диний кўрсатмалар билан белгиланмай, балки ўзига, ўз реал хатти-ҳаракатларига боғлиқ эканлигини исботлашдир. Тақдир, дин ва диний эътиқод (оллога сиғиниш, нариги дунё ва жаннат ҳақида ўйлаш)—булар ҳаммаси инсоннинг асл мақсадларини юзага чиқара олмайди.

Форобийнинг ижтимоий-сиёсий қарашлари, инсон жамоаси ҳақидаги таълимотининг ўзи — бир дунё. Унинг ўз мақсадлари, йўллари, методлари, қатор масалалари, муаммолари, нуқталари бор. Бу қараш давлат, таълим-тарбия, ахлоқ, маърифат, диний эътиқод, уруш ва яраш, меҳнат, иқтисодий ва маънавий ҳаёт, раҳбарлик, интизом, тартиб каби кўп мавзуларни ўз ичига олади.

Ижтимоий ҳодисалар қайси ва қандай илмлар томонидан ўрганилади, уларнинг мавзу ва вазифалари нимадан иборат? Бу саволга Форобийнинг «Ихсо ал улум» асарида тўла жавоб топамиз.

Форобий ўрта асрда маълум бўлган илмларни бирма-бир санаб ўтар экан, ижтимоий масалалар ҳақидаги илмларни алоҳида ажратиб кўрсатади. Бу илмлар: илм ал мадания, фиқҳ ва калом, яъни шаҳарлар (шаҳар уюшмалари) ҳақидаги илм, ҳуқуқ (ислом ҳуқуқи) ҳақидаги илм ва калом (теология)-дир.

Форобийнинг калом ҳақидаги фикрлари унинг дунёқарашидаги зиддият, чегараланганлик, ҳукмрон мистик идеология таъсиридан қутула олмасликнинг ёрқин далилидир. Лекин каломнинг илмлар классификацияси сўнгига тиркаб қўйилиши Форобийнинг унга бўлган танқидий муносабатини очиқ кўрсатиб туради. Калом, мутакаллимлар таълим берганидек ва ҳукмрон диний идеология тарғиб қилганидек, умумий дунёқараш принципларини ҳам, билишнинг методини ҳам, билимнинг умумий, илмий асосини ҳам ташкил этмайди. У олам ҳақидаги муайян нуқтаи назарни ифодалайди, холос.

Шу билан бирга, Форобий каломнинг асосий принциплари — догматизм ва скептицизмни кескин танқид қилади. У инсонга хулқ-одат, ахлоқ азалдан берилган деб тасдиқловчи, уларни ўзгартириш, тарбиялаш, маълум мақсадлар сари йўналтириш мумкинлигини мутлақо инкор этувчи калом таълимотининг ҳақиқатга зид эканлигини кўрсатади. Форобий ўзининг шаҳар илми — илм ал маданиясини унга қарама-қарши қўяди ва ижтимоий масалалар ҳақидаги таълимоти билан

каломнинг бу скептицизми асоссиз, нотўғри эканлигини исботлашга ҳаракат қилади.

«Ихсо ал улум» асарининг сўнгги саҳифасида «Илм ал мадания»нинг предмети қисқача таърифлаб берилган. Сиёсий-ижтимоий илмлар Форобий таърифида қуйидаги масалаларни, чунончи кишиларнинг онгли ҳаракатлари, хулқ-одатлари, табиий майллари, малакалари, улардан ташкил топувчи фаолиятлар, умуман турмуш даражалари, усулларни ўрганади. Бу илмларнинг вазифасига яна кишиларнинг яшашдан мақсадларини ва улар қандай, қайси йўллар билан амалга оширилишини ўрганиш каби масалалар киради. Ижтимоий-сиёсий илмларнинг энг муҳим вазифаларидан яна бири кишиларни бошқариш, бу бошқаришнинг йўл-йўриқ, усул ва методларини ўрганишдир.

Ижтимоий-сиёсий илмларнинг асосий мақсади—кишиларга ҳақиқий бахт-саодатни кўрсатиб бериш, унинг ёлғон бахтдан туб фарқини аниқлаб бериш, бу ҳақиқий бахт-саодатнинг мазмунини очиб бериш ва кишиларни унга эриштирувчи воситаларни белгилаб беришдан иборат.

Шуни таъкидлаб ўтиш лозимки, Форобийда махсус «жамият» тушунчаси учрамайди, унинг ўрнида шаҳар—«мадина» тушунчаси қўлланилади. Умуман шаҳарни у инсонларнинг маълум бирлашмасининг етук даражаси деб талқин этади. Шаҳар давлатга тўғри келади. Ижтимоий-сиёсий билимлар,— деб таъкидлайди Форобий,— инсонларни ҳақиқий бахт-саодатга олиб борувчи яхши ҳаракат ва фаолиятларни фақат маълум асосий уюшма— давлат бирлашмаси ёрдамида амалга ошириш мумкинлигини кўрсатади. Бу сиёсий уюшма, давлатнинг вазифаси— яхши одат ва ҳаракатларни инсонда тарбиялаб бориш, уларни авайлаб асраш ва бузгунчиликдан сақлашдир. Бу эса уюшма, давлат бошлиғидан катта санъат ва мустаҳкам, чуқур билим талаб этади.

Аҳолини бошқариш икки хил бўлади:

бири— шундай хулқ-оодоб, турмуш усуллари, ахлоқ қондаларини мустаҳкамлашга қаратилганки, улар ҳақиқий бахт-саодатга олиб боради. Шундай бошқаришга асосланган шаҳар яхши, фозил шаҳардир, унга асосланиб иш олиб борувчи халқ эса— яхши, фозил халқдир;

иккинчиси— шундай хулқ-оодоб, ахлоқ қондаларини жорий этишга қаратилганки, гарчи бахт-саодатга олиб борадиган бўлиб кўринса-да, аслида кишиларни адаштиради, нотўғри

йўлга бошлайди. Бунга асосланган шаҳарлар — жоҳил, оми шаҳарлардир, унга амал қилган халқлар эса — оми, жоҳил халқлардир.

Шаҳарни, давлатни бошқариш санъати икки муҳим, ўзаро узвий боғлиқ бўлган масалани ўз ичига олади:

1) Шаҳарни бошқаришнинг умумий қонуниятларини билишдан иборат бўлган назарий билимлар. Бу — турли илмларни ҳар томонлама ва чуқур ўрганиш ёрдамида қўлга киритилади.

2) Шаҳарни бошқаришга қаратилган бевосита сиёсий фаолият. Бу эса узоқ кузатиш, тажриба, амалий ишда қўлга киритилади.

Ўзининг «Бахт-саодатга эришув ҳақида» асарида ижтимоий илм устида тўхтаб, Форобий осмон, табиий ҳодисалар, ўсимлик ва ҳайвонот олами ҳақидаги илмлардан кейин инсонни, унинг моҳияти ва хусусиятларини ўрганиш илми келади, деб таъкидлайди. Бундан ташқари, ижтимоий илм бахт-саодатнинг ўзи нима; унинг таркиби, кўзга бахт бўлиб кўринувчи сохта саодатдан унинг фарқи нимада; фозил, бахтли шаҳар ва бахтли халқлар бахтсиз, жоҳил халқлардан нималар билан фарқ қилиши каби масалаларни ҳам ўрганади, деб кўрсатилади.

Шундай қилиб, ижтимоий-сиёсий илмлар (ёки сиёсий фалсафа) предмети ва вазифаларини Форобий ниҳоятда кенг талқин этади. У давлатшунослик, педагогика, этика, сиёсий масалаларни бир бутун ҳолда қамраб олади. Бу масалалар ўзаро узвий боғлиқ ҳолда бир бутунни ташкил этувчи илм сифатида олиб қаралади. Ижтимоий илмнинг асосий масаласи — инсонни бахт-саодатга бошлаб боришдир. Таълим-тарбия, ахлоқ, сиёсат, давлат — ҳаммаси ана шу асосий мақсадни кўзда тутати ва унинг учун хизмат қилади.

Этика индивиднинг ахлоқий қиёфаси ва турли индивидлар ўртасидаги ахлоқий муносабатлар устида мулоҳаза юритади. Ахлоқ, яхши хулқ-одатлар эса таълим-тарбия йўли билан қўлга киритилади. Сиёсат инсон жамоасини бир бутун ҳолда бошқариб туриш воситалари, йўллари, унинг йўл-йўриқларини аниқлаб туриш масалалари билан шуғулланиб, давлатнинг умумий вазифаларини амалга ошириш учун хизмат қилади. Ҳар бир шахснинг хатти-ҳаракатлари, умумий жамоанинг фаолияти ҳам ҳақиқий бахт-саодатни қўлга киритишга қаратилгандир.



Форобий инсон жамоаси ва давлатнинг келиб чиқиши ҳақидаги фикрларини баён этишда нотўғри, хато фикрларни танқид қилди ва уларни бирма-бир аниқлаб, асоссиз эканликларини кўрсатишга ҳаракат қилди. Форобий, хусусан, инсон жамоасини ҳайвонот оламига ўхшатовчи, жамоа асосига ҳайвонлар ўртасида мавжуд бўлган зўравонлик принципини қўйишга уринувчи фикрларни кескин қоралайди. Бундай фикрлар одамларнинг ваҳший ҳайвонларча ҳаёт кечириш, яшашга, уларни бир-бирлари билан доим кураш олиб боришга, бир-бирининг гўштини ейишга, узлуксиз ўзаро низога ва бахт-саодат, зўравонликда, жисмоний устунликда, деб тарғиб қилишга чақиради. Бу фикр бойлик, ҳукмронлик учун олиб бориладиган доимий курашларни, тўхтовсиз урушларни оқлайди. Шунинг учун Форобий бундай фикрни нотўғри, инсоннинг ҳақиқий табиятига зид, зарарли фикр, деб қоралайди. У кишиларнинг жамоага уюшуви бефойда, бемаъни нарса, ундан жамоага ҳеч қандай наф йўқ деб қаровчи фикрлар асоссиз эканлигини кўрсатади ва уни ҳайвоний нуқтан назар, деб баҳолайди.

Кишиларнинг жамоага уюшуви асосида нима ётади деган масалада Форобий мунозара олиб бориб, ўз даврида мавжуд бўлган турли фикрларни танқид қилади. Хусусан у жамоа, одамлар уюшмаси асосига биологик, шунингдек географик факторни қўйиш, яъни кишилар жамоаси бир уруғдан ёки бир наслдан келиб чиққан деб қарашнинг нотўғри, ҳақиқатга зид эканлигини кўрсатди. Ўша даврдаги қарашлар инсон жамоаси Одам Ато ва Мома Ҳаводан келиб чиққанлиги ёки, Муҳаммад пайғамбарга асосланиб, давлатнинг муқаддаслиги ҳақидаги диний таълимотларнинг ҳукмронлигини назарда тутган эди. Форобийнинг бу далил, танқидлари муҳим аҳамият касб этади.

Феодал тузуми шароитида жамиятнинг ҳукмрон табақа ва меҳнаткашларга ажралганлиги табиий бўлиб, жамиятнинг келиб чиқиши асосида зўравонлик ётади деган таълимот кенг тарқалган эди. Форобий эса кишилар ана шу зўравонлик асосида жамоага бирлашишга мажбурлар деган назарияга қарши чиқди. Бундай таълимот ва фикрларни танқид қилган ҳолда, Форобий инсон жамоасининг келиб чиқиши асосида табиий эҳтиёж ётганлиги ҳақидаги назарияни олға сурди. Яшаш учун бўлган табиий эҳтиёж, кишиларни бир-бирлари билан бирлашишга, жамоага уюшишга олиб келади, чунки бир киши ўзи-

нинг моддий ва маънавий эҳтиёжларини, турли талабларини қондира олиши мутлақо мумкин эмас, бунинг учун у бошқа кишиларнинг ёрдамига муҳтождир. Ана шу ўзаро ёрдам туфайли эҳтиёж қондирилади. Кишилар ўртасидаги узлуксиз ўзаро ёрдам инсон жамоасини келтириб чиқаради.

«Фозил шаҳар аҳолиларининг фикрлари»да Форобий шундай деб ёзади: «Ҳар бир инсон ўз табиати билан шундай тузилганки, у яшаш ва олий даражадаги етукликка эришиш учун кўп нарсаларга муҳтож бўлади, бир ўзи бундай нарсаларни қўлга кирита олмайди ва уларга эга бўлиш учун кишилар жамоасига эҳтиёжи туғилади... Шу сабабли яшаш учун зарур бўлган нарсаларни бир-бирларига етказиб берувчи ва ўзаро ёрдамлашувчи кўп кишиларнинг бирлашуви орқалигина одам ўз табиати жиҳатидан интилган етукликка эришуви мумкин. Бундай жамоа аъзоларининг фаолияти бир бутун ҳолда уларнинг ҳар бирига яшаш ва етукликка эришув учун зарур бўлган нарсаларни етказиб беради. Шунинг учун инсон шахслари кўпайдилар ва ернинг аҳоли яшайдиган қисмига ўрнашдилар, натижада инсон жамоаси вужудга келди».

Демак, одамлар ўзаро бирлашув ва ёрдам орқали ўз эҳтиёжларини қондиришлари ва ўз мақсадларига эришувлари мумкин. Форобий бу бирлашувни эҳтиёжни қондириш йўлидаги зарурий жараён деб билиш билан бирга, умуман инсоннинг ҳайвонот дунёсидан нутқи ва ақли туфайли ажраб чиққанидан кейин такомилли жамоада, янги ижтимоий ҳаётдагина мумкин, деб тушунади.

«Бахт-саодатга эришув ҳақида» рисоладаги қуйидаги фикр диққатга сазовордир:

«...камолотга бир кишининг ўзи ёлғиз (бировнинг ёки кўпчиликнинг ёрдамисиз) эришуви мумкин эмас. Ҳар бир инсоннинг туғма табиатида ва унга лозим бўлган ҳар қандай иш ва ҳаракат жараёнида бошқа бир инсон ёки кўпчилик билан муносабатда бўлиш, ўзаро алоқа қилиш ҳиссиёти бор, одамзод жинсидан бўлган ҳар қандай инсоннинг аҳволи шу: у ҳар қандай камолотга эришувда бошқаларнинг кўмаклашувларига ва улар билан бирлашишга муҳтож ёки мажбурдир».

Форобий инсонни ҳайвондан фарқ қилган ҳолда, уни «маданий-ижтимоий ҳайвон» деб тушунади ва бу билан инсоннинг ижтимоий табиати, инсонларнинг ўзаро муносабати процессида вужудга келувчи хислатлари ҳақидаги фаразни олға суради.

Маълумки, Аристотель ҳам инсонни «ижтимоий ҳайвон» деб талқин этган ва унинг бу фикрига К. Маркс ижобий баҳо берган эди.

Умуман Форобийнинг ижтимоий қарашлари, хусусан идеал жамоанинг вужудга келиши ва характери ҳақидаги таълимоти билан Аристотель таълимоти ўртасидаги маълум ўхшашлик бор. Бу ўхшашлик Форобийнинг ижтимоий масалаларни тушунишда ҳам Аристотелга яқин турганини кўрсатади.

Форобий инсонни ва инсон жамоасини келтириб чиқарган ҳақиқий ижтимоий куч, омил — меҳнатнинг ролини тушунишдан узоқда, албатта. Лекин инсон жамоасини келтириб чиқарган асосий сабаб сифатида моддий факторни, турмуш эҳтиёжларини олға суриб, диний-теологик ва биологик таълимотга қақшатқич зарба беради ва бу билан инсон жамиятининг, ижтимоий ҳаётнинг моҳиятини тушунишда муҳим қадам қўяди.

Форобий инсон жамоасини ҳажмига, ўзида бирлаштирган кишиларнинг кўп-озлигига қараб уч гуруҳга бўлади: *буюк-жамоа*, яъни ер юзидаги барча халқларни ўзида бирлаштирган жамоа; *ўрта жамоа*, яъни маълум халқни ўзида бирлаштирган жамоа; *кичик жамоа*, яъни маълум шаҳарда яшовчи аҳолини ўзида уюштирган жамоа, шаҳар жамоаси.

Бахт-саодат, ҳар қандай камолот шаҳар жамоаси орқалигина қўлга киритилиши мумкин, ундан паст жамоалар, чунончи, қишлоқ жамоаси бунга қодир эмас. Шаҳарга бундай юқори баҳо берилиши Уйғониш даври шароитида ишлаб чиқарувчи кучлар ривожланишининг тенденциясини маълум жиҳатдан объектив равишда ўзида акс эттирар эди. Ҳақиқатан ҳам шаҳар бу даврда иқтисодий-маданий ва маъмурий марказ сифатида феодал ишлаб чиқарувчи кучлари, хўжаликлари ва муносабатларининг ривожланишида борган сари муҳим аҳамиятга эга бўла бошлаган эди. Қадимий шаҳарлар қайта тараққий этиб, янги-янги шаҳарлар вужудга келиши иқтисодий ва маданий ривожланиш талабларидан келиб чиқар эди. Дамашқ, Бағдод, Халаб, Миср, Қуддус, Бухоро, Самарқанд, Урганч, Балх, Рей каби шаҳарлар бу даврда муҳим иқтисодий-маданий марказлардан бўлиб Ўрта ва Яқин Шарқнинг ижтимоий ҳаётида муҳим роль ўйнар, феодализмдаги ҳаёт даражаси маълум даражада шаҳарларга боғлиқ эди.

Шунинг учун шаҳар Форобий томонидан жамоанинг етук-шакли сифатида талқин этилади. Турли халқлар ер юзининг

турли қисмида жойлашган бўлиб, улар бир-бирларидан турли табиий одат-малакалари, хулқ-одоблари, характерлари ва тиллари билан фарқ қиладилар.

Халқларни бир-бирларидан фарқ қилувчи хислатларни белгилашда ҳам Форобийнинг масалага табиий нуқтаи назардан ёндашишга интилиши очиқ кўриниб турибди. Бу жиҳатдан халқларнинг малака, одат, характерлари ўзига хос бўлишининг сабаблари ҳақидаги мулоҳаза эътиборга сазовордир. Халқнинг ахлоқ-одоби, характери ва бошқалар азалдан ёки қандайдир ташқи қудрат томонидан белгиланмайди, балки географик муҳит, табиий бойликлар, сув, ҳаво, ўсимлик кабиларнинг таъсирида шаклланади.

Демак, географик муҳит, Форобий талқинича, жамият шаклланишининг муҳим факторидир. Бироқ у жамият ҳаётида кишиларнинг умумий психологияси орқали бевосита таъсир кўрсатади. Форобийнинг бу фикри ижтимоий ҳаёт ва ижтимоий психологияни диний-мистик талқин этишга зарба бериш нуқтаи назаридан муҳим аҳамиятга эга. Лекин, шу билан бирга, Форобийнинг бу масалада ҳам изчил эмаслигини ва ўзининг ўрта аср ҳукмрон дунёқараши таъсиридан қутула олмаганлигини кўрсатади. У одамлар психикасини, ижтимоий психологияни осмон сфералари ва юлдузлар ҳаракати билан боғлаб талқин этади. Умуман жамият ҳаёти ва фаолияти осмон, космик ҳодисалар билан боғлиқ эканлиги ҳақидаги тасаввур ва уни шу асосда тушунтиришга бўлган интилиш Форобийтагина эмас, балки Шарқдами, Европадами ўрта асрнинг барча мутафаккирларига хос бўлганини кўрамиз. Форобийда шу осмон сфераси ва юлдузлар олами инсон психикаси ва у орқали унинг ижтимоий ҳаётига таъсир кўрсатувчи географик муҳитнинг муҳим компоненти сифатида талқин этилади. Лекин Форобий географик муҳитни инсон ижтимоий ҳаётининг ривожланишида, жамоанинг камолот томон тараққиётида ҳал қилувчи фактор, деб тушунмайди. У табиий фактор, географик муҳит билан бирга, халқнинг умумий маданий даражасига, илм-фан, касб-ҳунарни эгаллаш каби масалаларга ҳам катта эътибор беради.

Географик муҳит ва маданий ривожланиш имкониятларини амалга оширишни Форобий маълум ижтимоий ташкилот — шаҳар ташкилоти билан боғлайди. Маданий равнақнинг ўзи ҳам шаҳар жамоаси, яъни давлатнинг бирлаштирувчи вазифаси туфайли юзага келади.

Кишиларни қандай мақсадлар атрофига уюштирганига қараб Форобий шаҳар-давлатларни икки қарама-қарши туркумга бўлади: «Ўз аҳолисини бахтга-саодатга етакловчи, бутун фаолият ва вазифаларни ана шу мақсадга йўналтирувчи шаҳарлар — яхши, фозил, олижаноб шаҳарлардир; ўз фаолиятини нотўғри йўлдан олиб боровчи, ёмон мақсадни амалга оширишни кўзловчи шаҳар — жоҳил, ёмон шаҳардир.

Форобий шундай деб ёзади:

«Ҳақиқий бахтга эришиш учун зарур бўлган ишларда ўзаро ёрдамни мақсад қилиб олган кишилар бирлашмаси мавжуд бўлган шаҳар — фазилатли, идеал шаҳардир; бахтга эришиш учун кишилар бир-бирларига ёрдам берувчи жамоа — фазилатли, идеал жамоадир.

Бахтга эришиш учун барча шаҳарларда ўзаро ёрдам берувчи халқ — фазилатли, етук халқдир. Шу тартибда барча халқлар бахтга эришиш учун бир-бирларига ёрдам берсалар, бутун ер юзи фазилатли, етук бўлади».

Форобий феодализм шароитида барча давлатларнинг ўзаро ёрдамлари, дўстлиги, халқларнинг тинч-осойишта ва маъмуричиликда яшаши, бахт-саодати ҳақида орзу қилишигина мумкин эди, холос. Унинг бу фикрлари ҳаёлий бўлишига қарамай, ниҳоятда ижобий, феодал урушлар, талон-торождарни қораловчи қатъий ҳукм эди. Форобийнинг бу фикрлари ҳозир ҳам ўз аҳамиятини йўқотгани йўқ. Ер юзидаги халқлар ўртасида дўстликни мустаҳкамлаш масаласи катта аҳамият касб этган ҳозирги шароитда бу фикрлар янада диққатга сазовордир.

Шаҳар-давлатларни бир-бирига зид икки турга — мутлақ яхши ва мутлақ ёмонга ажратиш, албатта, мавҳум ва сунъийдир. Лекин у Форобий кузатган реал воқеликдаги фактлар билан унинг орзулари ўртасидаги зиддиятни ва фозил шаҳар ҳақидаги фикрлари ниҳоятда мавҳум, ҳаёлий эканлигини кўрсатиб туради. Шунинг ҳам қайд қилиш лозимки, у ўзининг «Фозил шаҳар аҳолиларининг фикрлари ҳақида китоб»ида жоҳил шаҳарларнинг ўзини ҳам бир неча турларга ажратади. Улар ёмонлик, ахлоқсизлик принципига асосланганига қараб фарқ қилади: босқинчиликка асосланган шаҳар, зулм, эзишга асосланган шаҳар, кайф-сафо ва бойлик тўплашни мақсад қилиб олган шаҳар; умуман тартибни инкор этувчи шаҳар ва жоҳил шаҳар. Бу тасвир Форобийнинг ўз даври — феодал давлат тартиблари, ижтимоий муносабатлари ҳақидаги кузатишлари, тажрибаси ниҳоятда бой эканлигидан далолат беради. Бу жоҳил шаҳар турларида феодал

давлат тузумининг ижтимоий-сиёсий кирдикорлари, нуқсон ва ёмон томонлари мавҳумлаштирилган, назарий жиҳатдан яхлит-яхлит қилиб умумлаштирилган ҳолда намоён бўлади.

Форобий фозил шаҳар-давлатни кишининг соғлом организмга ўхшатади. Инсон танининг саломатлигини сақлаш, унинг нормал фаолиятини давом эттириш учун унинг аъзолари доимо бир-бирларига боғлиқ ҳолда ўзаро ёрдам бериб туради. Фозил шаҳарда ҳам худди шундай: унинг аъзолари ўзларининг турли касб-ҳунарлари, билимлари, иш фаолиятлари билан бир-бирларининг эҳтиёжларини қондириб, ўзаро ёрдам бериб турдилар.

Фозил шаҳар-давлатга фозил ва ҳурматга сазовор раис раҳбарлик қилади ва шаҳар аҳолисини бахт-саодатга олиб боришни ўз мақсади деб билади. Фозил шаҳар-давлат ва фозил халқларни таърифлар экан, Форобий хусусан илм-фан ва касб-ҳунарга катта эътибор беради ва бахт-саодатга эришувни улар билан узвий равишда боғлайди.

Ижтимоий ҳаётнинг, инсон фаолиятининг муҳим фактори сифатида Форобий касб-ҳунарга, ҳунар санъатига, яъни ижтимоий фойдали меҳнатга катта эътибор беради. Кишиларнинг кенг маънодаги фойдали меҳнат фаолиятисиз инсон жамоасини, давлатни тасаввур этмайди у. Шу билан бирга, Форобий бахт-саодатга интилишга, яъни ахлоқий факторга, аниқроғи — маънавий факторга энг муҳим ўрин беради.

Форобий фозил шаҳарлардаги турли касб-ҳунарлар устида тўхтаб, уларни, чунончи: деҳқончилик, балиқчилик, боғдорчилик, чорвачилик, тикувчилик, тўқувчилик, косиблик, қурувчилик, табиблик, каллиграфия, ҳуқуқшунослик, рақс, нотиклик каби санъатларни бирма-бир санаб ўтади.

Феодал жамияти синфий структурасининг мураккаблиги ҳам Форобий асарларида ўзининг умумлашган шаклдаги ифодасини топган. Хусусан, у бошқарувчилар ва бўйсунувчилар ёки кимнинг кимга хизмат қилишига қараб шаҳар аҳолисини бир неча даражаларга ажратиб чиқади.

Форобий қулчиликни ва у билан боғлиқ бўлган барча инсоний ҳуқуқларни инкор этишни қоралайди. Ўз бойлигини, фаровонлигини бошқа халқларни босиб олиб, улардан қуллар сифатида фойдаланишга асосланган давлатни адолатсиз, жоҳил, босқинчи давлат деб кўрсатади.

Форобий даврида ва, умуман, феодал тузуми шароитида қулардан кенг фойдаланиларди. Улар турли қурилиш, касб-ҳунар

ишларида, саройда, феодал-бой хўжаликларида ишлатилган. Урушларда босиб олинган ва бўйсундирилган халқлар қул қилинар, бозорларда сотилар эди. Форобий қулчиликни қоралаб, қулларнинг инсоний фазилатларини ҳимоя қилди. Бироқ Форобий бўйсундириш ва бўйсунуш принципини, бойлик ва камбағалликни табиий бир ҳол деб билди. У бой бўлишни шаҳар раисининг зарурий фазилати деб атайди, бойлик наслдан-наслага ўтишини ёқлайди. Бу эса Форобийнинг фозил жамоа ҳақидаги орзуси мавжуд феодал тартибларига асосланганини, улар доирасидан қутула олмаганини кўрсатади. Шу билан бирга, у шаҳар бошлигининг табияти, унинг фазилатларини тасвирлар экан, аввало бошлиқнинг ақли, билими, интеллектуал ва ахлоқий хислатларини биринчи ўринга қўяди, сўнгра унинг бойлиги, наслнасабига эътибор беради. Бу эса Форобийнинг феодал ҳуқуқий принципларни инкор этганлигини, уларга умуминсоний талаблар нуқтан назаридан ёндашганини кўрсатади.

Форобий фозил давлатда аҳолини моддий даражаларигагина қараб эмас, балки касб-ҳунарлари, меҳнатларининг аҳамиятига қараб ҳам ажратади, хусусан уларнинг табиий қобилият ва имкониятларига, ақлий фазилатларига, ҳаёт тажрибаларига катта эътибор беради.



Форобий шаҳар-давлат устида мулоҳаза юритар экан, унинг вазифалари, бошқариш йўллари, воситалари устида муфассал тўхтаб ўтади. У давлат функциясини иккига — ташқи ва ички функцияга бўлади. Ташқи функцияси шаҳар-давлат аҳолисини ташқи ҳуруж, душманлардан ҳимоя қилишдан иборат. Форобийча, жоҳил шаҳар аҳолиси доим уруш билан кун кечирази, бошқаларга ҳужум қилиб, уларни талон-торож қилади, бойликларини зўрлик билан тортиб олади, ўзларини асир қилиш, қулга айлантириш билан шуғулланади. Унингча, фозил шаҳар аҳолиси ўз маданиятининг равнақи билан шуғулланиб, зарурият бўлса ўз мустақиллигини, бойликларини сақлаш учунгина уруш олиб бориши мумкин, ўзаро қиргин, тўхтовсиз уруш ва шу асосда ҳаёт кечириш—ваҳший ҳайвонлар оламига хосдир, шу принципни тарғиб қилганлар инсонликни ҳақорат қилган бўлади. «Одамларга нисбатан,— деб таъкидлайди Форобий,— уларни бирлашти-

риб турувчи ибтидо — инсонийликдир. Шу туфайли одамлар одамзод туркумига оид бўлганлиги учун ҳам ўзаро тинчликда яшашмоқлари лозим».

Форобий уруш сиёсатини қоралайди, халқ ва давлатни оёқ-йишта яшашга, фаровон ҳаётга, ўзаро ҳурматга рағбатлантиради.

Давлатнинг ички функцияси — аҳолининг бахт-саодатга эришуви учун зарур бўлган вазифаларни амалга оширишдан иборат. Бу вазифалар шулардан иборат: адолат ўрнатиш, халққа маърифат бериш, илм-фан ўргатиш, уни интеллектуал ва ахлоқий жиҳатдан тарбиялаш, халқ орасида яхши одатларни тарқатиш кабилардир. Бошқа барча масалалар, шу жумладан иқтисодий ва сиёсий масалалар ана шу асосий мақсадга — бахт-саодатни қўлга киритишга қаратилган, улар маънавий раўнаққа бўйсунди. Иқтисодий масалалар билан чегараланиб қолган, сиёсат олиб боришни бирдан-бир вазифа қилиб олган давлатни Форобий етук бўлмаган давлатлар қаторига қўшади.

Форобий ўз асарларида давлатни бошқариш масалаларига ҳам эътибор берди, лекин бу масалаларни у асосий мақсадни амалга ошириш — халқни бахт-саодатли қилиш нуқтаи назаридан ёритди, ана шу мақсадга бўйсундирди. Хусусан давлатни бошқариш формалари ҳақидаги фикрлар — Форобийнинг юридик қарашларини ўрганишда муҳим аҳамиятга эга. Давлатни бошқариш формалари турлича бўлиши мумкин. Бу турлича бўлиш, хилма-хиллик асосий мақсадни — бахт-саодатни амалга оширишнинг талаблари билан белгиланади.

Давлатни бошқариш раҳбарлик санъатини ташкил этувчи турли олижаноб хислатларнинг мавжудлигини талаб этади. Бу турли ақлий, ахлоқий ва жисмоний фазилатларнинг мажмуасини назарда тутати. Хусусан раис ёки бошқарувчи ана шу фазилатларни ўзида мужассамлаштирган бўлиши зарур. Бу фазилатлар — соғлом, жасур ва ботир, ақлли ва маърифатпарвар, тинчликсевар, адолатпарвар бўлиш, давлатни бошқариш, кишилар билан муносабат санъатини чуқур билиш ва бу билимни амалда усталик билан татбиқ эта олиш кабилардир. «Фозил шаҳар аҳолиларининг фикрлари ҳақида китоб»да давлатни бошқариш учун зарур бўлган ўн икки фазилат бирма-бир санаб ўтилади. Ана шу фазилатлар мужассамлашишига қараб давлатни бир шахс ёки кўпчилик идора этиши мумкин. Ўн икки фазилат бир шахсда мужассамланар экан, у — давлат бошлиғи бўлишга энг лойиқ одамдир. Лекин бу каби етук ва мукаммал шахслар

жуда кам учрайди. Шунинг учун Форобий давлатни шу фазилатдан турлиларини ўзида мужассамлаштирган шахслар биргалашиб давлатни идора этишлари мумкин, дейди. Биргалашиб идора этиш ниҳоятда зарур бўлганидан, бошқа имконият қолмаганидан амалга оширилиши лозим.

Форобийнинг давлатни бошқариш формалари ҳақидаги мулоҳаза, фикрлари маълум жиҳатдан ўз даври тажрибасини умумлаштириш, уни ўзида акс эттириш асосида олға сурилгандир. Бу — кучли, етук шахс ҳақидаги орзудир. Ҳар томонлама етук давлат бошлиғи Уйғониш даври (кичик доира учун бўлса-да) маданият ва маърифатга хомийлик қилган, ўқимишли, ўз саройида олим, шоир, санъаткорларни тўплаб, илм-санъатни, феодал маданиятини ривожлантиришга уринган феодал, князь, рицарь образини қисман эслатади. Тарихда маълум бўлган Маъмун, Сайфутдавла, Исмоил Сомоний, Улуғбек, Бобир, Акбар кабилар ўз ҳокимиятларини эксплуатация, феодал курашлари асосига қурган бўлсалар-да, ўзларининг илм-маданиятга эътиборлари билан маълум жиҳатдан бундай образга яқинлашишга интиланлар дейиш мумкин.

Давлат бошлиғининг энг зарур фазилатларидан бири сифатида адолатни севиш, адолат ўрганишга интилиш алоҳида қайд қилинади. «Давлат-шаҳар бошлиғи,—деб таъкидлайди Форобий,—ҳақиқатни сеувчи ва унинг учун курашувчи, ёлгоннинг ашаддий душмани, бойликка жирканиб қаровчи, табиати билан адолатни сеувчи ва унинг учун курашувчи, адолатсизлик ва зулмга нафрат билан қаровчи... ботир, жасур ва қўрқмас ҳамда қатъий бўлиши зарур». Бу ерда адолат тушунчаси ўрта аср имкониятлари нуқтан назаридан талқин этилади. Феодал анархияси, давлатни бошқаришда тўла субъективизм ҳукмрон бўлган шаронгда Форобийнинг бу талаби, шубҳасиз, прогрессив эди. Давлат бошлиғининг етакчи хислати деб Форобий доноликни олади ва уни энг олдинги, асосий ўринга қўяди. «Агарда,— дейди у,— раҳбарлик қилишда барча бошқа фазилатлар бўлган тақдирда ҳам донолик бўлмаса фозил шаҳар давлатсиз қолади, шаҳар бошлиғи эса раис бўла олмайди ва шаҳарнинг ўзи инқирозга йўл тутади».

Форобий давлатни бошқаришнинг етакчи мезони қилиб доноликни, ўрта аср термини билан айтганда, назарий ва амалий ақлнинг етуклиги ва бирлигини назарда тутди. У ўрта асрда ҳалифаликдаги давлат бошқариш ишларида ҳукмрон бўлган тартиб ва анъаналарга қарши чиқди, уларни инкор этди. Бу тартиб

ва анъаналарга кўра, давлат бошлиғи, раисликнинг асосий мезони пайғамбар авлоди, ҳалифа, шоҳ, ҳукмдор уруғидан бўлиши, янги диний-биологик белги эди.

Демак, Форобийча, юқорида кўрсатилган фазилатларга эга бўлган ва, биринчи навбатда, адолатпарварлик, донолик хислатларини ўзида мужассамлаштирган, камолотга етказолган шахс давлатга бошлиқ бўла олади. Форобий давлатни қатор фазилатларни бирлаштирувчи кучли, ҳар томонлама етук шахс ёки шахслар мажмуи ёрдамида бошқариш формасини асосий бошқариш усули, деб билади. Буни ҳозирги тушунчамизга кўчирсак, феодал монархиясига тўғри келади. Аммо бу монархия халқни эзиш, хароб қилиш, боққинчилик, талон-торожга эмас, балки унинг маънавий эркинлигини амалга оширишга, бахт-саодатли қилишга қаратилгандир. Демак, Форобий бизга тарихдан маълум бўлган, ўрта асрда кенг тарқалган, ҳозир ҳам ер юзининг айрим қисмларида учраб турувчи монархиядан ўзининг гуманистик тенденцияси устунлиги, илм-маърифат, маънавий ҳаётни юксакликка кўтаришни мақсад қилиб олиши билан фарқ қилади.

Форобий асарларида демократик бошқариш формалари ва халқ ҳукумати тўғрисида айрим фикрлар учрайди.

Лекин Форобий демократик бошқарув формасини етук бошқарув формаси, бундай бошқарувга асосланган шаҳарларни эса етук фозил шаҳар деб билмайди, балки уларни жоҳил, ёмонликни тарғиб қилувчи шаҳарлардан фарқ қилиб, фозил шаҳарга эришув йўлидаги муҳим босқич, деб тушунади. Бир томондан, Форобий бундай шаҳарлардаги озодлик, тенг ҳуқуқлиликини таъриқлайди, унга зўр хайрихоҳлик билан қарайди; иккинчи томондан, шаҳар аҳолиснинг бахт-саодатга эришуви маълум принципларга амал қилиб турувчи, халқни доимо олға ундаб турувчи етук бошлиқсиз мумкин эмас, деб билади.

Форобий ўзининг «Жисм шакллари ва акциденцияларининг ибтидоси» бошлангич рисоласида юқори маданиятли шаҳарларни разил хулқ-одатлар, ахлоқий иллатлар, ўзаро ишончсизлик, ҳурматсизлик, душманлик, тарқоқлик ҳукмрон бўлган шаҳарларга қарама-қарши қўяди.

Юқори маданиятли шаҳарларда, Форобий таъбирича, ҳар ким ўз истаган касб-ҳунарига эга бўла олади, ҳамма учун тўла эркинлик ва тенг ҳуқуқлилики ҳукмрон бўлади. Бундай жамоаларда энг олий ахлоқий фазилатлар, энг яхши хулқ-одатлар мавжуд бўлиб, аҳоли ўз ичидан ўзи бошлиқ сайлайди. Бу бошлиқ мутлақ ҳукмрон бўлиш ҳуқуқига эга бўлмайди. Давлат бошлиғига энг

олий фазилатли кишиларгина сайланади. Бу бошлиқ аҳолини ташқи душмандан ҳимоя қилиш, ҳамманинг манфаатини кўзлаш, улар учун тўла эркинликни сақлаш йўлида хизмат қилади, кучини аямайди, кўпчилик манфаатини ўз шахсий манфаатидан юқори қўяди.

Форобий асарларида демократик бошқарув формаси ниҳоятда кам ёритилгандир. Шу сабабли унинг демократияни қандай тушунганлиги ҳақида тўла ва аниқ бир фикр айтиш қийин.

Шуни назарда тутиш лозимки, Форобий давлатни бошқарув формаларига маълум бир восита, усул деб қарайди. Асосий мақсад — халқни ахлоқий, маърифатли, илмли қилиш, бахт-саодатга олиб боришдир. Бошқарув формаларидан қайси бири шу вазифани тўла амалга оширишга хизмат қилса, ўшандан фойдаланиш мақсадга мувофиқдир.

Яна шуни бир қарра таъкидлаш лозимки, Форобий даврида қаттиқ эксплуатацияга, жабр, зулм, тўхтовсиз урушга, босқинчиликка асосланган феодал-монархия тузуми давлатни бошқаришнинг энг типик ва кенг тарқалган формаси эди. Шу сабабли Форобийнинг давлатни маърифатли, адолатли, тенглик учун курашувчи, илмли-фозил, халқ манфаатини кўзлаган доно бошлиқ, раис бошқариши ҳақидаги фикрлари бу даврда орзу, хаёл эди, холос.



Уйғониш даврининг маънавий маданиятида (бадий адабиёт, таълим-тарбия, фалсафа, тарих, санъат соҳасида) инсон ахлоқи, хулқ-одоби масалалари энг муҳим масала сифатида олдинга сурилди. Чунки инсонни ташқи муҳитдан, тирик жонворлардан фарқ қилдириб турувчи хислат — ақл билан бир қаторда унинг ахлоқидир. Шунинг учун ахлоқ ҳақида фикр юритиш инсонни, инсонийликни ўрганиш, инсоншуносликдан иборат эди. Шунинг учун бу даврдаги гуманистик дунёқараш системасида ахлоқшунослик етакчи ўринлардан бирини эгаллар эди. Уйғониш даврининг мутафаккирлари, шоирлари ўз ижодларида ахлоқ, ахлоқийликка, унинг ҳаётнинг турли соҳаларидаги кўринишларига жуда катта эътибор бердилар. Шуниси характерлики, ахлоқ ақл билан узвий боғлиқ ҳолда, доно ахлоқ, тафаккурга асосланган ахлоқ сифатида талқин этилди ва хулқ-одат, амалий ахлоқ ҳақидаги рационалистик таълимот вужудга келди. Бунини ўша давр гуманизмининг ўзига хос хусусиятларидан дейиш мумкин. Биз

бундай рационалистик таълимотнинг асосий томонлари Фوروبий ижодида дастлаб намоён бўлганини кўрдик.

Фозил шаҳар, ундаги умумий маданий раvнақ муносабати билан Фوروبий ахлоқ, хулқ-одоб масалаларига жуда катта эътибор берди.

Хулқ-одоб масалаларини Фوروبий инсоннинг интеллектуал сифатлари — «ақллилиги», «донолиги» билан узвий боғлиқ ҳолда олиб текширди. Шунинг учун у қайд қилган ва таҳлил этган ахлоқий тушунчалар, категориялар кишиларнинг ўзаро муносабатларида мавжуд бўлган хулқ нормаларининг ифодасигина эмас, балки кишиларнинг ўз тарихлари давомида олиб борган ақлий фаолиятларининг ҳам натижалари сифатида талқин эгилади.

Ақлий фаолият инсоннинг табиатидан, ўз моҳиятидан келиб чиққанлиги учун, Фوروبий хулқ нормаларини ҳам инсоннинг кундалик ҳаёт фаолиятидан келтириб чиқарди. Шунинг учун ахлоқ категориялари олло томонидан ёки қандайдир инсондан ташқаридаги кучлар томонидан олдиндан белгилаб қўйилмай, балки кишиларнинг турмушдаги конкрет муносабатларидан келиб чиқади. Улар ўзгариб, ривожланиб туради. Инсоннинг барча қобилият, хислат, фазилатларини Фوروبий икки — табиий, туғма хислатларга ва баҳсий тажриба, ҳаёт практикаси жараёнида қўлга киритилган хислатларга ажратади. Табиий хислатларга, унинг кўрсатишича, турли биологик, жисмоний ва айрим руҳий хислатлар ёки инсоннинг интеллектуал ва жисмоний имкониятларидан келиб чиқувчи қобилиятлар, масалан, инсон организми бирор ишни бошқаришга қобил эканлиги, ҳаракатчанлик, сустлик, яъни ҳозирда темперамент номи билан маълум бўлган нерв системасининг хусусиятларидан келиб чиқувчи хислатлар кирди.

Ҳаёт тажрибасида қўлга киритилган хислатларга илм-фанга, маълум ҳунарга эга бўлиш, ахлоқий нормалар кабилар киради. Инсоннинг илм-фан, ҳунарни эгаллай олиши туғма хислат эмас. Акс ҳолда — дейди Фوروبий, — давлат бошлиқлари ўз даражаларини шахсан олиб борган фаолиятлари, қобилиятлари ёрдамида эмас, балки туғма хислатлари ёрдамидагина қўлга киритган бўлур эдилар.

Ахлоқий сифатлар ва фазилатлар, илмий билим, ҳунар турли санъатлар сингари инсон томонидан шахсий ҳаёт жараёнида, ташқи муҳит таъсирида қўлга киритилади. Бунда, Фوروبий таъкидлашича, ирода катта роль ўйнайди.

Демак, ижтимоий муҳит, жамоадаги муносабатлар ва ирода инсоннинг ахлоқий, маънавий қиёфасининг шаклланишида ҳал қилувчи роль ўйнайди.

Фаробий инсоннинг шаклланишида таълим-тарбияга катта аътибор беради. Таълим бериш — ўқувчига ўқиш, ўрганиш асосида фан, назарий билим беришдир. Тарбия бериш эса ёшларга маълум ҳунарни эгаллаш учун зарур бўлган хулқ нормаларини ва амалий малакаларни ўргатишдир.

Фаробий ўзининг «Бахт-саодатга эришув ҳақида»ги асарида таълим бериш оддийдан мураккабга қараб боришга асосланиши лозимлигини кўрсатади.

Таълим-тарбия бериш бўйича ўз вазифасини бажармовчи ўқитувчи ва давлат бошлиғи ҳурматга сазовор эмас ва у ўз лавозимига тўғри келмайди, деб кўрсатади Фаробий. Узининг «Фалсафадан олдин нимани ўрганиш керак» деган асарида Фаробий шундай дейди: «Бахт-саодатга эришувнинг зарурий шарти — илм-фанни, назарий билимларни эгаллашдир. Назарий билимни эгаллашга киришувдан олдин, — деб кўрсатади Фаробий, — одам ўзини тайёрлаши зарур, ўз хулқини турли табиий ҳирслардан тозалаши керак, унда турли лаззатларга, кайф-сафога эмас, ҳақиқатга бўлган ҳирс қолиши керак. Шу билан бирга, нутқ қувватининг кучини ошира бориши даркорки, бу унинг энг истаган хоҳиши бўлиб қолсин». Бундай фикрни Бирунийда ҳам учратамиз. У ўзининг «Ўтмиш авлодлардан қолган ёдгорликлар» асарининг муқаддимасида ҳақиқатни билиш учун ҳар қандай ўткинчи ҳирслардан, субъектив фикрлардан озод бўлиш зарурлигини кўрсатади.

Илм-фан билан шуғулланиш кишидан юксак маҳорат талаб қилади. Фаробий, ҳақиқий олим бўлиш инсондан ҳар томонлама етук бўлишни, яъни ақлли, билимдон бўлишни, ахлоқий покликни талаб этади, деб кўрсатди.

«Илмни ўрганишга киришмоқчи бўлган одам, — дейди у, — ёш, камтар бўлиши, яхши саломатликка эга бўлиши, одобли ва тарбия кўрган, қатъий, айёрлик ва алдашдан узоқ, турли салбий қилиқлардан ўзини сақлай оладиган, илм аҳилларига ҳурмат билан қарайдиган бўлиши зарур». Фаробий таъкидлаб кўрсатадики, «билим яхши хулқ-одоб билан безатилган бўлиши керак».

Олий ахлоқий фазилатлар деганда Фаробий хатти-ҳаракатларда намоён бўлувчи билимдонлик, донолик ва мулоҳазали, виждонли, камтар бўлиш, кўпчилик мақсадларини ўз шахсий

мақсадидан юқори қўйиш, ҳақиқатга, муҳаббат, маънавий юксаликка интилиш, адолатни севиш кабиларни тушунади, салбий ахлоқий хислатларни: жоҳилик, айёрлик, ёлғончилик, адолатсизлик, золимлик, хасислик, очкўзлик, бойликка интилиш, турли ҳирсларга берилишни қоралайди. Хусусан у халқни алдаб, диний йўлда қурбонлик қилиш, дин талабларига бўйсуниб зарурлигини даъво қилиб, улардан ўз мақсадлари, обрўлари, бойлик орттириш учун фойдаланишга уринувчи руҳонийларни кескин таъқид қилди.

Ахлоқий фазилатлар устида фикр юритар экан, Фوروبий давлат раҳбари олий ахлоқий сифатларга эга бўлиши, ахлоқий идеални ўзида мужассамлаштириши зарурлигини қайд қилади.

Фوروبий адолатсизлик, зўравонликни қораласа-да, уларни келтириб чиқарган сабабларни тушуниб етмайди. У олий ахлоқий идеаллар учун кураш олиб борди, лекин бунинг учун ижтимоий ҳаётни ўзгартириш, иқтисодий асос яратиш зарурлигини тушунмади.

Айрим ахлоқий категорияларга берилган таъриф ҳам Фوروبий ахлоқнинг социал моҳиятини, асосларини тушуниб етмаганлигидан далолат беради. Масалан «яхшилик» ва «ёмонлик» тушунчаларига у «Фалсафий саволлар ва жавоблар» рисоласида шундай таъриф беради:

«Кўзда тутилган мақсадни қўлга киритишга ёрдам берувчи қобилият ва ихтиёрий ҳаракатлар яхшилиқдир ва, аксинча, кўзда тутилган мақсадни қўлга киритишга ҳалақит берувчи қобилият, куч ва ҳаракатлар ёмонлиқдир». Ўзининг «Жамоа сиёсати» асарида ёзади: «нимаки бахтни қўлга киритишга хизмат қилса,— яхшилиқдир, нимаки бахтга эришишга ҳалақит берса, мутлақ ёмонлиқдир».

Фوروبийнинг «бахт» тушунчасига берган таърифи ҳам диққатга сазовордир. Унингча, бахт — бу «мутлақ яхшилиқ».

«Бахт-саодатга эришув ҳақида» рисоласида Фوروبий: ҳақиқий бахт мавжуд нарсалар тўғрисидаги, уларнинг келиб чиқиш сабаби ҳақидаги ва, ниҳоят, сўнгги бошланғич сабаб — биринчи сабаб ҳақидаги билимни эгаллаш орқали қўлга киритилади; ҳар қандай ёмонлик йўқотилганда, инсон руҳи ва ақли дунёвий фаол ақл билан қўшилганда, ҳақиқий бахт қўлга киритилиши мумкин; инсон тани ўлади, парчаланаяди, лекин у қўлга киритган бахт, маънавий ҳодиса сифатида йўқ бўлмайди, балки умумий дунёвий ақлга қўшилиб кетади; бахтга эришган инсон руҳлари, танлари парчаланиб кетгандан кейин, бир-бирлари билан қўшилиб

кетади, бу эса яхшиликнинг кўпайиб боришини билдиради; тўп-ланиб борган бу яхшилик сўнгги авлодлар учун хизмат қилади; ҳар бир авлод ўзидан кейин яхшилик қолдириб, сўнгги авлод-ларнинг ҳаётини енгиллаштириб боради, деб кўрсатади.

Бу мулоҳазаларни мистик қобикдан озод қилиб, «рационал мағизи» ҳақида фикр юритадиган бўлсак, шуни айтиш мумкин-ки, бахт — фан ва ақл ёрдамида шундай маънавий маданият даражасига кўтарилишдан иборатки, у айрим кишилар ёки авлодлар ўлиmidан кейин ҳам инсоният учун хизмат қилади.

Форобийнинг «руҳларнинг қўшилуви», «умумий бахт» ҳақидаги фикрлари мистик шаклда инсоният маънавий бойликла-ри узлуксиз тўплаиб, ривожланиб бориши, маънавий мерос бир авлоддан иккинчи авлодга янада бойинган ҳолда ўтиб бориши ҳақидаги фикрни ифодалайди.

Форобийнинг бахт ҳақидаги фикрлари, — унинг ақл ҳақидаги таълимоти билан узвий боғлиқдир. Инсон якка шахс, индивид сифатида абадий эмас, лекин унинг ақлий фаолиятининг етук ютуқлари маънавий бойликларнинг умумий хазинасига қўши-либ, мангу бўлиб қолади, унинг ўз шахсий ҳаётида қўлга кирит-ган энг яхши ақлий ва ахлоқий хислатлари, идеаллари сўнгги авлодлар ва уларнинг бахт-саодатга эришуви учун хизмат қила-ди. Ҳар бир кишидан қолган яхшилик, бахт — унинг умумий бахтга, яъни умуминсоний маънавий маданиятга қўшган ҳисса-сидир. Инсон, инсоният — ўз яхшиликлари билан мангудир.

Форобийнинг фаол, самовий ақл, руҳ, умумий бахт ҳақидаги таълимотларининг «рационал мағизи», моҳияти, маъноси ана шундан иборат.

Унинг «умумсамовий бахт» ҳақидаги фикри — ислом руҳ-онийларининг жаннат, дўзах ва «нариги дунё» ҳақидаги таъли-мотига бутунлай зиддир. Чунки Форобий дўзах ва жаннат ҳа-қидаги диний фикрларни «уйдирма», «бир гуруҳнинг иккинчи гуруҳни алдаш, авраш учун келтириб чиқарган айёрлиги», деб баҳолайди.

Форобий инсоннинг ўлиmidан кейин тирилиши ҳақидаги ди-ний афсонани рад этади. Унингча, ҳар бир инсон ўз бахти-га яшаб турган реал ҳаётида эришуви мумкин, ўз мангули-гини, яъни яхшиликларини шу мавжуд ҳаёт туфайли таъмин-лайди.

Форобийнинг умумий бахт ҳақидаги фикрлари мистик қо-биққа эга бўлса-да, сўнгги мутафаккирлар учун материалистик ва атеистик фикрларнинг манбаи бўлиб хизмат қилди. Реакцион

рухонийлар, ислом назариётчилари Форобийнинг бахт ҳақидаги фикрларини бидъат деб эълон қилдилар ва унга қарши кескин кураш олиб бордилар.

Исломнинг устуни ҳисобланган Ғаззолий ўзининг «Кимёи саодат» асарида илғор мутафаккирлар ва, биринчи навбатда, Форобийнинг бахт ҳақидаги, хусусан унинг ҳақиқий бахтга ерда, илм-фан ёрдамида эришиш мумкин деган фикрига кескин қарши чиқади.

Форобийнинг ахлоқ, инсоннинг мавжуд ҳаётда бахт-саодатга эришуви ҳақидаги фикрлари исломнинг тақдир ҳақидаги ақида-сига ҳам зиддир. Инсон, Форобий таълимотича, ўз ҳаракатларида, фаолиятида эркиндир, унинг бахт-саодати, ютуқ ва камчиликлари азалдан ҳеч ким томонидан белгилаб қўйилмаган, буларнинг ҳаммаси реал ҳаётда қўлга киритилади; кишилар туғилишда — тенгдир, лекин ташқи муҳит, таълим-тарбия ва бошқалар таъсирида уларнинг бирлари яхшилик йўлидан, бошқалари эса ёмонлик йўлидан кетадилар; кимки истаса бахт-саодатга эриша олади, — бу инсоннинг ўзига, тарбиячисига, давлат бошлиғига боғлиқдир; ўқитувчи ва давлат бошлиғи ўз ўқувчиси, аҳолисида бахт-саодатга элтувчи сифатларни тарбиялаши мумкин.

«Ихсо ал улум» асарининг сўнгги қисмида Форобий мутакаллимларни танқид қилиб, инсоннинг хулқи, ахлоқи, ўй-фикрлари олдиндан белгиланмаган, ўзгармас, қотиб қолган эмас, балки уларни билиш, ўрганиш ва керак бўлса таъсир, таълим-тарбия ёрдамида ўзгартириш мумкин, деб кўрсатади.

Форобийнинг ирода эркинлиги, бахт-саодатга эришувда илм-фаннинг роли ҳақидаги фикрлари сўнгги илғор ахлоқий таълимотларнинг ривожини учун катта таъсир кўрсатди, ижтимоий ҳодисаларни талқин этишда ҳур фикрлиликка кенг йўл очиб берди. Форобийнинг «фозил шаҳар», «маърифатли, адолатли раҳбар», «умумий бахт-саодат» ҳақидаги фикрлари феодал тузуми шароитида мавҳум хаёлдан, утопиядан иборат эди. У бахт-саодатга, идеал жамоага эришувнинг асосий сабаби — фан, маданиятни эгаллашда, яъни маънавий факторларда, деб билди. Бу, албатта, идеализмдир. Лекин бу идеализм идеал жамоа, бахт-саодат «нариги дунё»да, жаннатда деб билувчи, бу билан инсонни реал ҳаёт «ташвишларидан», фаолиятдан, курашдан четга бурувчи мистик-диний таълимотдан, Қуръон ақидаларидан фарқ қилар эди. Биз бу ерда В. И. Лениннинг Платон идеализми билан Аристотель идеализмини солиштириб, Аристотель идеализми

ҳаётга, материализмга яқинроқ деган баҳосини эслатиб ўтамин, бу баҳони Форобий идеализмга ҳам татбиқ этишимиз мумкин. Форобий ижтимоий ҳаёт, ахлоқ, маънавий равнақ асосига «олло хоҳиши», Қуръон ақидаларини эмас, балки маърифат, илм-фанни қўяди. Унинг «идеал жамоа»си, «умумий бахт-саодати» қанчалик абстракт, мавҳум бўлмасин, у шу реал ҳаёт, унинг шарт-шароитлари билан боғлиқлигини, улардан келиб чиқишини назарда тутар эди. Бу эса инсонни актив ҳаракатга, меҳнатга ундар эди. Форобий жамият ҳаётидаги олло активлигини инсон активлиги билан алмаштирди, «нариги дунё»даги жаннатни реал дунёга кўчирди ва жаннатда ваъда этилувчи «бахтли ҳаёт»ни реал оламда қўлга киритиш мумкинлигини кўрсатди; «олло хоҳиши»ни ерга кўчириб, уни инсон иродаси билан, унинг ҳамма нарсаса «қодирлиги» билан алмаштирди. Бу билан Форобий ўрта аср ижтимоий-сиёсий, ахлоқий таълимотлари ривожда бутунлай янги оқимга асос солди. Илғор ижтимоий-сиёсий фикрлар тараққиёти ана шу йўлдан, йўналишдан борди. Форобийнинг бу таълимоти Шарқ Уйғониш даври гуманизмининг энг асосий принципларидан бирини ташкил этди, унинг мазмуни, мундарижасини белгилаб берди. Бу принцип, мундарижа кейинроқ Низомий, Саъдий, Навоий асарларида, ранг-баранг бўёқларга, жилоларга эга бўлди, ривожлантирилди.

Ислом руҳонийлари, диний назариётчилар ҳур фикрлиликка, атеистик қарашларга манба бўлувчи бундай таълимотга, оқим, йўл, йўналишга қарши кураш олиб бордилар.

Форобийнинг ижтимоий-сиёсий, ахлоқий таълимотида Шарқ Уйғониш даври ижтимоий тафаккурининг илғор тенденцияси, ютуқлари ўзининг ёрқин ифодасини, назарий мужассамини топди.





арқ Уйғониш даври маданиятининг
Форобийдан сўнгги энг йирик ар-
бобларидан бири жаҳон маданияти

тарихида муҳим роль ўйнаган, философ, медик, астроном, табиат-
шунос, математик, музикашунос, ҳуқуқшунос, ахлоқшунос, ёзув-
чи ва шоир, бухоролик олим Абу Али ибн Синодир. Европада
Авиценна номи билан машҳур бўлиб, унинг номи Уйғониш даври-
да устоз олим сифатида зўр ҳурмат ва обрў билан тилга олинади.
Ибн Сино ўз асарлари билан ўрта аср шаронтида Ўрта Осиё
халқлари маданиятини дунё маданиятининг олдинги қаторига
олиб чиққан буюк мутафаккирлардан бири бўлди. Унинг ижоди
Уйғониш даврининг энг ёрқин саҳифаларидан бирини ташкил
этади. Фалсафада, дунёқараш принципларини ишлаб чиқишда
Ибн Сино Форобий фикрларини ривожлантирди, у Форобийга
нисбатан табиат илмларига яқин турди, бевосита уларнинг
айрим соҳалари билан изчил шуғулланди ва бу илмларнинг на-
тижалари билан фалсафани бойитди.

Шарқнинг кўпгина чет эл тарихи манбаларида, сўнгги йил-
ларда нашр этилган тадқиқот асарларида Форобий ва Ибн Сино
маънавий эътиқодлари, дунёқарашлари, мақсадлари жиҳатидан
бир-бирига жуда яқин, бир фалсафий мактабнинг икки йирик
вакили, икки устуни сифатида тилга олинади. Дарҳақиқат, ўрта
осиёлик бу икки машҳур олим замонасининг энг йирик ва машҳур
мутафаккирлари бўлишлари билан бирга, ғоявий жиҳатдан бир
позицияда турдилар, бир-бирларини тўлдирдилар, давом эттир-
дилар. Форобий умумий илғор фалсафий принципларни ишлаб

чиқишда асосчи ва етакчи бўлса, Ибн Сино уларни тартибга солиб, системалаштириб, кенг татбиқ этиш, табиат фалсафасини олий даражада ривожлантириш ва улар асосида энциклопедик илмга равнақ беришда буюк хизмат кўрсатди. Форобий «Муаллими соний» бўлса, Ибн Сино «Шайхур раис» олимлар бошлиғи, «Табиблар подшоши» деб ном қозонди. Шунинг учун биз Ибн Сино ва унинг илмий мероси устида қисқача тўхталиб ўтишни лозим топдик.



Ибн Сино фалсафани қадимги грек мутафаккирлари ва Форобий асарларидан ўқиб ўрганганини ўз таржимаи ҳолида қайд қилади. Форобийдан фарқли ўлароқ, Ибн Сино биографияси фанга анчагина мукаммал ҳолда маълумдир. Чунки унинг ўз қўли билан ёзган ва шогирди Журжоний давом эттириб тўлдирган таржимаи ҳоли бизга етиб келган.

Ибн Сино Бухоро шаҳри яқинидаги Афшана қишлоғида 370 хижрий йилнинг сафар ойида, яъни 980 йил августида амалдор оиласида туғилди. 986 йилда унинг оиласи Бухоро шаҳрига кўчиб келди, шу йиллардан бошлаб бошланғич маълумот олишга ва илм фанни ўрганишга киришди. Ибн Синонинг ёшлиғи ва йигитлик чоғлари сомонийлар ҳукмронлигининг сўнгги йилларига, хусусан Нух II Ибн Мансур Сомоний (976—997 йилларда ҳукмронлик қилган) ҳукмронлиғи даврига тўғри келади. Сомонийлар давлати Ўрта Осиё халқларининг араб халифалигига қарши Абу Муслим, Хориж ибн Сурайж, Муқанна кабилар бошчилигида узоқ йиллар давомида олиб борган ҳаракатлари натижасида вужудга келган биринчи маҳаллий феодал давлати эди. Ташқи босқинчилардан озод бўлиш ва араб халифалиги зулмидан қутулишнинг натижаси сифатида ташкил топган бу маҳаллий феодал давлат шароитида, унинг ҳукмронлиғи узоқ давом этмаган бўлса-да, қисман илм-фан, адабиёт, поэзия нисбатан ривож топди. Узоқ маданий традицияларга эга бўлган ва бу даврга келиб сомонийлар давлатининг маъмурий-сиёсий марказига айланган Бухоро бутун Мовароуннаҳр ва, умуман, Ўрта ва Яқин Шарқда маданий ўчоқларидан бирига айланган эди. Бу шаҳарда табобат, фалсафа, логика, поэзия, ҳуқуқшунослик, филология, каллеграфия, тарих билан шуғулланувчи етук олимлар, араб ва форс тилларида ижод қилувчи шоирлар тўпланган бўлиб, сомо-

ний ҳокимлари ўз давлатларининг довриғини ёйиш йўлида илм аҳллариға маълум даражада имконият яратган эдилар.

Ибн Сино истеъдодли, хотираси зўр, зеҳни ўткир бўлганлиғидан, илмларни тездан эгаллай бошлади. 10 ёшидаёқ Ибн Сино Қуръонни бошдан оёқ билар эди, 10—13 ёшларидан Ибн Сино бошланғич математика, логика, қонуншунослик, философия илмлари билан шуғуллана бошлади. Ибн Синонинг дунёвий илмларға қизиқиши ва бунга оилада имконият яратиб берилишининг сабабларидан бири шунда деб билиш мумкинки, унинг отаси Абдулло ортодоксал исломға нисбатан оппозицияда бўлган исмоилийлар мазҳабига мансуб эди. Исмоилийлар таълимоти бу даврда ҳукмрон суннизм мазҳабига нисбатан маълум жиҳатдан дунёвий илмларни ўрганишға хайрихоҳлик билан қарар эди. Бу мазҳабнинг назарий асосларига айрим, қадимги грек фалсафий таълимотлари ҳам таъсир кўрсатган эди. Бундан ташқари, исмоилийлар мазҳаби ибтидоий даврда оппозицион оқим сифатида араб халифалиғи ва унинг идеологияси бўлмиш суннизмға қарши қаратилган халқ ҳаракатларининг ривожланишида прогрессив роль ўйнаган эди. Шунинг учун илғор фикрли кишилар бу мазҳабға хайрихоҳлик билан қарор, айримлари эса исмоилийлар таълимотини тарғиб ҳам қилар эдилар.

Ибн Сино оиласида исмоилийлар таълимотига оид турли суҳбатлар бўлиб турар эди. Бу эса Ибн Сино илмий қизиқиш ва тасаввурларининг шаклланишиға ижобий таъсир кўрсатди. У қадимги юнон илмий асарларини ҳам ўрганди, уларни ҳар томонлама ўзлаштиришға ҳаракат қилди. Ибн Сино ўзининг автобиографиясида шундай ҳикоя қилади:

«Отам балхлик эди. Нух бин Мансур замонида у ердан Бухороға кўчиб келди ва унинг даврида Бухоро атрофидаги Хурмайсан деган қишлоқда ҳукмронлик қилиш ва бошқариш ишлари билан шуғулланди. Бу қишлоқ энг йирик қишлоқлардан саналар эди. Бунинг яқинида Афшана деган бир қишлоқ бор. Отам ўша қишлоқда онамға уйланиб, шунда туриб қолди. Ўша ердан мен туғилдим, кейин укам туғилди. Сўнгра биз Бухороға кўчиб келдик. Мен Қуръон муаллимиға ва адаб муаллимиға топширилдим. (Бу маҳалда) ёшим ўнға тўлган эди. Бу вақтда мен Қуръонни ва адаблардан кўпини эгаллаб олган эдим. Ҳатто (одамлар) менға ажабланарди ҳам.

Отам мисрликлар таълимотига ёндашган бўлиб, исмоилийлардан ҳисобланган. Отам улардан нафс ва ақл ҳақидаги гапларни ва тушунчаларни эшитиб юрарди. Шунингдек, укам ҳам



Ибн Сино

уларнинг гапларини эшитиб борарди. Кўпинча улар бу хусусда ўзаро гаплашиб туришарди. Мен эса уларнинг гапларини эшитиб, нима ҳақда гаплашганларини билиб юрар эдим-у, лекин фикрим қабул қилмас эди. Улар ўз таълимотига мени ҳам даъват қила бошладилар. Улар фалсафа, ҳандаса (геометрия) ва ҳинд ҳисоби ҳақида гаплашар эдилар.

Отам мени ҳинд ҳисобини биладиган бир кўкпурушга юбора бошлади. Мен ундан ҳинд ҳисобини ўрганишга киришдим; ке-

йин Бухорога Абу Абдуллоҳ Нотилий келиб қолди. Уни файласуф деб аташар эди. Ундан менинг таълим олишим умидида отам уни уйимизга жойлаштирди. Унинг келишидан олдин ҳам фикҳ билан шуғулланиб, бу хусусда Исмоил Зоҳидга қатнаб юрар эдим.

Фикҳчиларнинг тортишув йўллари ва эътироз усулларини сўровчиларга, уларнинг одатича жавоб берадиган йўсинда билиб олиб (фикҳни), энг яхши биладиганлардан бўлиб қолган эдим. Кейин Нотилийдан «Исоғучи» (Порфирий асари «Изагоге,— М. Х.) китобини ўргана бошладим. Нотилий менга жинснинг таърифи ҳақида «Жинс нима?» деб сўраганда, «турли навлардан иборат кўп нарсаларга жинс деб айтилади» (деб жавоб бергип) деганда, мен унга шундай таъриф бердимки, ундай гапларни Нотилийнинг ўзи ҳам ҳали эшитмаган эди. У менга жуда ажабланиб қолди. Кейин отамга мени илмдан бошқа нарса билан шуғуллантормасликни уқдирди.

У қайси масалаларни мендан сўрамасин, мен уни ундан кўра дурустроқ тасаввур қилардим. Ниҳоят ундан мантиқнинг юзаки масалаларини ўқидим, лекин унинг нозик томонлари унга номалум эди.

(Мантиққа) оид китобларни ўзимдан-ўзим ўқий бошладим, шарҳларни мутолаа қила бошладим ва, ниҳоят, мантиқ илмини яхши билиб олдим. Шунингдек, Иқлидус (Эвклид) китобининг бошидан беш-олтита шакллари ҳам унинг олдида ўқидим. Ундан кейин Иқлидус китобининг қолган (қисми)ни ўзимча ҳал қилишга киришдим. Кейин «Мажастий»га (Птоломейнинг «Алмагеста» асари,— М. Х.) ўтдим. Унинг муқаддимасини ўқиб бўлиб, ҳандаса (геометрия) шакллариغا етганимдан кейин, Нотилий менга шундай деди:

«Энди уни сен ўзинг ўқиб, ҳал қилишга кириша бер, кейин менга тушунганингни айтасан, мен сенга уларнинг тўғри, ё нотўғрилигини айтиб бераман». У кишининг бундан хабари йўқ эди. Мен бу китобни ҳал қилишга киришдим.

Кейин Нотилий мендан ажралиб, Гурганж томонга жўнаб кетди. Сўнгра «Фусус» (Абу Наср Форобийнинг «Фусус ал ҳикам» асари,— М. Х.) китобини ва табиёт, илоҳиётга бағишланган шарҳларини ўрганиш билан шуғулландим.

Ибн Сино ўзи юқорида кўрсатиб ўтган илмлар билан бир қаторда Хасан ибн Нух ал Камарийдан табиёт илмини ҳар томонлама ўргана бошлади ва аста-секин табиблик практикаси билан ҳам шуғуллана борди. У фалсафа билан машғулотини ҳам

давом эттириб, ўз илмини мукаммаллаштира борди. Ўз биографиясида у фалсафанинг энг мураккаб ва асосий қисми-метафизикани ўрта осийлик машҳур философ Абу Наср Форобий асарини ўқигандан кейингина тушуна олганини қайд қилади:

Форобийнинг «Метафизика мақсадлари» асари Ибн Сино дунёқарашига таъсири тўғрисида унинг таржимаи ҳолидан олинган парчани биз юқорида Форобийнинг шарҳчилик санъати ҳақида тўхтаганимизда келтирган эдик.

Ибн Сино, шундай қилиб, ўзидан олдин ўтган Шарқ мутафаккирларининг асарларини чуқур ўрганиш билан бирга, қадимги грек табиий-илмий ва фалсафий меросини ҳам қунт билан эгаллади, хусусан Аристотель, Эвклид, Птоломей, Гален, Гипократ, Пифагор, Порфирий кабиларни таҳлил қилди.

Ибн Сино 16—17 ёшларидаёқ машҳур табиб бўлиб танилди. У назарий медицинани яхши билиш билан бирга, табиблик билан шуғулланди. Нух ибн Мансурни даволагандан кейин айниқса шуҳрати ошди ва сарой кутубхонаси «Сувон ал ҳикма» (манбаларнинг кўрсатишича, бу замонасининг энг бой кутубхоналаридан бўлиб, турли илмларга онд кўплаб китоблар сақланган. Кейинчалик, Бухорони Ғазнавий босиб олганидан кейин куйдириб юборилган) билан танишиш имконига эга бўлди. Бухоро 999 йилда қорахонийлар томонидан забт этилди ва сомонийлар ҳокимияти инқирозга учради. 1000-йилда Ибн Сино Бухородан чиқиб кетди ва маданият марказларидан ҳисобланган Хоразмга борди. У ерда замонасининг атоқли олимларини бирлаштирган Хоразм ҳокими Али ибн Маъмун саройидаги замонасининг академиясига қабул қилинди. Бу ерда Ибн Сино Бируний, Ибн Мискавейх, Абу Саҳл Масихий, Абул Хайр, Хуммар, Абу Наср Аррак каби замонасининг турли илмлари соҳасидаги олимлари билан яқиндан танишди. Лекин бу даврда кучайиб бораётган Маҳмуд Ғазнавийнинг таъқибидан қочиб, у Хоразмни ҳам ташлаб кетишга, Хуросон ва Эроннинг турли шаҳарларида саргардонлик ва қувғинда юришга мажбур бўлди. Абиверд, Тус, Нишопур шаҳарлари орқали Жўржон шаҳрига келган Ибн Сино ҳоким Қобус саройида машҳур табиб сифатида яхши қабул қилинди, бу ерда шогирди Жўржоний билан танишди. 1019—1021 йилларда Хамадонда вазир аъзам лавозимида хизмат қилди. Бу ерда ҳоким билан келиша олмай, 4 ой қамоқда ҳам ётиб чиқди. 1023 йилда Исфаҳонга қочди ва сўнгги умрини илмий асарлар ёзиш билан ўтказди. Унинг «Китоб ал қонун фиттиб», «Китоб аш шифо», «Китоб ан нажот», «Китоб ул

инсоф» каби машҳур асарлари ва геометрия, астрономия, ўсимлик, ҳайвонот оламига, логикага оид рисоалари, «Хай ибн Яхзон» фалсафий қиссасини шу йиллар давомида ёзиб тугатди. У Исфаҳонда обсерватория қуриш билан ҳам шуғулланди. Умрининг сўнгги йилларида ҳам Ибн Сино феодал урушларининг кучайиб кетганлиги ва унинг ижтимоий-сиёсий ҳаёт марказида бўлганлиги туфайли Исфаҳон, Рей, Хамадон шаҳарлари орасида нотинчликда сарсон бўлиб юришга мажбур бўлди ва 18 июнь 1037 йилда оғир касалликдан сўнг 57 ёшида вафот этди. Улимидан 3 кун олдин барча мол-мулкни камбағалларга тақсимлаб берди, хизматчиларига эркинлик тақдим этди.

Ибн Сино илмий қизиқишлари ва, умуман, дунёқарашининг шаклланишида қадимги Шарқ маданияти, грек илми ва фалсафаси, Ўрта Осиё халқларининг мустақиллик учун олиб борган курашлари муҳим роль ўйнади. Ибн Сино дунёқарашига ўтмиш мутафаккирларидан айниқса Фиробий асарлари катта таъсир кўрсатди.

* *
*

Ибн Сино фаолияти ўрта асрдаги барча илмий масалаларни ўз ичига олади. Уша даврдаги фан тармоқлари ичида бирортаси Ибн Сино диққатидан ташқарида қолгани йўқ деса бўлади. Шу билан бирга, у ўрта асрдаги энг сермахсул олимлардан биридир. Ибн Сино қомусий билимга эга бўлиш билан бирга, зўр зеҳн ва ажойиб истеъдод эгаси ҳам эди. Қайси соҳага қалам урмасин, унда ўз номини қолдира олди. Ибн Сино муталаасининг ўткирлиги, илмда заҳматкашлиги ва ғайрати билан замондошларини ҳайратда қолдирган. Унинг асарларини илмлар тармоғи бўйича тақсимлаганда, ўрта асрда маълум бўлган барча илмларни санаб чиқишга тўғри келади. Ибн Сино асарларининг ҳаммаси 280 дан ошади. Шулардан 40 дан ортиғи медицинага оид, турли табиий фанлар ҳақида, 30 га яқини рисола, 3 рисола музика ҳақида, 185 рисола фалсафа, логика, психология, теология, филология, этика ва ижтимоий-сиёсий масалаларга бағишланган. Лекин бизгача фақат 160 га яқин асари етиб келган, холос. Кўп рисоалари шаҳарма-шаҳар кўчиб юриш, феодал урушлари, сарой тўполонлари, турли фалокатлар туфайли йўқолиб кетган.

Кўпгина манбаларда Ибн Сино аввало табиб-медик сифатида талқин этилади. Ҳолбуки медицина унинг илмий қизиқишлари-

нинг энг муҳимларидан бўлса-да, маълум таркибий қисми ташкил этган. Аввало ва биринчи навбатда у — философдир. Шунинг учун ҳам унинг илмий меросида фалсафий масалалар асосий ўринни эгаллайди, бошқа барча масалалар, жумладан медицина ҳам шу фалсафа нуқтаи назаридан ҳал этилади. Ибн Сино қайси бир конкрет илмий масала устида фикр юритмасин, уни умумий фалсафий нуқтаи назардан баҳолайди, унга умумий билимлар системасининг бири сифатида ёндошади. Ибн Сино мероси мазмун ва ҳажм жиҳатидан турлича рисоаларни ўз ичига олади. Улар орасида кичик ҳажмли рисоалар билан бир қаторда, бир неча томлик катта ҳажмдаги асарлар ҳам учрайди. Ибн Сино асарларининг асосий қисми ўша давр Яқин ва Ўрта Шарқининг илмий тили — араб тилида ёзилган. Лекин форс тилида ёзилганлари ҳам учрайди.

Унинг бизга маълум бўлган энг катта асари «Китоб аш шифо» дир («Даволаш китоби»). Бу 18 томдан иборат бўлиб, уни фалсафий билимлар энциклопедияси деса бўлади. У 4 муҳим ва катта бўлимни — логика, физика, математика, метафизикани ўз ичига олади.

Унинг айрим қисмлари латин тилига ва бошқа европа тилларига, Шарқ тилларига, шунингдек рус ва ўзбек тилларига таржима қилинган. «Китоб ул инсоф» («Адолат китоби») 20 томдан иборат. Лекин бизгача етиб келмаган, Исфаҳондаги ёнгинда йўқолган. «Китоб ан нажот» («Нажот китоби») 4 катта қисмдан — логика, физика, математика, метафизикадан иборат. «Китоб лисони ал араб» («Араб тили китоби») 10 томдан иборат. «Донишнома» форс тилида ёзилган бўлиб, 4 қисми — логика, физика, математика, метафизикани ўз ичига олади, рус тилига таржима этилган (Ибн Сино, Данишнамэ — «Книга знания»), «Китоб ал қонун фит тиб» («Тиб қонунлари китоби») 5 катта китобдан иборат бўлиб, 1956—1962 йиллар давомида Тошкентда ЎзССР Фанлар академияси нашриёти томонидан рус, ўзбек тилларига тўлиғича таржима этилган.

Ибн Синонинг кўпгина асарлари ўрта асрда Европада илмий тил ҳисобланган латин тилига ва у орқали бошқа европа тилларига таржима этилган. Юқорида кўрсатиб ўтилганлардан ташқари, рус ва ўзбек тилларига яна қуйидаги асарлари таржима қилинган: «Рисолат фи таҳсим ул мавжудот» («Мавжудотнинг бўлиниши (классификацияси) ҳақида рисола»), «Ал адаби ал қалби» («Юрак дорилари рисоласи»). Бу Х. Ҳикматуллаев

томонидан ўзбек тилига таржима этилиб, арабча тексти билан бирга нашр этилган (Т. ЎзССР «Фан» нашриёти, 1966).

Ибн Сино, илмий рисоаларидан ташқари, фалсафий мазмунли бадий образларда чуқур ифода этувчи «Тайр қиссаси», «Саламон ва Ибсол», «Хай ибн Яхзон» каби фалсафий қиссалар ҳам яратган. Бу қиссалар 1963 йилда ЎзССР давлат бадий нашриёти томонидан А. Ирисов таржимасида ўзбек тилида нашр этилган. Ибн Сино замонасининг етук шоири ҳам бўлган. У Шарқ, хусусан, форс-тожик поэзиясида рубоий жанрининг асосчиларидан биридир. Унинг рубоийлари ҳам чуқур фалсафий хулосаларни ўзида ифодалайди. Ибн Сино арабча қитъалар ҳам ёзган. Унинг шеърий мероси қисман рус ва ўзбек тилларида нашр этилган (Ибн Сино «Шеърлар», Т., ЎзССР ФА нашриёти 1963). Ибн Сино даврида илм-фан билан бир қаторда поэзия ҳам жуда тараққий этган эди. Айрим олимлар ўз илмий асарларини поэтик шаклда баён этар эдилар. Ибн Сино ҳам медицина масалаларини оммабоб ҳолда изоҳловчи илмий шеърий асарлар яратган. «Уржуза» шулар жумласидандир. Ибн Сино ўз давридаги йирик олимлар билан турли илмий темаларда ёзишмалар ҳам олиб борган. Хусусан унинг хоразмлик табиатшунос Абу Райҳон Бируний, озарбайжонлик мутафаккир Бахманёр билан ўзаро мактублари фан оламида маълум. Бу ёзишмалар ўрта асрдаги муҳим илмий проблемаларни билиб олишда муҳим аҳамиятга эга. Ўрта Осиёнинг икки буюк олими — Ибн Сино билан Бируний ўртасидаги Аристотель таълимотига бағишланган машҳур ёзишмалар Тошкентда ўзбек тилига ва рус тилига таржима қилиниб, нашр этилган.

* *
*

Қадимги ҳинд, Эрон, Ўрта Осиё маданий меросини, антик Грециянинг табиий-илмий ютуқлари ва фалсафасини, ўрта аср Шарқининг илмий асарларини чуқур ўрганган Ибн Сино ўрта асрда ягона илм деб ҳисобланган фалсафанинг барча соҳаларини ривожлантиришга катта ҳисса қўша олди. Хусусан унинг асарларида табиатшуносликнинг турли масалаларини ўз ичига олган табиат фалсафасига кенг даражада эътибор берилди. Медицина ва у билан боғлиқ ҳолда анатомия, психология, терапия, хирургия, диагностика, гигиена каби илмлар Ибн Сино ижодида қатор янги ихтиролар билан бойитилди ва янги босқичга кўтарил-

ди. Булардан ташқари, химия, минерология, астрономия, математика, ўсимлик дунёси, геологик процессларни ўрганиш соҳасида ҳам Ибн Сино янги-янги фикрларни олға сура олди.

Ибн Синонинг медицинага оид барча билимларни қамраб олувчи қомусий асари — «Китоб ал қонун фит тиб» дир. Бунда у қадимги ва ўрта аср медицинаси ютуқларини умумлаштириб, уни ўзининг табиблик фаолияти асосида янги босқичга қўтарди. Унга қадар қадимги грек олимлари — Гиппократ ва Галенлар ҳамда ўрта аср Шарқда Закария ар Розий табобатда энг зўр ва машҳур ҳисобланар эдилар. «Китоб ал қонун фит тиб» да уларнинг ютуқ ва янгиликлари шахсий тажриба асосида қайта қараб чиқилган ва инсон организмни ўрганиш соҳасида ҳали илмда маълум бўлмаган қатор янгиликлар баён этилган. Китоб 5 мустақил катта асардан ташкил топиб, ҳар бири маълум соҳани изчил ва ҳар томонлама ёритишга бағишланган. Биринчи китобда медицинанинг назарий асослари, унинг предмети ва вазифалари, бўлим ва методлари, касалликнинг келиб чиқиш сабаблари ва соғлиқни сақлашнинг йўл-йўриқлари, киши организмнинг тузилишларига оид ҳар хил маълумотлар баён этилади. Киши анатомияси ҳақидаги мазмунли ва ўзининг аниқлиги билан кишини таажжубда қолдирувчи қисқача очерк ва ниҳоят кейинчалик гигиена деб номланган илм — соғлиқни қандай сақлаш ҳақидаги таълимот батафсил баён этилган. Инсон организмда вужудга келувчи барча касалликлар, уларнинг турлари бутун танани ўз таъсирига олувчи умумий ва айрим органларгагина хос бўлган хусусий касалликлар, уларнинг келиб чиқиш сабабларини даволаш усуллари, даво бўлувчи дори-дармонлар — ҳаммаси учинчи ва тўртинчи китобларда баён этилган. Масалан, учинчи китобда бош, мия, нерв, кўз, қулоқ, бурун, томоқ, қорин, тиш, юрак, ошқозон, жигар, буйрак кабиларнинг касалликлари батафсил анализ қилинади ва уларни даволаш усул ва воситалари кўрсатиб берилади. Иккинчи ва сўнгги бешинчи китобда ана шу юқорида айтиб ўтилган касалликларни йўқотиш учун зарур бўлган дори-дармонларни тайёрлашнинг йўл-йўриқлари ҳақида бирма-бир маълумот берилади. Иккинчи китобда оддий дорилар ҳақида тўхталса, 5-китобда мураккаб дориларни тайёрлаш, улардан фойдаланиш ва табиблик амалиётида ишлатиш баён қилинади, яъни бу икки китоб тўлиғича доришунослик-фармакалогияга бағишланади. Бу ерда даволаш учун фойдаланиш мумкин бўлган 758 ўсимлик ва минерал моддаларнинг номлари ва характеристикаси келтирилади. Касаллик ва унинг келиб чиқиши

диагностикаси ва даволашда Ибн Сино детерминизмни асос қилиб олади: ҳар бир касаллик муҳит, шароит, овқатланиш, танининг индивидуал хусусияти, организмнинг ички тараққиёти ва ташқи таъсирига муносабати каби қатор факторлар билан узвий боғлиқ ҳолда, маълум системада текширилади. Медицина-нинг асосий вазифаси, Ибн Сино таъбирича, инсон соғлигини сақлаш, касаллик пайдо бўлган бўлса, бу касалликни келтириб чиқарган сабабларни аниқлаш ва уларни йўқотиш орқали соғ-лиқни тиклашдан иборатдир.

Ибн Сино таърифича, тиб илмида назарий билимлар ва ама-лиёт ўзаро боғлиқ бўлиши ва бир-бирига асосланмоғи, бир-бири-дан келиб чиқмоғи зарур, акс ҳолда у ривож топмайди ва ўз мақсадига эриша олмайди. Бу жиҳатдан Ибн Сино томонидан тиб — медицина илмига берилган таъриф жуда характерлидир: «Тиб,— деб ёзади Ибн Сино,— одам гавдасининг соғлиғи ва ка-саллигини ўргатади. Ҳар бир нарсани билиш, у нарсанинг сабаблари бўлса, шу сабабларни билиш орқали ҳосил бў-лади ва тугалланади. Шунинг учун тибда соғлиқ ва касаллик-нинг сабабларини билиш керак бўлади... Тиб илми аввало икки қисмга — назарий ва амалийга бўлинади... Назария деб аталув-чи қисми фақат табибларнинг фикрларини ифода қилиб, махсус амалия деб аталадиган қисм тадбир ва амалнинг қандай бўлиш-лигини ўргатади...

Тибнинг (амалий) қисми иккига бўлинади. Биринчи қисми соғлом гавдаларнинг тадбирини билиш, бу — соғлиқни сақлашга тааллуқли бўлгани учун соғлиқни сақлаш илми, деб аталади. Иккинчи қисми — касал гавданинг тадбирини билиш бўлиб, соғ-лом ҳолатга қайтариш йўлларини кўрсатади, буни даволаш ил-ми деб аталади».

Ибн Сино касалликни ўрганишда объектив шароитларни ҳар томонлача билишга катта аҳамият беради ва муҳитдаги турли табиий нарсалар — сув, ҳаво орқали касаллик тарқатувчи кўзга кўринмайдиган «майда ҳайвонотлар» ҳақидаги фикрни олға суради. Бу билан у Пастердан деярли 8 аср олдин инфекцион ка-салликларни қўзғатувчи микроблар- тўғрисидаги таълимотни асослаб, буюк кашфиёт қилди. У касалликнинг сабабини ўрганиш йўлида инсон ҳаётида пулснинг (томир урушининг) катта аҳа-миятга эга эканлигини аниқлади. Болалар диетикаси, қизамуқ, чечак касалликларининг олдини олиш бўйича оригинал фикрлар-ни олға сурди. Унинг патология соҳасида қилган кашфиётлари, заҳм, минингит, ошқозон яраси, плеврит касалликларининг

аломатлари ва вужудга келиш сабабларини аниқлаш бўйича олиб борган тадқиқотлари муҳим аҳамиятга эга. Руҳий процесслар билан жисмоний процессларнинг — психология ва физиологиянинг ўзаро боғлиқлиги, уларнинг, бир-бирига таъсир этиши, соғлиқни сақлашда жисмоний машғулот, бадан тарбиянинг роли ҳақидаги қатор фикрлари Ибн Синонинг организм тараққиётини тушунишда диний-мистик тасаввурлардан жуда узоқ турганини, материалистик позицияда бўлганини кўрсатади. Ибн Синонинг медицина соҳасидаги фаолияти Шарқ медицинасининг гуллаган даврини ташкил этиб, Европадаги Уйғониш даврининг медицинасига жуда катта ижобий таъсир кўрсатди ва антик медицина билан янги давр медицинаси ўртасида муҳим ва қимматли саҳифа бўлди. Бу эса Урта Осиё халқларининг дунё медицинаси тараққиётига салмоқли ҳисса қўшганини кўрсатади. «Китоб ал қонун фит тиб» асари 600 йил давомида медицина бўйича тенги йўқ қўлланма бўлиб хизмат қилди.

Ибн Сино «Китоб уш шифо» асарида турли табиёт илмларига — ботаника, геология, минерология, астрономия, математика, химияга онд кўп маълумотлар келтиради. Унинг тоғнинг вужудга келиши, ер сатҳининг даврлар ўтиши билан ўзгариб бориши, zilzilанинг сабаблари каби турли процесслар ҳақидаги фикрлари кейинчалик геология илмининг мустақил ривож топшига катта таъсир кўрсатди. У тоғлар икки хил сабабдан — кучли ер қимирлаш процесси билан боғлиқ бўлган ер қобиғининг кўтарилишидан ёки сувнинг таъсиридан вужудга келишини аниқлайди. Чунки, — деб кўрсатади Ибн Сино, — ер қатлами, ер моддаларининг қаттиқ ва юмшоқ жойлари бўлади ва сув ўз оқимида юмшоқ жойларни ювиб боради, ёки юмшоқ жойлар шамол томонидан ялаб кетилади, қаттиқ моддалар эса ажралиб қолади, натижада тепаликлар, тоғлар вужудга келади. Ибн Сино тоғларни ташкил этувчи тошлар ҳақида тўхтаб, уларнинг аста-секин, узоқ вақт давом этувчи турли табиий процесслар, қотиш, бирикув орқали вужудга келишини кўрсатади. Айрим жойларнинг бир вақтлар денгиз бўлганлиги, шу сабабли қаттиқ қатламларда турли денгиз ҳайвонларининг излари сақланиб қолганлиги ҳақида ҳам мисоллар асосида фикр юритади, метеоритлар, вулканлар ҳақида маълумотлар келтиради. Ибн Сино геологик фикрларнинг асосида ҳам табиат ҳодисаларини материалистик тушуниш, уларни ўз табиий сабаблари асосида эволюцияда, ўзгаришда деб тушуниш этади. Минерология илмининг ривожига Ибн Сино муҳим роль ўйнади. Унинг минералларнинг келиб чиқиши, хусусияти.

улардан фойдаланиш йўллари ҳақидаги фикрлари, хусусан минерал жисмларнинг классификацияси ҳақидаги таълимоти ўз даврида муҳим илмий ютуқ эди. Ибн Сино минералларни 4 гурппага ажратди: 1) тошлар, 2) эрийдиган жисмлар (металлар), 3) серали ёнувчи жисмлар, 4) тузлар. Бу классификация Жобир (721—815) ва Ар Розий (865—925) классификациясидан тубдан фарқ қилиб, минералларнинг хусусий белгиларини очишда янги қадам бўлди ва ундан деярли XVIII асрга қадар фойдаланиб келинди.

Ибн Сино химияда ҳам ўз замонасининг билимларини умумлаштиришга ҳаракат қилди; турли асарлар ёзди, тажрибалар ўтказди, хусусан унинг органик химия соҳасидаги фикрлари кейинчалик мутахассислар томонидан юқори баҳоланди. У оддий метални қимматли металга айлантириш устида фикр юритувчи алхимикларни танқид қилди. Ибн Сино астрономия соҳасида Птоломейнинг геоцентрик назариясидан ташқарига чиқмаган бўлса-да, табиий ҳодисаларнинг ички сабабий боғланишини аниқлашга ҳаракат қилди, инсон ҳаёти ва ижтимоий ҳодисаларни осмон жисмлариға боғловчи астрологияга шубҳа билан қаради, турли тажрибалар ўтказиш учун янги астрономик асбоб яратиш устида иш олиб борди. Ботаникада у турли ўсимликларнинг табиий хусусиятларини ўрганиш ва хусусан илмий терминология яратиш соҳасида фикр юритди.

Ибн Синонинг табиий-илмий фикрлари унинг табиат ҳодисаларини тушунишда детерминизм принциpidан келиб чиққанлиги ва диний-мистик тасаввурларга қарши кураш олиб борганлигини кўрсатади. Табиатшунослик соҳасидаги қадимги ва ўрта асрдаги билимларни чуқур ўрганиб, уларнинг ўз шахсий тажрибалари асосида умумлаштирди ва табиатга материалистик қарашни ривожлантиришга катта ҳисса қўшди. Диний ақидачилик методига қарама-қарши ҳолда объектив реал ҳодисаларга рационалистик асосда ёндошиш билан бирга, илмий кузатиш, эксперимент-тажриба методларига ҳам эътибор берди. Лекин ўрта асрда табиий-илмий билимларнинг чекланганлиги, умумий идеалистик дунёқарашнинг ҳукмронлиги Ибн-Сино таълимотига ҳам ўзининг салбий таъсирини кўрсатди ва унинг бўш томонлари, камчилик-хатолари, чекланганлигида ўз ифодасини топди.

* *

*

Ибн Синонинг табиий-илмий фикрлари унинг фалсафий қарашларини кўп жиҳатдан белгилаб беради. Ибн Сино дунёқара-

ши Форобий асарлари таъсирида шаклланди. У ижтимоий-фалсафий масалаларда Форобий ишини давом эттирди ва илғор фалсафий оқимни янги, табиий-илмий фикрлар билан бойитиб системалаштирди, янада ривожлантирди, янги босқичга кўтарди.

Ибн Сино фикрича, фалсафанинг вазифаси — мавжудотни, яъни барча мавжуд нарсаларни, уларнинг келиб чиқиши, тартиби, ўзаро муносабати, биридан иккинчисига ўтиши, даражаларини ҳар томонлама ўрганишдан иборатдир. Унинг ўргатишича, олам яхлит, мураккаб борлиқдир. Бу борлиқни ҳар томонлама текшириш учун, у зарурият, имконият, воқелик ва сабабият принципларини асос қилиб олади. Олам, барча мавжуд нарсаларни иккига бўлади: *зарурий вужуд* (вужуди вожиб) ва *имконий вужуд* (вужуди мумкин) нарсалар. Зарурий вужуд ҳеч нарсага боғлиқ бўлмаган бир бутунликни ташкил этиб, у энг иродали, қудратли, доно ва билувчи тангридир. Қолган ҳамма нарсалар имконий тарзда мавжуд бўлиб, ундан, яъни зарурий вужуд тангридан келиб чиқади. Бошқача айтганда, тангри ва қолган нарсалар — сабаб ва оқибат муносабатидир. Бу келиб чиқиш эманация тарзида, яъни қуёшдан чиқаётган нур шаклида аста-секин амалга ошади. Шу тартибда имконият шаклида мавжуд бўлган ақл, жон (нафс) ва жисм, улар билан боғлиқ ҳолда осмон сфералари келиб чиқади, яъни воқеликка, мавжуд нарсаларга айланади. Булар ҳаммаси субстанциялар (жавҳар). Бундан ташқари, борлиқда акциденция (араз), яъни нарсаларнинг белгилари, ранги, ҳажми, ҳиди ва бошқа хислатлари мавжуд. Жисм шакл ва модда, яъни материядан (хаюло модда) ташкил топади. Ибн Синонинг мавжуд нарсаларнинг иерархияси, уларнинг келиб чиқиши ҳақидаги таълимоти идеалистик характерга эга, лекин бу идеализм ҳукмрон ислом динининг мистик ва фаталистик таълимотидан кескин фарқ қилади. Имконий вужуднинг, яъни барча нарсаларнинг зарурий вужуддан келиб чиқиши бевосита тангрининг яратувчилик қудрати туфайли бўлмай, балки борлиқдаги қонуният, заруриятнинг натижасидир. Тангри билан бирга имконият шаклида мавжуд бўлган материя ҳам зарурий равишда воқеликка айланади, худо ва материя боғланиши сабаб ва оқибат боғланиши сифатида талқин этилади. Худо абадий, йўқолмас, унинг оқибати бўлмиш материя ҳам абадий ва йўқолмасдир. Унинг ўзи ҳам бошқа конкрет жисмларнинг асосидир. Нрсаларнинг конкрет кўринишлари, шакллари ўзгаради, лекин моддий асоси, материяси йўқолмайди: «Материя доим вужудга

келиши мумкин бўлган нарсалардан олдин мавжуд бўлиб, бу нарсалар уларни ташкил этувчи материяга муҳтождир». Моддийлиги бир бутун бўлган табиат ўз ички қонуниятлари асосида ривожланади, табиий ҳодисалар — сабабий боғланишдадир. Материянинг энг содда бўлакларга бўлинмайдиган шакли — тўрт элемент, яъни: *ҳаво, ўт, сув, тупроқдан* иборатдир. Уларнинг ўзаро турлича бирикуви-натижасида мураккаб моддий нарсалар ташкил топади. Мураккаб нарсалар ўзгариб, турли шакллarga эга бўлиши мумкин, лекин уларнинг асоси — тўрт элемент ўзгармайди, йўқолмайди. Материя эса — *ҳаракат, вақт, фазо* билан узвий боғлиқдир. Материя ва у билан бирга мавжуд бўлган хусусиятларнинг абадийлиги, табиатнинг ички қонуният асосида мавжудлиги, моддий детерминизм — Ибн Сино фалсафасининг энг кучли, энг прогрессив, материалистик томонларидан биридир. Моддий жисмларнинг тараққиётида Ибн Сино маълум тартиб — эволюцияни аниқлайди, лекин уларнинг диалектиказини, тараққиёт сабабларини тушунишдан узоқ туради, айрим ҳолларда уни идеалистик талқин этади. Лекин бу тартиб-эволюция табиатнинг ўзига хос деб талқин этилиши катта прогрессив аҳамиятга эга эди. Масалан, унинг фикрича, олдин тоғ-тошлар, сўнгра ўсимлик, ҳайвонот ва тараққиётнинг якуни сифатида инсон вужудга келади. Инсон бошқа барча ҳайвонот оламида сўзи, тили ва ақли билан устунлик қилади. Реал ҳодисаларни чуқур билиш, фан билан шугулланиш-инсонгагина хосдир. Бу фикрлар Аристотель, Форобий каби илғор мутафаккирларга ҳам хос эди. Лекин Ибн Сино бундай фикрларни янги, табиий-илмий тасаввурлар билан бойитишга ҳаракат қилди.

Ибн Сино ўзининг «Рисолатун фи тахсин ал мавжудот» аса-рида бутун борлиқни таркибий қисмларга бўлиб, уларни бирма-бир санаб, характеристика бериб ўтади. **Вужуд** **вожиб**, **вужуд** мумкин, субстанция, акциденция, материя, шакл, ақл, жон, тўрт элемент, жисм, қувват, сезиш, минерал, ҳайвон, нутқ каби категориялар бу рисолада қисқача таърифланди.

Билиш масаласини талқин этишда ҳам Ибн Сино материалистик фикрларни олга сурди. Инсон билимлари реал объектив нарсаларни билиш орқали вужудга келади. Билиш — сезгилар ёрдамида ҳиссий билиш ва тушунчалар ёрдамида фикрлаш, билишдан ташкил топади. «Сезиш,— деб ёзади у,— бу шундай қувватки, у ташқи нарсаларнинг ўзи бўлмай, балки бизнинг ҳисларимизда вужудга келади». Ибн Сино ҳиссий билиш объектив

нарсаларни сезги органлари ёрдамида акс эттириш асосида пайдо бўлишини тўғри талқин этади. «Ҳис моддий образнинг ойнаси бўлиб, моддий формалар бўйи, эни билан бирга ифода-ланганлиги сабабли уларни моддий асоссиз инъикос эттира олмайди ва жисмларни билолмайди». Ибн Сино ҳиссий билишнинг аҳамиятини махсус кўрсатиб ўтиш билан бирга, билишда, нарса ва ҳодисаларнинг моҳияти ва қонунларини ўрганишда ақл, тафаккурнинг ролига жуда катта эътибор беради. Сезгида нарса-ҳодисаларнинг айрим ташқи белгилари, конкрет томонлари билинса, ақл уларнинг моҳиятини, ички томонларини мавҳумлаштириш, умумлаштириш ёрдамида била олади. Инсон ақли турли фанларни ўрганиш ёрдамида бойийди, ривож топади. Бунда, хусусан, у логика (мантиқ) илмига катта эътибор беради. Логика Ибн Сино асарларида (ўрта асрнинг бошқа илғор мутафаккирлари талқин этганидек) илмий билишнинг методи сифатида диний ақидачиликка қарама-қарши қўйилади. Ақл ҳар қандай билишнинг ва амалий фаолиятнинг мезони сифатида талқин этилади. «(Ақл) тарозусида ўлчанмаган ҳар қандай билим,— деб ёзади Ибн Сино,— ҳақиқий бўлолмайди, демак, у ҳақиқий билим эмасдир». Урта аср Яқин ва Урта Шарқ, жумладан Урта Осиё фалсафасида ақл назарияси жуда муҳим ўрин эгаллайди. Ибн Сино ҳам бу масалага катта эътибор беради. Инсоннинг ақлий билиши бир неча даражаларга эга бўлиб, асосий тўрт босқични босиб ўтади ва сўнгги етук ҳақиқатни эгаллаш дунёвий, космик ақл билан боғланиб кетиш билан тугайди. Умуман дунёвий ақл ҳақидаги таълимот, жумладан Ибн Сино таълимоти ҳам мистик ва идеалистик характерга эга, лекин ақлга космик характер бериш билан ўрта аср мутафаккирлари, Ибн Сино ҳам «ягона тангри»нинг чексиз обрўси ва ҳукмронлиги ҳақидаги диний ақидалар ҳукмрон бир шароитда ақлнинг объектив мазмунини, унинг қудратини, инсон тараққиёти тарихида тутган оламшумул, буюк ролини, субъектив хоҳишдан устун туришини исботлашга уриндилар.

Ибн Сино ўз дунёқарашида билиш ёрдамида қўлга киритилган ва ривожлантирилган илм-фанга ниҳоятда катта эътибор беради. Инсон етуклиги, жамият тараққиётини ҳам фан, илмни эгаллаш билан боғлайди. Фаннинг ижтимоий моҳияти кўп жиҳатдан идеалистик тушунилса-да, унга катта эътибор бериш диний ақидачиликка қарши курашда муҳим прогрессив аҳамиятга эга бўлди ҳамда ҳур фикр, атеистик ва материалистик тенденцияларнинг кучайишига олиб келди.

Ибн Сино ижодида фаннинг структурасини текшириш, илмларнинг тартибини аниқлаш, уларни классификация қилишга уриниш алоҳида ўрин эгаллайди. Кўпгина масалаларда Форобий ишини ривожлантирганидек, бу масалада ҳам Ибн Сино Форобий бошлаб берган фанлар таснифи ҳақидаги масалани янада чуқурлаштиришга, тараққий эттиришга ҳаракат қилди. Ибн Синонинг фалсафий системасини ифодаловчи асарларида («Китоб ул шифо», «Китоб ан нажот», «Донишнома») фалсафий билимлар логика, физика, математика, метафизика тартибида берилади. Булардан логика билишнинг методи, мавжудотни ўрганиш, у ҳақда фикр юритишнинг илмий усули, қуроли сифатида талқин этилади. Ибн Сино логикага шундай таъриф беради: «Логика инсонга шундай бир қоида берадики, бу қоида ёрдамида инсон хулоса чиқаришда хатолардан сақланади». Логика ёрдамида инсон ҳақиқий билимни ёлғондан ажратади ва номаълум нарсаларни ўрганади. Ибн Сино логика илмни тадқиқ этишга катта эътибор берди, фалсафий асарларида унга катта ўрин ажратди, унга махсус рисоалар бағишлади. Хусусан у мантикий усуллар, таърифлаш, ҳукм, хулоса чиқариш, исботлаш масалаларини ўрганишга катта ҳисса қўшди ва логика фанини Форобийдан кейин ўрта аср шароитида ривожлантирди. Логикадан ташқари барча қолган илмларни Ибн Сино табиат ва ижтимоий ҳодисалар ҳақидаги илмлар сифатида ўзининг «Аҳсом ал улум ал ақлийла» («Ақлий билимлар таснифи») асарида алоҳида-алоҳида санаб ва таъриф бериб ўтади.

Ибн Сино фалсафий қарашларига умумий баҳо бериб, шунга айтиш мумкинки, у ўз дунёқарашида пантеистик принципдан келиб чиқди: тангри ва борлиқ бир-бирига зид, бир-бирини инкор этувчи нарсалар эмас, аксинча, улар бир бутун ҳолда мавжудотни ташкил этади. Абдийлик тангрига ҳам, материяга ҳам хосдир. Лекин, шу билан бирга, тангри ва моддий олам, табиат маълум поғоналар ёрдамида боғланади. Узун ва бир бутун занжирнинг бир чеккасида яратувчи тангри — зарурий вужуд, иккинчи чеккасида табиат ётади. Табиат тангри таъсиридан шу даражада узоқдаки, у ўз қонунияти ёрдамида ўзгаради, ривожланади. Ибн Сино аста-секин деистик позицияга ўтди, яъни тангри томонидан қачонлардир яратилган моддий оламнинг мустақил ривожланишини исботлашга уриниб кўрди.

Пантеизм ва деизм ўрта аср шароитида илғор фалсафий ғояларни, табиий-илмий ва материалистик фикрларни олға суришнинг энг муҳим шакли эди. Ибн Сино фалсафий қарашлари бир

бутун ҳолда идеалистик характерга эга бўлса-да, у ўзининг материалистик тенденцияларга бойлиги, илғор фикрларга, кенг имконияти билан ҳукмрон ислом дунёқарашига зид эди. Унинг логикага асосланган, актни мезон қилиб олган рационализм билан характерланувчи гносеологияси ҳам ислом догматизмига қарши қаратилган эди. Фалсафа соҳасидаги бундай фикрлари Ибн Синонинг ижтимоий-сиёсий масалаларда ҳам прогрессив позицияда туришини таъминлади.

Ибн Сино ўзининг ахлоқ тўғрисидаги фикрларида ахлоқий фазилатларни улуғлади ва ахлоқий иллатларни, ёмонликни кескин қоралади. Хусусан, у инсоннинг кундалик амалий ишларидаги энг зарурий ахлоқий муносабатларга, камтарлик, иззат-ҳурмат, жасурилик, тўғрилиқ, софдиллик каби хулқий қондаларга алоҳида эътибор берди. Инсоннинг коллективда ўзини тутиши, оила аъзоларининг ўзаро алоқалари, жамиятда турли табақаларнинг муносабатлари Ибн-Сино асарларида махсус ёритилди. Унинг ахлоқ ҳақидаги фикрлари идеал жамоа ҳақидаги фикрлари билан боғлиқдир.

Дўзах ва жаннат тўғрисидаги диний фикрларни Ибн Сино танқид этиб, ахлоқий фазилатларга ва идеал жамоага эришув мумкин, деб таъкидлади. Жамиятда кишилар ўзаро ёрдам асосида яшайдилар. Жамиятнинг диний, илоҳий асосда мавжудлиги ва бошқарилиши тўғрисидаги фикрни инкор этган ҳолда, Ибн Сино жамият кишиларининг ўзаро келишуви асосида қабул қилинувчи адолатли қонунлар ёрдамида бошқарилиши лозимлигини таъкидлайди; бу қонунларга барча жамият аъзолари итоат этиши зарур; қонунни бузиш ва адолатсизлик жазоланиши лозим; агар ҳоким, подшонинг ўзи адолатсизликка йўл қўйса, халқнинг унга қарши қўзғолони тўғри ва жамият томонидан қўллаб-қувватланмоғи лозим.

Ибн Сино ижтимоий масалаларда Форобий назариясига асосланди ва уни ривожлантирди. Унинг ижтимоий ҳодисалар ҳақидаги кўпгина фикрлари публицистик характерга эга. Ибн Сино жамиятнинг моддий асосини тушунмайди, лекин унинг ахлоқ, адолат, идеал жамоа тўғрисидаги фикрлари ҳукмрон диний идеологияга қарши курашда, бу идеологиянинг реакцион моҳиятини фош этишда прогрессив аҳамиятга эга бўлди.



Араб феодалларининг босқинчилиги ва халифаликка қарши олиб борилган узоқ йиллик ҳаракатлар Х асрга келиб халифаликнинг парчаланиб, Испаниядан Тибетгача бўлган катта территорияни ўз ичига олган империя ўрнида қатор мустақил феодал давлатларнинг вужудга келиши билан якунланди.

Гарбий Эронда бундлар, Ироқда ҳамдамийлар, Миср ва Сурияда ихшидлар, Африкада фотимийлар, Испанияда уммивийлар, Ўрта Осиё ва Хуросонда сомонийлар, сўнгра ғазнавийлар, салжуқийлар ҳукмронлиги вужудга келди. Ижтимоий-фалсафий фикр, шунга биноан, феодал давлатларининг иқтисодий шароитларининг имкониятлари билан боғлиқ ҳолда, турли даража ва формаларда ривож топди. Дунёвий маданиятни, ижтимоий-фалсафий фикр ривожланишини, асосан, уч жойда: Ўрта Осиё ва Хуросонда, Шимолий Эронда ҳамда Шимолий Африка — Мағриб, Тунис, Жанубий Испанияда уйғунланишини кўрамиз. Халифалик парчаланиб кетгандан кейин ана шу территорияларда 3—4 аср давомида дунёвий адабиёт, илғор ижтимоий фикр ривожланишда давом этди ва янги ютуқларга эришди. Бу маданий рағнақ Ўрта ва Яқин Шарқдаги Уйғониш маданияти тараққиётининг иккинчи босқичини ташкил этади дейиш мумкин. Шимолий Эрон ва Озарбайжонда ҳам, Ўрта Осиё ва Хуросонда ҳам, Шимолий Африка ва Жанубий Испанияда ҳам сўнги бир неча аср давомида. VIII—X асрларда Киндий, Форобий, Ибн Сино томонидан асослаб берилган ва олға сурилган фалсафий принциплар ривожлантирилди, эркин фикр ва дунёвий маданият шу принциплар асосида тараққий этди.

Шимолий Эрон ва Озарбайжондаги дунёвий маданият ва илғор ижтимоий-фалсафий фикрнинг ривожини XI—XII асрларда Бахманёр, Ширвоний, Низомий Ганжавийнинг илмий ва бадний фаолиятлари билан боғлиқдир.

Абул Хасан Бахманёр (1067 йилда вафот этган) йирик философ бўлиб, Ибн Сино қўлида таълим олган, ўз дунёқарашида Форобий ва Ибн Сино ғояларини ривожлантиришга ҳаракат қилган ва улардан диний ақидачиликка қарши кураш ва ҳур фикр тараққиёти учун фойдаланган. У «Метафизика» («Моба ат табиат»), «Мавжудотнинг мартабалари» («Маротиб ал мавжудот»), «Билим олиш ҳақида китоб» («Китоб ат

тахсил»), «Аз зийнат», «Гўзаллик» (Ал баҳжот) каби қатор фалсафий асарлар ва музикага оид рисолаининг муаллифидир. Форобий ва Ибн Сино таълимотларини тарғиб қилиб, Бахманёр материянинг абадийлиги, 4 элемент ҳақидаги фикрни қўллаб-қувватлади, билиш масаласида ҳам ўз устозлари сингари инсон ақлининг қудратини исботлашга ҳаракат қилди, диннинг пайғамбарлик ҳақидаги ақидасини танқид қилди. Хусусан у мантиқ масалаларида бевосита Форобий изидан бориб, қатор асарлар яратди.

Бахманёр Яқин ва Ўрта Шарқда илғор фалсафий таълимотлар ва ҳур фикрлар ривожига прогрессив роль ўйнади.

Ҳоқоний Ширвоний ва Низомий Ганжавийлар XII—XIII асрларда яшаб, ижод этган озарбайжон шоирлари ва мутафаккирларидирлар. Ҳоқоний Ширвоний (1120—1199) ўз девониде ижтимоий-ахлоқий масалаларга катта эътибор берди, диний ақидалар ва феодал тузум нуқсонларини танқид этди.

Буюк озарбайжон мутафаккири Низомий Ганжавий (1141—1209) фалсафий мазмундаги қатор лирик шеърлар, 5 катта достонни («Ҳазиналар сири», «Хисрав ва Ширин», «Лайли ва Мажнун», «Етти гўзал», «Искандарнома»ни) ўз ичига олган «Хамса»нинг ижодчисидир. «Хамса» ўз даврининг илғор ижтимоий-фалсафий позицияси асосида ёзилган асарлар мажмуи бўлиб, унда Форобий ва Ибн Сино фалсафасининг таъсири сезилиб туради. Низомий кўпгина масалаларни пантеистик нуқтаи назардан туриб ҳал қилишга ҳаракат қилди. У Форобийнинг математикага оид рисоласи билан таниш эканлиги ва ўз дунёқарашида ундан кенг фойдаланганлиги тадиқотчилар томонидан қайд этилмоқда.

Низомий «Искандарнома» асарида идеал жамоа масаласига катта эътибор берди ва илм-маърифат, адолат, ўзаро ҳурмат, идеал ахлоқ ҳукмрон бўлган шаҳар тасвирини яратди. Низомий утопиясида биз Форобийнинг идеал жамоа ҳақидаги таълимотининг таъсирини сезамиз.

Низомий фаолияти Ўрта ва Яқин Шарқда бадий адабиётда илғор ижтимоий-фалсафий ғояларни тарғиб қилиш соҳасида муҳим аҳамиятга эга бўлди ва дунёвий адабиётнинг ривожига катта роль ўйнади.

Хуросоннинг XI—XII асрлардаги илғор ижтимоий фикр ривожиде Носир Хисров, Умар Хайём номлари билан боғлиқдир.

Носир Хисрав (1003—1073) ўзининг фалсафий қарашларида Ибн Сино таълимотини ривожлантирди, унга асосла-

ниб, ижтимоий-сиёсий масалаларга катта эътибор берди, ҳур фикр учун кураш олиб борди. У—«Жами ул ҳикматайн» («Икки ҳикмат мажмуи»), «Важҳ дин», қатор фалсафий шеърларни ўз ичига олган «Девон», «Рўшнои нома» («Нур китоби»), «Саодатнома» («Бахт китоби») каби фалсафий дostonлар ва «Сафарнома» деган саёҳат таассуротларини ўз ичига олган прозаик асарларнинг авторидир.

Хисрав ўз даврининг қомусий ақлларида бири бўлиб, ўз дунёқарашида материя, 4 элементнинг абадийлиги, дунёвий ақлнинг роли, у инсон табиатининг энг мукаммал ютуғи эканлиги ҳақида фикр юритди. Билишнинг чексизлигини, инсон тафаккурининг зўр кучини эътироф этиб, рационализм позициясида турди. Илғор фалсафий принципларни дин ва ижтимоий масалаларга татбиқ этиб, феодал тузумнинг кирдикорларини, бойликни, руҳонийларни, судхўрликни танқид қилди, ҳатто худони изчилсизликда, тартибсизликда айблаш, танқид этиш даражасига кўтарилди. Хисрав ахлоқ масалаларида меҳнаткаш халқнинг хулқ-одатларини ҳимоя этди, олий ахлоқий фазилатларни мақтади, идеал жамоа ҳақида хаёл суриб, уни «идеал раҳбар, идеал ҳоким» билан боғлаб талқин этди.

Умар Хайём (1040—1123) ўз даврининг илғор қомусий ақли, ажойиб олим, философ, шоир бўлиб, математика, астрономия, физика, фалсафага оид оригинал асарларнинг авторидир: XII асрнинг 70 йилларида Самарқанд ва Бухоро шаҳарларида илмий тадқиқотлар олиб борди. Ўзининг илмий фаолиятларида илк Уйғониш даври олимлари—Хоразмий, Фарғоний кабиларнинг традицияларини ривожлантириб, математика соҳасида катта ютуқларни қўлга киритди.

Хайём философияда ўзини Форобий ва Ибн Синонинг издоши деб билди. Унинг асарларида, хусусан зўр фалсафий мазмунга эга бўлган ва бутун дунёга машҳур бўлиб кетган ажойиб рубойларида рационализмни олий даражага кўтарди, ақл имкониятларини чексиз деб билди, материянинг абадийлиги ҳақидаги ақл имкони-таълимотни тарғиб қилди. Унинг илмий асарлари табиёт, илмий билимларнинг ривожига муҳим роль ўйнаган бўлса, рубойлари ҳур фикр ва атенстик ғоялар тараққийсида янги саҳифа очди.

Ўрта Осиё вакиллари VIII—X асрдаги халифаликдаги умумий маданий кўтаринкиликда актив иштирок этдилар. Хоразмий, Фарғоний, Марвазий, Форобийларнинг илмий фаолияти ва унинг аҳамияти—бунинг ёрқин далилидир. Бу

маданий кўтаринкилик Ўрта Осиёда мустақил феодал давлатлар вужудга келгандан кейин ҳам XV асрга қадар янгича форма, янгича куч билан ривожланди.

Ўрта Осиёда Уйғониш даврининг иккинчи босқичи — табиий-илмий фикрлар ривожига Жағминий, Улуғбек, Коший, Али Қушчи, ижтимоий-фалсафий фикр ва бадиий адабиётда, Мўржоний, Юсуф Хос Ҳожиб, Аҳмад Юғнакий, Жомий, Навоий номлари билан боғлиқдир. Буларнинг ижоди, илмий-адабий фаолияти IX—X аср мутафаккирлари—Хоразмий, Фарғоний, Форобийларнинг асарлари, улар яратган маданий традициялар билан узвий боғланган. Навоий ўз дунёқарашида пантеизмга асосланди, рационализмни ҳимоя қилди—ақл, илм-маърифатни куйлади, инсонни улуғлади. Улуғбек коинот сирларини очишга, табиий қонуниятларни аниқлашга ҳаракат қилди.

Форобий томонидан асосланган, Ибн Сино томонидан ривожлантирилган фалсафий принциплар дунёвий адабиётнинг тараққийсига имкон берди, унинг асосий ғоявий йўналишини белгилади.

Араб мамлакатларидаги, хусусан шимолий Африка—Тунис, Мағриб, Мисрдаги илғор ижтимоий-фалсафий фикрнинг ривожига Ибн Туфайл, Ибн Бажжа, Ибн Рушд, Ибн Халдун каби улкан мутафаккирларнинг фаолияти билан боғлиқдир. Таълиқли философ Ибн Бажжа (XI асрнинг охири, 1118) Форобийнинг бир қатор ғояларини ривожлантирди. Унинг индивиднинг ахлоқий такомиллашуви манзарасини ва бахт-саодатга эришиш йўллари кўрсатувчи «Яккаланиб қолган кишининг ҳаёт образи ҳақида»ги асосий асари Форобийнинг кучли таъсири остида ёзилган.

Ибн Туфайл (1110—1138) ҳам, шунингдек, Форобий фалсафаси ва логикасининг сезиларли таъсирини бошидан кечирган. У Форобийнинг илмий таълимоти тафаккур тараққиёти учун катта аҳамиятга эгаллигини «Яхзоннинг ўғли Хай ҳақида роман» асирида таъкидлайди.

Ўрта асрнинг охири ва Уйғониш даври Ғарбий Европа мамлакатлари прогрессив ижтимоий-фалсафий фикри тараққиётида ниҳоятда буюк роль ўйнаган машҳур мутафаккир Ибн Рушд (Аверроэс, 1126—1198) Форобийнинг асарларини чуқур ўрганибгина қолмай, балки уларга шарҳлар ҳам ёзди. У араб Испаниясида яшаб ижод этди, шунинг учун унинг ижоди Европа ўқувчиларига яқиндир. «Силлогизмга нисба-

тан Ал Форобийнинг фикри», «Абу Насрининг логикага доир асарида ифодаланган фикрнинг баёни», «Ал Форобий, хусусан унинг «Органон» изоҳларига турли шарҳлари», «Ал Форобийнинг «Иккинчи аналитика»га қарши танқиди хусусида» ва бошқа асарлар Ибн Рушд қаламига мансубдир.

Ибн Рушд Форобий ва Ибн Сино таълимотини ҳукмрон диний идеология вакилларининг ва, биринчи навбатда, Ғаззолийнинг ҳуружларидан ҳимоя қилди. Ибн Рушд Форобий ва Ибн Синонинг концепциясини тўғри ва илмий деб ҳисоблаб, ўзини уларнинг содиқ издоши сифатида кўрсатди. Ибн Рушд асарларида Форобий олға сурган ҳақиқатнинг икки томони — ақл назарияси ва билишнинг рационалистик методи ҳақидаги таълимот янада ривожлантирилди. Бу — келгусида фалсафанинг диндан, фаннинг эътиқоддан ажралишига имкон берди.

Европада ўрта аср ва илк Уйғониш даврида ўта прогрессив роль ўйнаган аверроизм оқими Ибн Рушд (Аверроэс) номи билан боғлиқ бўлиб, бу оқим хур фикрлик, атеистик ва материалистик ғоялар манбаи ҳисобланган.

Аверроизм бир неча асрлар мобайнида кўплаб илғор мутафаккирларнинг ўрта аср теологиясига, реакцион мистикага ва ортодоксал диний идеологияга қарши курашларида муҳим роль ўйнаган. Аверроизм XIV—XV асрларнинг материалистик ва атеистик тенденцияларини ифодаловчи прогрессив йўналиш сифатида Франция ва Италияда кенг ёйилди. Европадаги Уйғониш даврининг кўп илғор мутафаккирлари дунёқараши аверроизм таъсирида шаклланди.

Аверроизмнинг ҳур фикрни тарғиб этувчи илғор оқим сифатида шаклланиши, дастлаб, Форобий, Ибн Сино илмий фаолияти билан боғлиқдир. Бу оқим сўнгги илғор мутафаккирлар ижодида ривожланиб, мукаммаллашиб борди ва Европада Аверроэс таълимоти сифатида кириб келди. Бунда унинг Европада (Испания) ва сўнгги XII асрларда яшаб ижод этиши муҳим роль ўйнади. Ф. Энгельс Европада Уйғониш даврини тайёрлашда, материалистик таълимотларнинг вужудга келишида араблардан ўтган ҳур фикрлиликка жуда катта баҳо берди. У «Табиат диалектикаси» асарида «араблардан Европада ўтган», «янги кашф этилган грек фалсафасидан озиқланган» «ҳаётбахш ҳур фикрлилик» XIII аср материализмининг тайёрлади, деб қайд қилди.

Форобий ва Ибн Синонинг кўпгина асарлари Европа китобхоналарига ўрта асрдаёқ маълум эди, чунки улар латин

тилига таржима қилинган эди. Форобий ва Ибн Сино асарларининг таржимонлари Жон Севильский, Герард Кремонский, Доминик Гундиссалия, Герман Алеманус ва бошқалар эди. Кейинчалик лотин тилидаги таржималар асосида Форобий ва Ибн Сино асарлари ҳозирги замон Ғарбий Европа тилларига таржима қилинган.

Форобий ва Ибн Сино асарларидан прогрессив мутафаккирлар билан бир қаторда схоластик фалсафанинг вакиллари ҳам фойдаланганлар. Улар, асосан, бу асарларнинг диний-мистик моментларига кучли эътибор берганлар. Хусусан, йирик схоластик Буюк Альберт (1207—1280) Аристотель ва араб аристотелчилари — Форобий ва Ибн Сино таълимотларини христиан динига мувофиқлаштиришга интиланган. Лекин Форобий ва Ибн Синонинг асарлари, асосан, илм-маърифат, ақл тантанаси, материалистик таълимотларнинг ривож учун хизмат қилиб келди. Уларнинг айрим асарлари лотин тилида XVII асрга қадар нашр этилиб келинди. Форобий ва Ибн Синонинг инглиз, немис, испан, француз тилларига таржима қилинган асарлари ҳозирда ҳам ғарб олимлари томонидан тез-тез нашр этилиб турибди.

Шарқ мамлакатларида, хусусан сўнгги йилларда Форобий ва Ибн Синонинг асарлари араб, форс, турк тилларида кўплаб ва қайта-қайта нашр этилмоқда. Жаҳон илмий адабиётида Форобий ва Ибн Сино ўрта аср Шарқининг энг кўп ва кенг ўрганилаётган муаллифларидандир. Турли тилларда уларнинг ижодига, таълимотларига, айрим рисоаларига бағишланган тадқиқотлар, илмий мақолалар, монографиялар мавжуд.

Совет Иттифоқида ҳам ўрта аср Шарқининг бу улуғ сиймолари кенг ўрганилмоқда. Ибн Сино ва Форобийнинг айрим асарлари рус, ўзбек, тожик тилларига таржима этилган. Уларга бағишлаб қатор мақолалар, монографиялар, диссертациялар ёзилган.

• Ибн Синонинг фаолиятига бағишланган кинофильм, повесть эълон қилинган. Лекин Форобий, Ибн Сино мерослари ва фаолиятларининг ўрганилмаган соҳалари ҳали кўп. Коммунистик партиямиз, Совет давлатимиз яратиб берган барча имкониятлардан фойдаланиб, илмий-фалсафий меросимизни марксистик методология асосида ҳар томонлама ва чуқур ўрганишимиз, ундан кенг ўқувчилар оммасини баҳраманд қилиш — олимларимизнинг муҳим вазифаларидан биридир.

Илова

РИСОЛАЛАРДАН НАМУНАЛАР

«Философиянинг
маъноси ва келиб чи-
қиши» рисоласидан

Фалсафа таъбирининг маъноси ҳақида Абу Наср Форобий нақл қилади: фалсафа таъбири грек тилидан олинган бўлиб, аслида философия деган сўздан келиб чиққан. Грек тилида у икки сўздан

ташкил топган: фило — тақдирлаш, софия эса — ҳикмат. Философ сўзи шу маънодан олинган бўлиб, ҳикматни тақдирловчи деган сўз, грекча философсдир, философининг ҳаётдан мақсади ҳикматга берилишдан иборат.

(Абу Наср Форобий фалсафа билимининг вужудга келиши ва шуҳрат топиши ҳақида шундай ҳикоя қилади): «фалсафа» сўзи дастлаб грек подшолари замонидан ва Аристотель Искандарияда вафот этганидан кейин шуҳрат қозонди. Аристотель вафотидан кейин Искандарияда ўн уч подшо ва ўн икки фалсафа муаллими ўтди. Муаллимлардан энг охиригиси Андроникос, подшолардан энг охиригиси бир хотин подшоҳ эди. Румоликлардан Августус номли подшо хотин подшо устидан ғолиб келди, уни ўлдириб, мамлакатини қўлга киритгандан кейин, хотин подшонинг хазинадаги бор-йўғини текшириб, чиқди ва хазинада бўлган китоблар ичида Аристотелнинг ўз вақтида, кейинчалик теопрат даврида бир неча нусхаларга кўчирилган китобларини топди.

Августус замонидан ҳам фалсафа муаллимлари бор эди. Муаллимлар Аристотель асарларини худди ўзи кутгандек қилиб ишлаб чиқдилар. Улардан бир қисмини Искандарияда қолдириб, қолган нусхалари Румга олиб кетилди ва Искандарияда Аристотель фалсафасидан таълим бериш учун айрим муаллимлар белгилаб қолдирилди. Бу таълимот Румога христианлик кириб келганга қадар давом этди. Христианлик Румога кириб келгандан кейин, фалсафа таълимоти бутунлай йўқотилди ва фақат Искандарияда қолди.

Христиан подшолари Аристотелнинг асарларини кўргандан кейин, бу асарлар ҳақида узоқ кенгашдилар, уларнинг ўз манфаатларига мос келадиганларини, чунончи: мантиқ ва жисмларнинг шакллари ҳақидаги асарларини қолдириб, дин ва мазҳабларга; диний эътиқодларга хилоф бўлганларини таълим-тарбия соҳасидан бутунлай чиқариб юбордилар.

Шундан сўнг узоқ муддатлардан кейин ислом дини вужудга келди. Христианликдан боқи қолган фалсафа таълимотлари Искандариядан Антохияга ўтди. Шу фалсафа билимини сақлаб қолган биргина муаллимдан атиги икки киши таълим олиб қолди. Улардан бири — Харрон аҳлидан, иккинчиси эса Марвдан эди. Марвликдан икки киши фалсафани ўрганди. Улардан биринчиси Иброҳим ал Марвзий бўлиб, иккинчиси Юханно ибн Жилондир (Хайлон, — М. Х.). Харронликдан Исроил Асқаф ва Фав-

сарий таълим олди ва Бағдодга келди. Фавсарий фалсафа таълимоти билан шугулланди, Иброҳим ал Марвозий диний таълимот билан шугулланди. Юханно ибн Жилон ҳам кейинги вақтда Бағдодга келиб диний таълимот билан машғул бўлди. Иброҳим ал Марвозий Бағдодда истиқомат қилди. Марвозийдан Матто ибн Юнус жисмларнинг шакллари ҳақида таълим олар эди¹.

«ИХСО АЛ УЛУМ»дан

Илмнинг фазилатлари ҳақида Абу Наср Муҳаммад ибн Муҳаммаднинг китоби. У айтади:

Бу китобнинг мақсади — машҳур илмларни айрим-айрим санаб чиқиш, ҳар бирининг ва улардаги бўлакларнинг мазмунини аниқлашдир.

Илмларни 5 бўлимга бўламиз:

1. Тиллар илми

2. Мантиқ ва унинг бўлаклари

3. Математика — арифметика, геометрия, оптика, юлдузлар илми, музика, огирликлар илми, механика илмлари.

4. Табиий ва илоҳий илмлар (метафизика)

5. Шаҳар илми (ёки ижтимоий илм, — М., Х.) ва унинг бўлимлари, фикр ва қалом, ундан фойдаланиш ҳақидаги билим. Инсон шу билимларни амалда ўзлаштироқчи ёки назарий ўрганмоқчи бўлса, ана шу китобга мурожаат этиб, улардан қайсиси фойдалироқ ва улар ёрдамида қандай фазилат қўлга киритилади, билимлар ҳақида қандай фикрлар бор эканлигини билади, бу билан илмларга кўр-кўрона эмас, онгли ва тушуниб мурожаат этиш имконига эга бўлади. Бу китоб ёрдамида инсон илмларни бир-бирига қиёс қилиши, улардан қайси бири фазилатлироқ, қайсиси фойдалироқ, қайси бири мукаммал ва асослироқ эканини ҳамда қайси бири заиф, кучсиз, ишончсизлигини билиб олиши мумкин. Китоб воситаси билан ўқувчи яна шу илмлардан бири ҳақида етук билимга эга эканлигини даъво қилувчи, лекин аслида шундай бўлмаган кишилар даъвосининг ёлғон эканлигини, улар илмларнинг тартиби ва ҳар бир қисмининг таърифи сўралганда кўрсатиб боришни билмаслигини очиб ташлаш мумкин. Шу билан бирга, китоб ёрдамида кимнинг мазкур илмларни мукаммал ўзлаштирганлиги ёки уларнинг бирор қисмини яхши билишлиги ҳамда унинг билим доираси аниқланади. Китоб ёрдамида илмга берилган олимлар ўз билимини оширади ва билимдонларга тақдид этиб, ўзларини фан арбоби қилиб кўрсатишга ҳаракат қилувчилар фойдаланади.

¹ Булар ҳаммаси тарихий шахслар: Иброҳим Марвозий 850—920, Юханна ибн Жилон 860—920, Абу Башр Матта ибн Юнус 870—940 йилларда яшаган, — М. Х.

* * *

МУЗИКА ИЛМИ

Музика илмига келганда қисқача шуни айтиш мумкинки, у оҳангларнинг турларини, уларнинг тузилиши нималардан иборат эканлиги ва қайси йўللار билан ташкил топиши ҳамда қандай ҳолларда ўткир ва таъсирчан бўлишини ўрганади.

Музика илми деб аталувчи илм икки қисмга ажралади: амалий музика илми ва назарий музика илми.

Амалий музиканинг мақсади — турли санъат ёки табиий воситалар ёрдамида ҳиссий таъсирчан оҳангларни вужудга келтиришдир. Назарий музика умумий характерга эга бўлиб, оҳанг ва совтлар вужудга келиш — сабаблари ҳақида билим беради.

* * *

ТАБИИЁТ ИЛМИ

Табиёт билими табиий жисмлар, уларнинг асослари, акциденциялари устида фикр юритади. У жисмларни ташкил этган, улар учун мавжуд бўлган ва юзага келган нарсаларни ўргатади.

Жисмлар икки турли бўлади: сунъий жисмлар ва табиий жисмлар. Сунъий жисмлар: шиша, қилич, курси, кийим кабилар ва умуман инсон иродаси, касб-ҳунар билан вужудга келган нарсалардир. Табиий жисмлар инсон иродаси билан ҳам, касб-ҳунар билан ҳам яратилмай, табиий мавжуд нарсалардир. Масалан: осмон, ер ва улар орасидаги нарсалар — ўсимликлар, ҳайвонлар.

Табиий жисмлар содда ва мураккаб бўладилар. Содда жисмларнинг вужуди бошқа иккинчи бир вужуддан эмас, балки мураккаб жисмларнинг вужуди бошқа вужудлардан таркиб топади. Табиёт илми 8 қисмдан иборат.

* * *

ШАҲАР ИЛМИ

Шаҳар, аниқроғи, жамоа ҳақидаги билим (ҳозирги ижтимоий билимларга тўғри келади, — М. Х.) онгли иш, ҳаракатлар, турмуш, йўл-йўриқлари ҳамда одат-малакалар, ахлоқ, характер ва мойиллик хислатларини ўрганади. Чунки онгли иш — ҳаракат ва турмуш йўл-йўриқлари ана шулардан ташкил топади. Жамоа ҳақидаги билим яна шу иш-ҳаракатларнинг қандай мақсадга йўналтирилганини, бу (ахлоқ, малакаларнинг) инсонда қайси тартибда юзага келиши, қандай мавжуд бўлиши, уларни бошқариш ҳамда сақлаб қолиш воситаларини ўрганади.

Инсон яхши тарбия кўрмаган ва турмушда тажриба орттирмаган бўлса, у кўп нарсаларни назарга илмайди ва улардан жирканади. Бундай нарсалар унга ноўрин кўринади. У билим ва тажрибага эга бўлгандан сўнг фикри ўзгаради, ноўрин бўлиб кўринган нарсалар зарурий бўлиб чиқади.

«ҲИКМАТ МАЪНОЛАРИ» РИСОЛАСИДАН

Хулоса: ташқи хислатлардан бўлган ҳар бир ҳис ҳис этилувчи (яъни сезилувчи,— М. Х.) нарсанинг табиатига боғлиқ бўлади. Агар ҳис этилган нарсанинг (сезги органига) таъсири кучли бўлса, унинг образи ҳис (яъни сезги)да узоқ вақт сақланиб қолади. Масалан, қуёшга тикилиб турилса, кўзда қуёшнинг образи (ёруғлиги дейилмоқчи,— М. Х.) қолади. Қуёшдан кўз узнлганда ҳам унинг таъсири узоқ сақланади, баъзан кўз қорачиғига қаттиқ таъсир қилиб, кўзни қамаштиради.

Эшитув хусусияти ҳам шундай: қаттиқ товушдан сўнг унинг жаранги бир муддатгача қулоқда қолади. Ҳидлаш, таъм-маза билиш ҳам шу каби-лардир. Шу ҳол айниқса пайпаслаб билишда (яъни тери-бадан орқали сезишда) очиқ кўринади.

Хулоса: кўз — кўзгудир, унда кўринаётган нарсанинг образи акс этади. Агар кўринаётган нарса йўқолса, унинг таъсири кучсиз бўлган бўлса, образи ҳам қолмайди.

Эшитув қуввати ёки қулоқ бир кўрфаздек (бу ерда Форобий қулоқ шаклини денгиздаги кўрфазга, овозни тўлқинларнинг шовуллашига ўхшатади,— М. Х.). Қулоқ ўзгариб турувчи ва турли томондан келиб урилувчи ҳаво тўлқинларининг қабул қилиб, шу ҳаводаги товушни эшитади. Тутиб (ушлаб) кўриш қуввати мўътадил аъзодаги бир қувват бўлиб, таъсирланишдан ҳосил бўлган ўзгаришнинг сезади. Ҳидлаш ва таъм-маза билиш ҳоллари ҳам худди шундайдир¹.

«Қабул қилувчи қувватларга,— деб ёзади у,— ташқи қувватлар (яъни беш сезги,— М. Х.) ва ички ҳислар, хусусан, ҳаёл қуввати, хотира ва эсга тушириш қуввати, фикрлаш қуввати ва одам танасининг қисмларининг ҳаракатга келтирувчи, қўрқинч ва ғазабни вужудга келтирадиган қувватлар киради. Уларнинг ҳар бири маълум орган ёрдамида вужудга келади, ҳеч қачон аксинча бўлмайди. Бу қувватларнинг бирортаси ҳам материядан ажралган ҳолда мавжуд бўлиши мумкин эмас».

¹ Форобий, «Фусус ал ҳикам», «Мажмуан Форобий», Қоҳира, 1905, 150—151-бетлар.

«ФАЛСАФАНИ УРГАНИШДАН ОЛДИН НИМАНИ БИЛИШ КЕРАКЛИГИ ТУҒРИСДА»ГИ РИСОЛАДАН

«Ҳар кимки илм-ҳикматни ўрганамаи деса, уни ёшлигидан бошласин, соғ-саломатлиги яхши бўлсин, яхши ахлоқ ва одобли бўлсин, сўзининг уддасидан чиқсин, ёмон ишлардан сақланадиган бўлсин, ҳиснат, макр ва ҳийладан узоқ бўлсин, диснатли бўлсин, барча қонун-қондаларни билсин, билимдон ва нотиқ бўлсин, илмли ва доно кишиларни ҳурмат қилсин, илм ва аҳли илмдан мол-дунёсини аямасин, барча реал, моддий нарсалар туғ-рисидида билимга эга бўлсин».

«АҚЛ ТУҒРИСИДА»ГИ РИСОЛАДАН

Ақлли деб шундай кишига айтамизки, унда ўткир зеҳн-идрок бўлиши билан бирга, фазилати ҳам бўлсин. Бундай киши ўзининг бутун қобилияти га гидродини яхши ишларни амалга оширишга, ёмон ишлардан ўзини сақлашга ва тортишга қаратган бўлмоғи лозим. Шундай одамнигина ақлли ва туғри фикр юритувчи деб аташ мумкин.

Ақлли деб шундай кишиларга айтиладикки, улар фазилатли, ўткир муҳокамали, яхши фойдали ишларга берилган, зарур нарсаларни кашф ва ихтиро этишда зўр истеъдодга эга; ёмон ишлардан ўзини четга олиб юрадилар. Шундай кишиларни «оқил» дейдилар. Ёмон ишларни ўйлаб топишда зеҳн-идрокка эга бўлганларни «ақлли» деб бўлмайдилар, уларни «айёр», «алдоқчи» деган номавр билан атамоқ лозим.

«ИЛМЛАР ВА САНЪАТЛАР ФАЗИЛАТИ» РИСОЛАСИДАН

Мумкин бўлган ҳодисалар номаълум бўлганлиги учун, номаълум ҳодисаларни мумкин деб атайдилар. Бу — нотўғридир. Чунки бу ўрин алмаштирилган ҳукмлар мазмунан тенглиги нуқтан назаридан эмас, балки умумий билан хусусий муносабати нуқтан назаридан тўғридир, яъни ҳар қандай мумкин нарсалар маълум бўлса, лекин ҳар қандай номаълум нарсалар мумкин-воқеий бўлавермайдилар. Бундай хато муносабат билан шунини кўрсатиш лозимки, мумкинликни икки хил маънода ишлатадилар:

бири — ўз табиатига нисбатан мумкин бўлган (нарсалар ҳақида);

иккинчиси — номаълум бўлган нарсалар ҳақида. Бу маънода ишлатиш катта хатоликлар ва чалкашликларга сабаб бўлади, чунки кўп одамлар мумкинликни номаълумликдан фарқ қилолмайдилар ва мумкинликнинг табиатини тушунмайдилар.

Дунёда сабаблари жуда ҳам узоқда бўлган ва шунинг учун ўрганилмаган ҳодисаларнинг мавжудлигини инкор этиб бўлмайди. Одамлар бундай ҳодисаларни тасодифан воқеий бўлган номаълум, лекин мумкин бўладиган ҳодиса деб биладилар. Масалан, қуёш нури нам ер устига йўналса, ундан қўп буғ кўтарилади, булутлар вужудга келади ва ёмғир ёғади, ҳаво бузилади, тирик жисмлар чириб парчаланади, айримлари ўлади.

* * *

Астрологларнинг фикрича, жойлардан бирида, одамларнинг кўз олдидан Ой ўтади, ўз жисми билан Қуёшни улардан тўсади. Бу нарса Қуёш тутилиши деб аталади. Шундан сўнг ердаги подшоҳлардан бири ана шу воқеа сабабли ўлади. Агар шу фикр тўғри бўлса ва шу ҳодиса ўлимни таъқиб этса, у вақтда ҳамма одам ёки ҳар бир жисм, агар Қуёш булуғ ичига яширинса, албатта ўлиши керак. Бундай ҳукмлардан жинниларнинг таъби жирканади. Энди ақллиларнинг таъби қандай экан?

* * *

«ИНСОН АЪЗОЛАРИ ҲАҚИДА РИСОЛА» ДАН

Табиблик касбининг субъекти — инсон тани ва унинг аъзосидир. Унинг мақсади шу аъзолар учун керакли бўлган соғломликни ҳосил қилиш ва уларни касал бўлишдан сақлашдир.

Табиблик учун зарур бўлган фаолият — киши соғ экан, унинг соғлигини давом эттириш, агар у касал бўлса, соғлигини тиклашдир. Бу — асбоб ва воситаларсиз мумкин эмас. Табиблар томонидан соғлиқ, касалликнинг турлари аниқланади ва шу касалликларнинг ҳар бири учун дори-дармон топилади.

Табиблик ҳунари етти турли билимни ўз ичига олади:

- 1) инсон аъзоларини айрим-айрим ўрганиш,
- 2) саломатлик ҳолати ва турларини, уларнинг таъсирланиши, ўзгаришини билиш,
- 3) турли касалликларнинг сабаблари ва улар билан боғлиқ бўлган тасодифий ҳодисаларни ўрганиш,
- 4) саломатлик ва касалликнинг белгилари, сабаблари, дахиллари ҳам бутун баданда, айрим аъзода кўринадиган касаллик аломатларини ўрганиш ва билиш,
- 5) содда ва мураккаб дориларни билиш ва табиблик ҳунарида ишлатиладиган асбобларни ўрганиш ва ишлата олиш,

6) соғлом баданда саломатликини сақлаш учун зарур бўлган қонун-қонда, ҳаракатларни ўрганиш ва билиш,

7) баданда соғлиқ-саломатликини тиклаш учун зарур бўлган қонун-қонда ва шу ҳаракатларни билиш.

«БАХТ-САОДАТГА ЭРИШУВ ҲАҚИДА»ГИ РИСОЛАДАН

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

Фалсафа билими очиқ-ойдин ишончли далил-ҳужжатларга эга бўлади. Одамлар фалсафа йўли билан исбот этилган мавжуд нарса ҳақида тўла ишонч ва қаноатга эга бўлади.

...Философнинг хулқ-атвори, ахлоқи ҳам ўз касбига лойиқ бўлиши керак. Шунингдек, ўз халқининг раъйини ва ўз халқида бўлган энг яхши урф-одатларни қаттиқ тутган бўлиши керак... Философ бўлмоқчи бўлган одам ўз ахлоқи ва хислатлари билан бу айтилган шартларга жавоб бера олса, шундан кейин у фалсафа билимини ўрганишга ва уни бошқаларга ўргатишга киришуви мумкин.

* * *

Энди инсоннинг касб-ҳунар ва санъатдаги фазилатига келсак, бу фазилат туғма эмасдир, акс ҳолда унинг фикрий фазилатида мутлақо куч ва улўғлик бўлмас эди. Агар касб-ҳунар фазилати туғма бўлганда, подшоҳлар ҳам ўзлари истаб ва ҳаракат қилиб эмас, балки подшоҳлик уларга фақат табиий равишда муяссар бўлган, табиат талаб қилган табиий бир мажбурият бўлиб қолар эди. Назарий ва буюк фикрий фазилат, улўғ туғма фазилат ва улўғ (касб-ҳунар) фазилати одат-малака бўлиб қолган одамда бу фазилатлар иродани ҳосил қилишнинг ва одатга айлантиришнинг сабаби бўлади. Бундай одамлар чексиз ва жуда кучли табиат ва ирода эгаларидирлар.

Агар инсонда мана шундай гўзал хусусиятлар ёки фазилатлар бирлашса, уйғунлашса, шундан сўнг у ўзидагидек гўзал фазилат ва иродани халқлар ва шаҳар аҳлларида ҳосил қилиш йўлини ўрганиши керак. Лекин халқлар ва шаҳар аҳлларида ахлоқ, одоб, расм-русум, касб-ҳунар, одат ва иродани ҳосил қилиш учун инсондан зўр куч ва қудрат талаб қилинади. Бу икки йўл билан, яъни таълим ва тарбия йўли билан ҳосил қилинади. Таълим деган сўз халқлар ва шаҳарликлар ўртасида назарий фазилатни бирлаштириш, тарбия эса шу халқлар ўртасидаги туғма фазилат ва амалий касб-ҳунар фазилатларини бирлаштириш деган сўздир.

Таълим сўз ва ўргатиш билангина бўлади. Тарбия эса амалий иш, тажриба билан, яъни шу халқ, шу миллатнинг амалий малакалардан иборат бўлган иш-ҳаракат, касб-ҳунарга берилган бўлиши, ўрганишидир. Агар улар иш, касб-ҳунарга берилган бўлсалар, касб-ҳунарга қизиқсалар, шу қизиқиш уларни бутунлай касб-ҳунарга жалб этса, демак, улар касб-ҳунарнинг чинакам ошири бўладилар.

Мақсадни амалга оширишда қасд ва ғайрат қилиш мўлжалланган ишни бажаришда катта таъсирга эгадир. Назарий билимларни ё устозлар, ёки ҳукуматлар ўргатадилар.

* * *

Ешлар юқорида айтиб ўтилган нарсалар: касб-ҳунар, иш-тажриба, қасд ва ғайратга эга бўлганлари ва шу нарсаларни ўз вужудларида сингдирганларидан сўнг, уларни аста-секин эгаллай борадилар ҳамда юқорида айтиб ўтилган фазилатларни аниқлаб бориб, назарий билимларнинг ҳаммасида мантикий фикрлаш йўлини ишлатишга одатланадилар. Шу тартибда болаларга ўргатиш йўли билан улар камолга етгунча ана шу фазилатлар аниқланади ва тарбия қилинади.

* * *

Амалий фазилатлар ва амалий санъат (касб-ҳунар)лар ва уларни бажаришга одатланиш масаласига келганда, бу одат икки йўл билан ҳосил қилинади: булардан биринчиси — қаноатбахш сўзлар, чорловчи, илҳомлантирувчи сўзлар ёрдамида одат ҳосил қилинади, малакалар вужудга келтирилади, одамдаги ғайрат, қасд-интилиш ҳаракатга айлантирилади.

Иккинчи йўл (ёки усул) — мажбур этиш йўли. Бу усул гапга кўнмовчи қайсар шаҳарликлар ва бошқа саҳройи халқларга нисбатан ишлатилади. Чунки улар ўз истакларича сўз билан ғайратга кирадиганлардан эмаслар. Улардан бирортаси назарий билимларни ўрганишга киришса, унинг фазилати яхши бўлади. Касб-ҳуналарни ва жузъий санъатларни эгаллашга интилиши бўлмаса, бундай одамларни мажбур отмаслик керак. Чунки шаҳар халқларига тарбия беришдан мақсад — уларни фазилат эгаси қилиш ва санъат аҳлларига айлантиришдир.

* * *

Дарҳақиқат, ҳар бир борлиқ, сўзсиз, ўз вужудига, ўзига хос бўлган мартаба — энг юксак камолотга эришиш учун борлиққа келган. Инсон учун хос бўлган бу камолотнинг номи энг етук бахт-саодат деб аталади. Бу бахт-саодат шу юксак камолотга эришиш йўлида бўлган ҳар турли жузъийларни ўзида бирлаштиради. Жузъийлар энг етук бахт-саодатга олиб боровчи фазилатли санъат(касб-ҳунар)лардир. Халқлар ва шаҳар аҳллари тарбиялаш учун касб-ҳунарни эгаллашга ва камолотга эришишга ўз ихтиёрларича ҳавас билан интилган кишилар ҳақиқий фазилат эгалари, ҳақиқий санъат аҳллари.

* * *

«ФОЗИЛ ШАҲАР АҲОЛИЛАРИНИНГ ФИКРЛАРИ» РИСОЛАСИДАН

Ҳар бир инсон ўз табиати билан шундай тузилганки, у яшаш ва олий даражадаги етукликка эришмоқ учун кўп нарсаларга муҳтож бўлади. у бир ўзи бундай нарсаларни қўлга кирита олмайди, уларга эга бўлиш учун инсонлар жамоасига эҳтиёжи туғилади... Шу сабабли яшаш учун зарур бўлган, кишиларни бир-бирларига етказиб берувчи ва ўзаро ёрдамлашувчи кўп кишиларнинг бирлашуви орқалигина одам ўз табиати бўйича илтилан етукликка эришуви мумкин. Бундай жамоа аъзоларининг фаолияти бир бутун ҳолда уларнинг ҳар бирига яшаш ва етукликка эришув учун зарур бўлган нарсаларни етказиб беради. Шунинг учун инсон шахслари кўпайдилар ва ернинг аҳоли яшайдиган қисмига ўрнашдилар, натижада инсон жамоаси вужудга келди.

* * *

Итоатлик нима деган масалага келганимизда, у қуйидаги фикрларни ётироф этишдан иборат: оламни қандайдир худо идора этиб туради, руҳоний шахслар эса худони улуғлашга хизмат қилувчи дуоларни, мақташ ва қадрлаш ишларини бошқарадилар, агар инсон бундай урф-одатларни бажарса ва бу оламда ўзи истаган кундалик лаъзатдан воз кечса, бунда қатъий турса, унга ўлимидан сўнг бундай қилмишлари эвазига буюк роҳат тақдими этилади. Агар у бундай урф-одатларга амал қилмаса, итоат этмаса ва бутун ҳаёти давомида барча (дунёвий) лаъзатдан фойдаланиб келса, у бунинг учун ўлимидан сўнг нариги дунёда катта азоблар билан жазоланади.

Буларнинг ҳаммаси бир группа (одамлар)га қарши иккинчи группанинг фойдаси учун қилинган ҳийла-найранг ва макрдан иборатдир. Буларнинг ҳаммаси бундай лаъзатлар учун очик-ойдин ва тўғри кураш олиб боришга қобилиятсиз бўлган одамлар қўлида ҳийла-найранг ва тузоқдир. Бундай лаъзатларни бошқаларнинг ёрдамисиз ва ўз қўллари билан, ўз қуролининг кучи билан қўлга киритишга қудратсиз бўлганларнинг макр-найрангидир, бу найранг бошқаларни қўрқитиш ва уларни бу нозу неъмат, лаъзатларидан ёки уларнинг бир қисмидан воз кечишга мажбур қилиш, бу нозу неъматларни бошқаларга топшириш мақсадига қаратилгандир.

Шундай қилиб, бундай урф-одатларни бажарувчиларни реал ҳаёт лаъзатлари, нозу неъматларидан воз кечганлар деб билиб, улар тўғрисида яхши фикрда бўладилар, уларга ишонадилар ва улардан хавфсизрамайдилар, ҳуркмайдилар. Аксинча, бундай одамлар ўз фикрларини яширадилар ва ўз хулқ-атворларини илоҳий деб таърифлайдилар. Улар ўзини ҳеч

қандай нозу неъмат истамовчи одам қиёфасига соладилар, шу сабабли уларни ҳурмат қиладилар, улуғлайдилар ва турли нозу неъматлар тақдим этиш орқали унинг хайрихоҳлигига эришишга интиладилар. Одамлар унга бўйсунадилар, уни яхши кўриб қоладилар, агар у ўз нафс-маншатиға берилиб кетса, айбламайдилар ҳам, балки унинг ифлос ҳаракатларини ажойиб деб таърифлайдилар. Шундай қилиб, у ҳурматга, раҳбарликка, бойликка, роҳатга ва барча нозу неъматларга эришиб олади. Бундай урф-одатлар, албатта, шундай мақсадлар учун таъсис этилгандир.

Ваҳший ҳайвонларни овлаш очикдан-очик ҳужум ва кураш орқали ёки айёрлик ва тузоқ ёрдамида олиб борилганидек, бу нозу неъматларни эгаллаш ҳам очикдан-очик талаб этиш ёки алдаш ёрдамида амалга оширилади.

Одам ҳужум қилади-ю, аммо ҳақиқий мақсадини яшириб, ўзини бошқа нарсага интилаётгандек қилиб кўрсатади, ундан хавфсирамайдилар, ҳуркмайдилар ва унга қаршилиқ қилмайдилар ва у ўз мақсадларига осонлик билан эришиб олади.

* * *

«Одамларга нисбатан уларни бирлаштирувчи бошланғич асос инсоний-лякдир, шунинг учун ҳам одамлар инсоният туркумига кирганликлари учун ўзаро тинчликда яшамоқлари лозим».

* * *

«Ўзида ўн икки туғма хислатни бирлаштирган кишигина ахлоқли одам бўла олади:

(биринчидан), бундай одамнинг барча органлари шу даражада мукамал тараққий этган бўлиши зарурки, у бу органлари билан бажармоқчи бўлган барча ишларини осонлик билан амалга ошира олсин;

(иккинчидан), барча масалани, муҳокама ва мулоҳазани тездан ва тўғри тушуна оладиган, унинг маъносини англай оладиган, сўзловчининг мақсади ва айтилган фикрининг чинлигини тезда пайқай оладиган бўлсин;

(учинчидан), хотираси жуда бақувват бўлсин, кўрган-эшитган, сезган нарсаларининг бирортасини ҳам эсидан чиқармай, ёдида сақлаб қоладиган бўлсин;

(тўртинчидан), зеҳни шу даражада тез ва ўткир бўлсинки, бирор нарсанинг аломатини сезиши билан, бу аломат нимани билдиришлигини тездан билиб олсин;

(бешинчидан), сўзлари аниқ бўлсин, фикрини ва айтмоқчи бўлган мулоҳазаларини раво ва равшан баён эта олсин;

(олтинчидан), билиш ва ўқишга муҳаббати бўлсин, ўрганмоқчи бўлган билимини чарчасни сезмасдан осонлик билан ўзлаштира олсин;

(еттинчидан), овқатланишда, ичимлик истеъмол этишда очкўз бўлма-

син, табиати қимор ўйинларини ўйнашдан узоқ бўлсин ва улар келтирадиган хурсандчиликдан жирканадиган бўлсин;

(саккизинчидан), ҳақиқатни ва ҳақиқат тарафдорларини севадиган бўлсин, ёлгон ва ёлгончиларга нафрат билан қарайдиган бўлсин;

(тўққизинчидан), руҳи гурурли ва ўз виждонини қадрлайдиган бўлсин, унинг руҳи ўз табиати билан паст ишлардан юқори ва олижаноб ишларга интиладиган бўлсин;

(ўнинчидан), дирҳам, динор ва шу каби турмуш буюмларига жирканиш билан қарасин;

(ўн биринчидан), ўз табиати билан адолатни севадиган, ва адоват учун курашувчиларга, адолатсизликка, жабр-зулм ўтказувчиларга нафрат билан қарайдиган бўлсин, ўз одамлари ва бошқаларга адолатли бўлсин, гўзал ва яхши ҳисобланган нарсаларини барчага тақдим этган ҳолда, одамларни адолатга тарғиб этадиган, адолатсизлик натижаларини йўқотадиган, уларга йўл қўймайдиган бўлсин;

(ўн иккинчидан), адолатли бўлсин, аммо қайсар бўлмасин, адолат олдида қайсарлик қилиб, ўзбиларманликка берилмасин, лекин ҳар қандай адолатсизлик, пасткашлик олдида қатъий сўзли бўлсин, ўзи зарур деб билган нарсасини амалга оширишда қатъийлик кўрсатсин, қўрқмас, жасур бўлсин, қўрқинч ва ожизликни билмасин.

«Баъзи шаҳар (ёки мамлакат)лар бўладикки, уларда бутун халқнинг фикр-экри, ақл-идроки бойлик тўплаш, мол-дунё орттиришга қаратилган бўлади.

Улардан чиққан раҳбарлар ҳам раҳбарликни мол-дунёни кўпайтиришда деб биладилар. Шунинг учун ҳам улар эрта-кеч мол-дунё тўплаш ҳаракатида бўладилар. Бундай раҳбарларнинг қўл остида бўлган шаҳар халқларида ҳар турли бузуқ одатлар, шаҳвоний нафс, бир-бирини кўра олмаслик, бир-бирини талаш, душманлик, низо-жанжаллар пайдо бўлади».

* * *

Ҳақиқий бахтга эришиш мақсадида ўзаро ёрдам қилувчи кишиларни бирлаштирган шаҳар — фазилатли шаҳардир, бахтга эришиш мақсадида бирлашган кишилар жамоаси — фазилатли жамоадир.

Бахтга эришиш мақсадида ўзаро ёрдам берган халқ — фазилатли халқдир. Шу тартибда барча халқлар бахтга эришиш учун бир-бирларига ёрдам берсалар, бутун ер юзи фазилатли бўлади.

«ЖИСМАЛАР ВА АКЦИДЕНЦИЯЛАРНИНГ ИБТИДОСИ ҲАҚИДА»ГИ РИСОЛАДАН

«Одамзод ибтидосидан бўлиши қувватлар, масалан, сўзлаш қуввати, танлаб олиш, ҳаёл қуввати, сезиш қувватларидир. Булардан сўзлаш қуввати шундай қувватки, унинг ёрдамида инсон билим ва ҳунар эгаллайди, унинг

ёрдамида хулқ-атвордаги хунук ва гўзал ҳаракатларни ажрата билади ва бажарилиши зарур бўлган-бўлмаган ишларни адо этади, шу билан бирга зарарли ёки фойдали нарсани, лаззатли ва аччиқ нарсаларни фаҳмлайди.

Танлаб олиш хосиятига келсак, бунинг ёрдамида инсон бирор нарсани истайди ёки ундан қочади, унга берилади ёки ундан жирканади, ундан таъсирланади ёки тортинади. Бунинг натижасида нафрат ва муҳаббат, дўстлик ва душманлик, қўрқинч ва қўрқмаслик, ғазаб ва розилик, шахват ва миннатдорлик каби ҳис-туйғуга онд ҳолатдан пайдо бўлади. Ҳаёл этиш хосияти эса — ҳис этилган, сезилган нарсалар кўздан йўқолгандан кейин унинг шакли ва образини хотирада сақлаб қолишдир. Уйқу ёки уйғоқлик пайтларида бу образларнинг қўшилиб кетиши ёки бўлиниб, ажралиб кетиши натижасида уларнинг баъзилари чин ва баъзилари ёлғон бўлади.

Ҳис этиш (сезиш маъносида,— М. Х.) хусусиятининг фаолияти беш хилдир (кўриш, эшитиш, ҳид сезиш, таъм-маза билиш ва тери сезгиси,— М. Х.). Таъм билиш сезгиси билан инсон ширин ва аччиқни бир-биридан ажратади, аммо гўзаллик билан хунукни, зарар билан фойдани ажрата олмайди.

Инсон бахт-саодат нимадалигини тушунган бўлса-ю, унга эришишни мақсад қилиб олмаса, гоё ва хоҳишига айлантирмаган бўлса, унга нисбатан озгина бўлса-да, шавқ ва завқ сезмаса, истак ва мулоҳазасини куч ва қувватини бошқа нарсаларга сарфласа,— бу қилмишлари ёмон ва ноўриндир.

* * *

Инсонлик моҳияти ҳақиқий бахт-саодатга эришув экан, инсон бу мақсадни ўзининг олий ғояси ва истагига айлантириб, бу йўлда барча имкониятлардан фойдаланса, у бахт-саодатга эришади.

* * *

Кишилар жисмоний ва туғма қобилият, куч-қувватда бир-бирларидан ортиқ-кам бўладилар.

* * *

Кишилар ўз даражаларида бир-бирларидан ортиқ-кам бўладилар. Бу даража уларнинг касб-ҳунар ва билимларининг ортиқ-камлигида ифодаланади.

Бир жинсдаги касб-ҳунар ва билимларнинг ортиқ-камлигига қараб одамлар маълум хислат-фазилат касб этадилар. Бу фазилатлар кишилардаги истеъдод ва қобилият даражаси етук ва нуқсонли бўлишига боғлиқдир.

Таълим-тарбия аҳллари ҳам ўз bilimларининг даражасига қараб бир-бирларидан фарқ қиладилар, ортиқ-кам бўладилар. Уларнинг баъзи бирларида кашф, ихтиро қуввати бўлмайди, баъзиларида эса бу қувват камроқ бўлади.

* * *

Инсоний вужуддан мақсад — энг олий бахт-саодатга эришувдир; аввало у бахт-саодатнинг нима ва нималардан иборат эканлигини билиши, унга эришувни ўзига гоё ва энг олий мақсад қилиб олиши, бутун вужуди билан мафтун бўлиши керак. Сўнгра бу бахт-саодатга олиб борадиган иш-амал ва воситаларнинг нималардан иборат эканлигини билиб олиши зарур. Сўнгра эса бахт-саодатга эриштирадиган ишларни шахсан бажаришга киришмоғи лозим бўлади.

Бахт-саодатга эришув ва туғма қобилиятларнинг ривожланиши ўз-ўзича бўлавермайди, балки бу масалада қандайдир бир муаллим ёки раҳбарга муҳтожлик туғилади.

Ўзидан бошқаларга раҳбарлик қилиш уларни бахт-саодатга эришув даражасига кўтариш ҳам ҳар кимнинг қўлидан келавермайди. Кимда бировни бахт-саодатга эриштириш, зарур бўлган иш-ҳаракат кабиларга руҳлантира олиш қобилияти бўлмас ва бу иш-ҳаракатни бажара олишга қудратсиз бўлса, бундай одам сира ҳам раҳбар бўла олмайди.

Баъзан раҳбарлар бир шаҳарнинг соҳибкори, шаҳар халқи ҳаётига тегишли ишларда тадбиркор бўладилар. Улар бу йўл-йўриқларни ўтмишда кечган бошлиқлардан ўрганадилар, лекин, шу билан бирга, раҳбар келажак учун ўтмишдаги расм-русм, йўл-йўриқларни ислоҳ қилишни лозим ва фойдали топса, турмуш шароити тақозосига қараб уларни ўзгартиради. Шунингдек, ёмон одатларни ўзида ифодаловчи ўтмишни ҳам ўзгартирмоғи керак. Акс ҳолда ўтмишнинг талабларига риоя этиб, унинг кайфияти сақланса, турмушда ҳеч қандай энгиллик, ўзгариш ва ўсиш ҳам бўламайди.

* * *

Шаҳар аҳлларида вужудга келган бахт-саодат уларнинг жисмоний ҳаракатлари натижасида қўлга киритилган фазилатнинг ортиқ-камлигига қараб бўлади, улардаги эришилган завқ-лаъзатнинг ортиқ-камлиги ҳам шу тахлитда бўлади.

Ўтмишдагилар ўзларида бўлган завқ-нашъа, лаъзатни ўзларидан кейин келадиган авлод орқали наслдан-наслга қолдириб келадилар. Шу тартибда вақт ва замон ўтиши билан кишиларда завқ устига завқ, нашъа устига нашъа қўшилиб, улардаги лаъзатланиш, завқланиш объекти орта боради. Мана бу ҳолни биз фаровонлик, ҳақиқий бахт-саодат деб тасвирлаймиз.

* * *

Бахт-саодатга эришув йўлида нимаики (ахлоқ, касб-ҳунар кабилар) ёрдам берса, уни сақламоқ ва мустаҳкамлаш, нимаики зарарли бўлса, уни фойдали нарсага айлантиришга ҳаракат қилиш зарур.

* * *

Маданий жамият ва маданий шаҳар (ёки мамлакат) шундай бўладики, шу мамлакатнинг аҳолисида бўлган ҳар бир одам касб-ҳунарда озод, ҳамма баб-баровар бўлади, кишилар ўртасида фарқ бўлмайди, ҳар ким ўзи истаган ёки танлаган касб-ҳунар билан шуғулланади. Одамлар чин маъноси билан озод бўладилар. Бири иккинчисига ҳўжайин бўлмайди. Одамларнинг тинчлик ва эркинликларига халақит берувчи султон (яъни подшоҳ) бўлмайди. Улар орасида турли яхши одатлар, завқ-лаззат пайдо бўлади.

Уларнинг ўзларидан сайланган раҳбар ёки бошлиқлар, ҳокими мутлақ бўлмайди. Улар одамлар ичидан кўтарилаган, синалган энг олижаноб, раҳбарликка лойиқ кишилар бўладилар. Шунинг учун бундай раҳбарлар ўз сайловчиларини тўла озодликка чиқарадилар, уларни ташқи душмандан муҳофаа қиладилар. Бундай раҳбарлар ҳаммага баровар муносабатда бўладилар, ҳатто ҳамманинг манфаатини ўзларининг манфаатларидан ҳам ортиқ кўрадилар, умумнинг манфаати учун ўзларининг шахсий манфаатларидан кечадилар, халқ манфаати учун ўзларидаги куч-райрат ва бойликларни аямайдилар.

Аммо баъзи шаҳар(ёки мамлакат)лар бўладики, уларда бутун халқнинг фикри-зикри, ақл-идроки бойлик тўплаш, мол-дунё орттиришга қаратилган бўлади. Улардан чиққан раҳбарлар ҳам раҳбарликни мол-дунёни кўпайтиришда деб биладилар. Шунинг учун ҳам улар эрта-кеч мол-дунё тўплаш ҳаракатида бўладилар. Бундай раҳбарларнинг қўл остида тўлаган шаҳар халқларида турли бузуқ одатлар, шахвоний нафс, бир-бирини кўролмаслик, бир-бирларини талаш, душманлик, низо-жанжаллар пайдо бўлади. Ана шундай шаҳар халқларидан хислатлари, майллари турлича бўлган авлод туғилади.

* * *

ИБН СИНО

«МАВЖУДОТНИНГ ТАҚСИМЛАНИШИ ТУҒРИСИДАГИ РИСОЛА»ДАН

Мавжудотнинг классификацияси тўғрисидаги ушбу рисолада ҳақимлар бошлиғи Абу Али ибн Сино шундай ёзган: «Борлиқ икки қисмга бўлинади, улардан бири борлиғи ўз зотидан бўладиган, иккинчиси эса борлиғи ўз зотидан бошқасидан бўладиган нарсалардир.

Олдингиси ўз зотидан (юзага келадиган) зарурий вужуд (вужуди шожиб) деб аталади. Кейингиси эса ўз чегарасида мумкин бўладиган вужуд (вужуди мумкин) деб аталади.

Зарурий вужуд ўзидан бошқасидан қатъий назар, ўз зотига нисбатан йўқ бўлиши фараз қилинса, бу бемаънилик бўлиб қоладиган.

Мумкин (бўладиган вужуд), том маъноси билан олганда, икки маънода келади, улардан бири йўқ бўлиши мумкин бўлмаган нарсалар маъносида ва иккинчиси йўқ бўлиши мумкин бўлган (нарсалар) маъносида.

Биринчи (яъни биринчи маъносида олганда) умумий (мумкин бўлган вужуд) деб аталади, чунки у зарурий вужудни ҳам, мумкин бўлган вужудни ҳам ўз ичига олади ва ҳар иккиси учун жинсдайд бўлади, иккинчи (маъносида) эса хусусий мумкин деб аталади ва биринчисига нисбатан хусусийроқ тушунча бўлади.

Хусусий мумкин иккига бўлинади: биринчиси борлиги ўз зотидан бўлган ва борлиги ўз-ўзидан бўлмай, бошқа (нарсалар) туфайли бўлган, булардан биринчиси субстанция (жавҳар), иккинчиси эса акциденция (образ) дейилади.

Биринчиси (яъни субстанция) маълум жой билан боғлиқ бўлмаган (наrsa) деб таърифланади, иккинчиси эса мавжудлиги фақат маълум жой билан боғлиқ бўлган (наrsa) деб таърифланади. Бу ерда жой деганда тугал объектни назарда тутамиз.

Акциденциялар ҳам икки турли бўлади: бири объектсиз мавжуд бўлмаган акциденция, иккинчиси эса объектсиз ҳам мавжуд бўлган акциденциялардир.

Булардан биринчисининг ўзи ҳам яна иккига ажралади, бири объект билан ҳам реал, ҳам ақлда боғлиқ бўлган акциденция, уч сонининг тоқлиги, тўрт сонининг жуфтлиги каби ва иккинчиси объект билан фақат реал боғлиқ бўлган акциденциядир: бир учбурчак бурчакларининг (ийгиндиси) икки тўғри бурчакка тенглиги каби.

Иккинчи турдаги акциденция (яъни объектсиз ҳам мавжуд бўлгани) эса объект билан боғлиқ бўлмай, мустақил мавжуддир.

Бу ҳам иккига бўлинади: бири — йўқолиши секинлик билан бўладиган акциденция, масалан, гулларнинг қизиллиги ёки йигитларнинг ёшлик ҳолати.

Иккинчиси йўқолиши тез бўладиган акциденция, масалан, уялган кишининг қизариши ёки қўрққан кишининг оқариши каби.

Субстанция ҳам, ўз навбатида, иккига бўлиниб, булардан бири — содда, иккинчиси — мураккаб субстанциядир.

Содда субстанция — булар бир субстанциядан иборат бўлган қисмлардан ташкил топмаган субстанциядир. Содда субстанцияни олов, ҳаво, сув ва турли табиий хусусиятларга (ёки табиатга) ага бўлган (нарсалардан) тузилмаган субстанция деб ҳам атайдилар.

Мураккаб субстанция эса ҳар бири⁶ субстанциядан ташкил топган нарсалардир.

Содда субстанциянинг ўзи иккига: мураккаб (субстанциянинг) вужудга (яъни таркибига) кирадиган ва мураккаб (субстанциянинг) вужудга кирмайдиган субстанцияларга бўлинади.

Мураккаб субстанциянинг вужудига кирадиган содда субстанция ҳам икки хил бўлади:

бири — қабул қилувчи бўлак бўлиб, материя (ҳоюло) дейилади. Материя шундай нарсаси, унинг мавжуд бўлгани билан мураккаб нарсалар вужудга келмайди, масалан, ёғоч курсига нисбатан шундайдир; иккинчиси — қабул қилинувчи бўлак, бу шакл (сурат) дейилади. Шакл шундай нарсаси, у мавжуд бўлса, мураккаб нарсалар ҳам вужудга келади, масалан, курси ёғочига нисбатан курсининг шакли.

Шакл икки турли бўлади. Бир — сезилиб турадиган шакл, масалан, бир бўлак мумнинг турлича шаклларда бўла олиши. Бундай шакл акцидентик шакл деб юритилади. Иккинчиси — маълум жисмни барпо қилувчи шакл, масалан, ўлчов (узоқлик) (жисм) ўлчовга эга бўлиши билангина жисм бўлади. Бундай шакллар жисмоний шакллар деб аталади. Бу турдаги шакллар акциденция бўлмасдан, балки субстанциядирлар, чунки улар жисмнинг ажралмас бўлагидирлар, жисмнинг бўлаги эса жисм бўлади.

Мураккаб субстанциянинг вужудига кирмовчи содда субстанция жисмдан, албатта, ажралади.

Бундай субстанция маълум майл орқали боғланишда бўлган ва материя билан боғланишда бўлмаган содда субстанцияларга бўлинади.

Булардан биринчиси жон (нафас) дейилади. У — ҳаёт ва нуруниятдир ҳамда жисмоний бўлмаган субстанция бўлиб, материядан ҳоли ва уни бошқаради деб таърифланади. У материядан ва ҳар қандай моддий нарсалардан мавҳувлаштирилган (ёки ҳолис қилинган) нарсаларни идрок этиш қобилиятига эга бўлади.

Иккинчиси эса — материя билан боғлиқ бўлмаган ва ундан мутлақо ҳоли бўлган содда субстанциядир. Уни ақл деб атайдиган ва материядан ҳоли бўлган содда руҳий субстанция деб таърифлайдилар. У ақл тушуна оладиган нарсаларни идрок этишга қобилиятли бўлади.

Ақл икки турлидир: ўзи билан биринчи сабаб орасида ҳеч қандай восита бўлмаган ақл ва ўзи билан биринчи сабаб орасида бирор восита бўлган ақл.

Булардан биринчиси «биринчи ақл» («аввалги ақл» дейилиб, бошланғич сабабга асосланган бўлади, иккинчиси эса биринчисига асосланган бўлади. Унта ақлдан ҳар бири ўзидан тубандагига нисбатан сабаб бўлади ва ўзидан юқорисидагига эса асосланган бўлади.

Ҳамма ақллар тўғрисида шундай фикр юритиш керак.

Мураккаб субстанция жисм деб аталади, жисм эса — узун, кенг ва чуқур (баланд) нарсадир. Уни узун, кенг ва чуқур (баланд) бўла оладиган нарса деб ҳам таърифлайдилар.

Жисмларнинг ўзи жонсиз ва жонлиларга бўлинади, жонсизлари ўлик табиат дейилиб, бунинг ўзи ҳам икки хил бўлади: бири — содда жисмлар, масалан, тўрт унсур (элемент) каби; иккинчиси — мураккаб жисмлар, масалан, олтин, қумуш ва бошқа қолган етти минераллар (маъданлар).

Жонли жисмларнинг ўзи ҳам иккига: ўсадиган ва ўсмайдиганларга бўлинади. Ўса олмайдиганлари — осмоний жисмлардир, чунки улар етти осмон ҳокимларининг (философларнинг) фикрича жонлидир.

Ўсадиган жонли жисмлар сезиш ва ҳамда ихтиёрий ҳаракат қилиш қобилиятига эга бўлган ва бундай (қобилият)га эга бўлмаганларга бўлинади.

Сезиш ва ихтиёрий ҳаракат қилиш (қобилият)га эга бўлганлари ўсимлик дейилади. Ер юзида кўкарган нарсанинг ҳаммаси бунга мисолдир.

Сезиш ва ихтиёрий ҳаракат қилиш (қобилият)га эга бўлганлари ҳайвон дейилади ва бу ҳам, ўз навбатида, иккига ажралади:

бири — нутққа эга бўлиб, инсон дейилади ва нотиқ ҳайвон деб таърифланади

иккинчиси — нутққа эга бўлмаган бўлиб, мутлақ ҳайвон дейилади. У сеза оладиган ва ўз ихтиёри билан ҳаракат қила оладиган жисм деб таърифланади.

Мавжуд нарсаларнинг турларга бўлиниши (классификацияси) тўғрисидаги Шайхур раисга мансуб рисола тамом бўлди.

«АҚЛИЙ ИЛМЛАРНИНГ ТАСНИФИ» РИСОЛАСИДАН

Ҳикмат назарий ва амалий қисмларга бўлинади. Назарий қисми бу шундаки, унинг ёрдамида вужуди инсон фаолиятига боғлиқ бўлмаган нарсалар ҳақида далил билан қўлга киритилади. Унинг мақсади маълум фикрга эга бўлишдир. Масалан, метафизика илми, астрономия илми, амалий қисми шундаки, унинг мақсади мавжуд нарсалар тўғрисида фикрдалигига эга бўлиш эмас, балки инсон томонидан яхшилик ҳисобланувчи нарсаларни қўлга киритиш билан боғлиқ бўлган маълум масалалар ҳақида етарли фикрга эга бўлишдир. Унинг мақсади — фақат билимга эга бўлиш эмас, балки маълум фаолият учун зарур бўлган фикрга эга бўлишдир. Назарий ҳикматнинг мақсади — ҳақиқат(қўлга киритиш), амалий ҳикматники — яхши ишларни (амалга ошириш)дир.

Амалий илм уч турга бўлинади: биринчиси — жамиятда, албатта, тартиб ва интизом бўлиши учун халқни идора қилиш илмидир, бу илм ҳам икки турга бўлинади: бири — шаронт, йўл-йўриқларнинг қандай бўлиши, иккинчиси — сиёсатнинг қандай бўлиши ҳақида. Бунинг биринчиси — туб бўлса, икинчиси — унинг шохобчаси ва натижасидир.

Иккинчи илм — уйни идора қилиш ҳақида, чунончи уйда эр билан хотин, ота билан бола, хўжайин билан хизматчи ўрталарида пайдо бўладиган муносабатни тартибга солиш ҳақида.

Учинчи илм — одамнинг ўзи тўғрисида, кишилар ўзига-ўзи қандай муносабатда бўлиши кераклиги ҳақида. Чунончи, кишилар ё ўзлари ёлғиз ва ё жамоат бўлиб бирга турадилар. Аммо жамоат бўлиб бирликда туриш, ё уй ичидагилар билан, ёки ҳамшаҳарлар билан бирга бўлади.

Демак, амалий илм ҳам уч турга бўлиниши зарур: биринчиси — мамлакатни идора қилиш, икинчиси — уйни идора қилиш ва учинчиси — ўз-ўзини идора қилиш.

Назарий илм ҳам уч турга бўлинади:

биринчиси — олий илм ёки биринчи илм деб аталади, бунинг табиатдан ташқарида бўлган нарсалар ҳақидаги илм деб юритилади; иккинчиси — ўртанча илм, математика деб аталади, бунинг таълим илми деб ҳам юритишади;

учинчиси — табиат илми, ёки қўйи илм деб аталади.

Назарий илмнинг уч хил бўлиши шундан келиб чиқадики, мавжуд нарсалар тузилиши қуйидаги уч қисмдан ташқарида бўлмайди:

1) ё уларнинг борлиги ҳиссий (сезилувчан) материялар қўшилиш ва ҳаракат билан мутлақо боғлиқ эмас. Шунинг учун уларни материя ва ҳаракат билан боғлиқ эмас деб тасаввур қилиш керак. Чунончи: ақл, борлиқ, бирлик, сабабият ва сабабий боғланиш ва шунга ўхшашлар. Чунки буларнинг ҳаммасини ҳиссий (сезувчан) материялардан алоҳида деб тасаввур қилиш мумкин, чунки буларнинг ўзлари ҳам ҳиссий нарсалардан алоҳидадирлар;

2) ёки уларнинг борлиги ҳиссий материялардан ҳамда ҳаракатда бўлган нарсалардан ажралган бўлмаса, уларни фикран ажратиш мумкин, чунки (хоҳ олтиндан бўлсин, хоҳ қумушдан бўлсин, хоҳ ёғочдан ва хоҳ тупроқдан бўлсин) учбурчакли, тўртбурчакли, айланали ва узунлик кабиларнинг аниқлаш учун уларни ҳиссий (сезилувчан) ёки ҳаракатдаги материяларнинг бирортаси билан боғлиқ деб чегаралаб қўйишнинг ҳожати йўқ. Лекин инсонлик бунга қирмайди. Чунки инсонлик маълум бир моддада бўлади. Шунинг учун инсонлик ва унга ўхшашларни маълум бир моддадан алоҳида олинганда аниқлаб бўлмайди, чунки улар муайян бир модда

билан боғлиқ бўлиб, уларни ҳатто маълум бир моддадан ажратиб тасаввур қилиш ҳам мумкин эмас. Аммо уч бурчак ва тўрт бурчак бирор моддасиз мавжуд бўлмаса ҳам, уларни моддасиз аниқлаш ва тасаввур қилиш мумкин;

3) ёхуд шундай нарсалар ҳам бўладики, уларни модда билан боғлиқ ҳолда ёки ҳаракат ҳолатида аниқлаш ва тасаввур қилиш мумкин бўлади. Биз бунга юқорида мисол келтирдик. Нарсаларнинг характери ўрганувчи илмга келганда, аввало, нарсаларнинг ўзи ҳақида шуларни айтиш керакки, улар (нарсалар) қайси йўл билан бўлмасин, модда ва ҳаракатга зарурий равишда муҳтож эмаслар, булардан баъзилари ақл ва ҳақиқат каби бирор модда билан боғлиқ бўлмаган нарсалардир. Бу ҳақда пастроқда тўхталиб ўтамиз. Баъзилари эса ҳаракат ва модда билан бирлашган бўлади. Лекин бу жисмда ёки ақлда бўладиган сабабият каби уларнинг табиатидан зарурий келиб чиқмайди. Бу нарсаларни ўргатувчи — олий илм (метафизика) дир.

Мавжудлиги зарурий равишда модда билан боғлиқ бўлган, лекин фан текширадиган маънода сонлар, фигуралар каби маълум, ўзига хос моддага эга бўлмаган нарсаларни ўрганадиган фан «математика» дейилади.

Учинчи илм — табиат ҳақидадир.

Бу китобда бизнинг тушунчамиз ва қарашимиз ана шу уч. тур назарий илмга қаратилган бўлади.



МУНДАРИЖА

Муқаддима ўрнида	3
Шарқ Уйғониш даври ҳақида	10
Тарихий тўлқинлар	48
Дунёвий маданиятнинг ривожланиши	73
Эркин фикр учун кураш йўлида	90
Вужудийўн таълимоти	114
Шарқ Аристотели	125
Илмлар фазилати	164
Олам асослари	188
Билим ва ақл	210
Етук жамоа ҳақида ҳаёллар	246
Шайхур раис	267
Хотима	285
Илова	291



На узбекском языке

Хайруллаев Музаффар Мухиддинович

ЭПОХА ВОЗРОЖДЕНИЯ И МЫСЛИТЕЛЬ ВОСТОКА

Издательство «Узбекистан» — 1971 — Ташкент

Редактор Тўйғун Исамухамедов
 Рассом П. Д. Воронкин.
 Бадний редактор Н. Н. Пирогов
 Техредактор А. Альберт
 Корректор С. Содиқова

Терипта берилди 26/1-1971 й. Босишга рухсат этилди 2/VII-1971 й.
 Қоғоз формати 60×84¹/₁₆ № 1. Бос. л. 9,75. Шартли бос. л. 13,1.
 Напр. л. 16,94. Тиражи 6 000: Р 12080. «Узбекистон» нашриёти.
 Тошкент, Навоий 30. Шартнома № 247—69.

УзССР Министрлар Совети Матбуот Давлат комитетининг полиграф-
 комбинатида босилди. Тошкент, Навоий кўчаси, 30. Зак. № 101.
 Баҳоси 1 с. 33 т.



