

Шухрат Сирожиддинов

ЎЗБЕК

МУМТОЗ АДАБИЁТИНИНГ
ФАЛСАФИЙ САРЧАШМАЛАРИ



ШУҲРАТ СИРОЖИДДИНОВ

ЎЗБЕК МУМТОЗ
АДАБИЁТИНИНГ
ФАЛСАФИЙ
САРЧАШМАЛАРИ



ИКИ АСР АВЛОДИ

Тошкент

2011

УДК: 821.512.133

ББК: 83.3(5Ўзб) 2

С – 60

Сирожиддинов Ш. Ўзбек мумтоз адабиётининг фалсафий сарчашмалари / Монография. –Т.: «Янги аср авлоди», 2011, 200 б.

ISBN 978-9943-08-776-7

Монография ўзбек мумтоз адабиёти тадқиқотчилари, шеърят ихлосмандларига мўлжалланган бўлиб, ўзига хос мумтоз адабиётга кириш вазифасини ўтайди. Унда ўзбек мумтоз адабиёти намуналари-ни таҳлил этиш, тушуниш, муаллифнинг ғоявий позициясини аниқлашда кўрсаткич вазифасини бажарувчи диний-фалсафий таълимотлар моҳияти ҳақида сўз боради.

УДК: 821.512.133

ББК: 83.3(5Ўзб) 2

Тақризчилар:

Ҳамиджон ҲОМИДИЙ.

филология фанлари доктори, профессор

Нурбой ЖАББОРОВ,

филология фанлари доктори

ISBN 978-9943-08-776-7

© Шухрат Сирожиддинов, «Ўзбек мумтоз адабиётининг фалсафий сарчашмалари». «Янги аср авлоди», 2011 йил.

КИРИШ

Мовароуннаҳрнинг жуғрофий жиҳатдан қадимий цивилизациялар чорраҳасида жойлашгани бу ўлкада қадимги Ҳинд, Эрон, Ироқ ва Хитой халқлари фалсафий қарашларининг бир маконда умумийлашуви ва уйғунлашувига яхши замин яратган. Шунинг натижаси бўлса керак, бу ерда ислом кириб келишидан илгари аҳоли ўртасида мистик-илоҳиёт илми сезиларли таъсир кучига эга бўлган. IX асрнинг иккинчи ярми X асрнинг биринчи ярмида Самарқандда яшаб ўтган буюк мутакаллим олим Абу Мансур Мотуридий асарларида монийлар ва зардуштийлар билан олиб борган калом баҳслари шундан дарак беради. Демак, Мовароуннаҳрда ислом ягона ва мутлақ ҳукмрон мафкурага айланган бир даврда ҳам аҳоли ўртасида исломгача бўлган мистик қарашлар кучли бўлган. Шубҳасиз, исломда фалсафа аталмиш фан соҳасининг шаклланишида нафақат юнон файласуфларининг асарлари таъсири бўлганлиги, балки маҳаллий мистик-илоҳиёт ғояларининг муайян ўрни борлиги ҳақида ҳам гапириш мумкин. Ўзбек мумтоз адабиёти намуналарини таҳлил қилар эканмиз, бадииятнинг мураккаб қобиқларига ўралган фалсафий ғоялар, борлиқ муаммосининг ўзига хос ечимлари, Олам ва Одам муносабатлари мавзуси ўзбек халқининг тафаккур кўламлари бутун Шарқ фалсафасидан озиқланганини ҳис этамиз.

Ал-Киндий, Абу Наср Форобий, Ибн Сино ва уларнинг издошлари илмий фаолияти юнон фалсафасини исломлаштириш ва маҳаллий мистик қарашлар билан уйғунлаштиришда ҳал қилувчи бўғин бўлди. Ушбу бўғин вакиллари машшой (перипатетик) файласуфлар деб

аталди. Фарбда уларни юнон файласуфларидан ажратиб туриш учун «ал-фалсафа аҳли» деб атадилар. Ислом оламида «ал-фалсафа аҳли» метафизик ҳодисаларни урганадиган ягона оқим бўлиб қолмади. Ислом Яқин Шарқ, Хуросон ва Мовароуннаҳрга кириб келгандан сунг ҳам маҳаллий аҳоли онгида ўз яшовчанлигини сақлаб қолган мистик тафаккур учқунлари IX-X асрларга келиб шиддат билан ривожлана бошлади. Ироқнинг Басра, Шом ўлкасининг Дамашқ ва Ҳалаб, Хуросонда Нишопур ва Балх, Мовароуннаҳрда Термиз ва Самарқанд каби қадимий цивилизация бешиклариди мистик таълимот марказлари вужудга келди.

Ироқ ва Шом мистика марказлари тасаввуф марказлари сифатида машҳур бўдилар. Нишопур ва Балх мактаблари маломатийлик маркази сифатида танилди.

Мовароуннаҳрда мистик қарашлар тарихига назар ташлайдиган бўлсак, бу ўлкада XIII асргача Ироқ ва Нишопур суфийларининг таъсири сезилмайди. Ҳар ҳолда ҳозирча қўлимизда буни тасдиқлайдиган манбалар йўқ. Балки кейинги тадқиқотлар бу масалага ойдинлик киритар. Бироқ, бу Мовароуннаҳрда мистик мактаблар бўлмаган деган фикрни англамайди. Термизда яшаб фаолият кўрсатган олим Ҳаким Термизий (820–932) илмий мероси бу даврда Мовароуннаҳрда мистик илмлар тараққиёти равон кечганлигини кўрсатади. Ҳаким Термизий Нишопур маломатийлари асарларида суфий деб эътироф этилмаган.¹ Бунинг сабаби суфийликнинг Ироқ билан боғланганлигидир. Ҳаким Термизийнинг ислом дини, мистик-илоҳий мазмунга эга 50 дан ортиқ асари фанга маълумдир. Унинг илмий мероси хорижий шарқшунослар, жумладан, Аннимари Шиммель, Антон Ҳей-

¹ S. Sviri. «Hakim Tirmidhi and Malamati Movement in Early Sufism». In: Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi/Ed. by L. Lewison. London, 1993. p.594.

нен, Бернд Радтке, Ҳасан Мурод каби олимлар гомонидан кенг ўрганилган.²

Бернд Радтке Ҳаким Термизийни Балх мистика мактабининг обрўли вакилларида бўлган Аҳмад б.Хизруя (X аср) шоғирдларидан деб ҳисоблайди.³ Балх мактаби маломатийлик ҳаракатининг маркази бўлган Нишоур мактаби билан жуда яқин алоқаларга эга бўлган. Ҳаким Термизийнинг космологик қарашлари ўзига хос. Антон Ҳейнен уларни ислом космологияси сифатида тақдим этган бўлса-да, бу ерда кўпроқ унга сақланиб қолган анъанавий маҳаллий мистик қарашлар таъсири сезилди. Унга кўра, Яратилган олам Арши аълодан тортиб етти осмон ва етти самовий жисмдан қуйида жойлашган дунё балиғи устидаги заминни қамраб олгандир. Олам тузилишининг ушбу модели машҳур «Табарий тарихи» китобида ҳам берилган. Борлиқ тузилишига бундай ёндашувни Бернд Радтке мантиқий-фалсафий деб таърифлайди.⁴ Радтке тўғри кўрсатганидек, метафизика ҳиссий кўзатувларни баён этади, улар орасида мантиқий муносабат ўрнатади. Мистика эса руҳ тажрибасини баён этади, унинг кечинмаларига, мушоҳадаларига мантиқий жавоб беришга ҳаракат қилади. Мистик ҳам файласуф-табиийётшунос каби ўзи яшаётган ва фаолият кўрсатаётган муҳит маданий анъаналари доирасидан чиқа олмайди.⁵ Шунинг учун ҳам, Ҳаким Термизий коинот тузилиши баёнида юнон антик коинот моделидан эмас, Марказий

² A.Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975; A. Heinen, *Islamic Cosmology*, Beirut, 1982; B.Radtke. *Al-Hakim at-Termidi*. Freiburg, 1980; H.Murad, *The Life and Works of Hakim al-Termidhi // Hambard Islamicus II*. 1(1979), p.65-90.

³ Б.Радтке. Теологи и мистики // Суфизм в Центральной Азии. За рубежные исследования. Сост. и отв. ред. А.Хисматуллин. –С.-Петербург: 2001. Стр.57.

⁴ Уша асар. 60-бет.

⁵ Уша ерда.

Осиё халқлари мистик тафаккурида сақланиб қолган ва мажозда ифодаланган балиқ тимсолидан фойдаланган.

Мистикларнинг X асрда мавжуд бўлган Самарқанд мактаби ҳақида ҳозирча бир нима дейиш қийин, чунки бу минтақадаги мистика мактаблари энди ўрганилаётир. Аммо баъзи манбаларда Балх мистика мактабининг охириги вакили Муҳаммад б.ал-Фазл Балхий ўз ватанидан қувғин қилинганда тўғри Самарқандга кўчиб келгани ҳақида маълумотлар учрайди. Ушбу факт бу ерда Балх ва Термиз мистика мактаблари билан яқин алоқада бўлган марказ мавжуд бўлганлигини тасдиқлайди.

Мовароуннаҳрда мистик маърифат масалалари тасаввуф ривожини билан боғлиқ босқичда янада ёрқинроқ кўрилади. Маълумки, Аллоҳ борлиғи, Борлиқ тузилиши, Аллоҳ ва инсон ўртасидаги муносабатлар тизими ҳақидаги билимлар суфизмда икки йўл орқали эгалланиши қайд этилади. Биринчиси «Жазба», иккинчиси «Сулук» деб аталади.

Жазба йўналиши ўз ихтиёрини қўлдан берган ошиқлик қисмати ҳисобланади. Бу йўлга инсон ўз истағи билан кира олмайди. У муайян бир комил пир томонидан мувожаба орқали ром этилиши ёхуд тўғридан-тўғри Аллоҳ жазбасига нишон бўлиши мумкин. Кейинги ҳолатни бошдан кечирганга мажзуб дейилади. Бундай одамлар бир сабаб туфайли Аллоҳ ишқига муваҷҷаб бўладилар ва бугун инсон-ихтиёрларини қўлдан берадилар. Мажзублар атрофдагиларга бутунлай бепарво, дунё ишларига бепарқ бўлиб қоладилар.⁶ Улар Аллоҳни кўриш ва У билан бирга бўлиш истағида Илоҳий Ҳақиқатни англашга, ўз маърифатини оширишга жиддий ҳаракат қила

⁶ Louis Massignon, *Hallaj mystic and Martur* (translated, edited and abridged by Herbert Mason), Princeton University Press, Princeton, New York; Richard Maxwell Eaton, *Sufis of Bigapur*, Princeton University Press, Princeton, New York, 1988; pp. 264-281; M. Fethullah Gulen. *Kaynak*, Izmir, AS, 2002, pp.185-188; P

бошлайди. Улар камолот касб этиш йўлида бир пирга боғланиб қолмайдилар. Улар турли машҳур пирларга мурид тушиб, уларнинг бор илмларини эгаллашга ҳаракат қиладилар, сўнг янада кучлироқ пирлар томон ошиқадилар. Камолот мақомларининг баъзи пиллапояларида уларга устоз пирларнинг ҳожати қолмайди. Мажзублар ўз ҳолатларининг дастлабки босқичларида қаттиқ ибодат ва медитация билан машғул бўладилар, сўнг уларнинг ҳолати оғирлашган сари ибодат ва шариятни тарк этадилар. Тасаввуф тарихида Мансур Ҳаллож каби сиймолар жазба йўналишида машҳур бўлган буюк шахслар ҳисобланадилар. Мовароуннаҳрда яшаб ўтган мажзубларнинг энг машҳури Бобораҳим Машрабдир (XVII аср). Бу йўналиш назарияси машҳур суфий Боязид Бистомий (в. 874) номи билан боғлиқ. У юнон фалсафасидаги «ишиқ» ва «ваҳдат тушунчаларини мистик платформада шарҳлаб, «сукр» (мастлик) концепциясини ишлаб чиққан илк мутафаккирдир.⁷ Тасаввуфда «тавҳид дарахтини Боязид эккан» деган гап шундан қолган. Унга кўра, суфий ўз такомиллида шундай даражага эришадикки, мистик экстаз ҳолатида руҳан афсонавий ғайб оламига саёҳат қилиши мумкин. Ушанда у ўзининг илоҳий моҳиятини кўради ва Аллоҳ вужудига дахлдор эканлигини билади. Бутун борлиқ Аллоҳ вужудида мавжудлигини кузатади. Ушбу воқелик тасаввуфда «Ҳақиқат» деб аталади. Шунда инсон ҳақиқатни англашдан олган завқ ва шавқдан чунонам маст бўладикки, трансдан чиққандан кейин ҳам ўзи-

⁷ Боязид Бистомий ҳақида: Али Акбар Ҳусайний. Мажмуат ул-авлиё. Қўлёзма, ЎзРФА ШИ. инв. № 1333, V боб; Абу Наср Саррож. Китаб ал-Лума фи ал-тасаввуф. Р. Никольсон нашри. -Лейден: 1914. 459-477-бетлар; Суламий. Табақот ас-суфия, Н. Шариба таҳрири остида. -Қоҳира: 1953, 67-бет; Кушайрий. Рисола. -Қоҳира: 1930. 80, 99-бетлар; Хужвирий. Кашф ул-маҳжуб. Р. Никольсон таржимаси. - Лондон: 1936 йил, 132-бет; Н. Ritter, Abu Yazid al-Bistami, UDMI, 1, pp. 932-934.

нинг моддий оламдаги вазифаларига қайта олмайди. У жисман моддий оламда юрса ҳам, фикран ғайб оламда сайр қилади. Аллоҳга галпиниб яшайди. Ваҳдат концепцияси XII асрда испаниялик мутафаккир суфий Ибн Арабий томонидан «Фусус ал-ҳикам» асарида тугал таълимот даражасига етказилди. Бу илоҳий тажаллиёт назариясидир. Аллоҳ тажаллиётда ўзини кўрсатади. Инсон сезгилари «илоҳий нур» бўлган илоҳий тажаллиётни ҳис этиши мумкин. Илоҳий моҳият, Аллоҳ инсон қалбида яширин. Инсоннинг жоҳиллиги шундаки, у Аллоҳ ўз қалбидалигини унутиб қўйди. Шариат қонун-қоидаларига зоҳиран риоя қилиш билан, ислом фарзларини бажариш билан Аллоҳ маърифатига эришиб бўлмайди. Эътиқод қалбда бўлиши лозим. Қалб бир вақтнинг ўзида ҳам илоҳий билимлар хазинаси, ҳам мистик билиш органи ҳисобланади. Қалб худди кўзгу каби илоҳий нурни акс эттиради, унда Аллоҳ қиёфасини кўриш учун яхшилаб тозалаш керак. Аллоҳга бўлган Ипқ ва Эзгулик инсон қалбининг мусаффолигини таъминлайди.

Сулук – бу, муайян пир раҳнамолигида қатъий интизомга асосланган тарбия йўлидир. Унда мистик билиш риёзат чекиш, нафсни ўлдириш, тун-кун бедорликда ибодат билан машғул бўлиш, фақат зикр ва муроқабани натижасида юзага чиқарилади. Солик пир тарбиясига кирар экан, машойихлар қайд этганидек, ўзини «ғассол қўлидаги мурда» сизгари тасаввур қилиши ва пир ўғитларини сўзсиз бажариши лозим бўлади. Бу йўналишга Жунайд Бағдодий (X аср) қарашлари асос бўлган. Унинг интилишлари мистик билимга эришни жарасини назоратга олиш, бу ҳаракатларнинг шариат қобиғидан чиқиб кетишига йўл қўймасликка қаратилган. Унинг таълимоти сахв (хушёрлик) таълимоти деб ҳам аталади. У турли руҳоний-психологик машқлар ва медитацияни пирустоз бошчилигида ўтказилишини қатъий қоидага айлантирди. Унинг асосий ғояси шундан иборатки, инсон ру-

ҳий ҳол-мақомлардан юксалиб, Аллоҳ маърифатига эришган пайтда ўзлигини унутиб юбормаслиги, балки ҳушёрликни қўлдан бермасдан, яна ўзининг ҳолатига қайтмоғи лозим. Акс ҳолда, у кўрган ғайб ҳақиқати маъносига яхши тушунмайдиган авом халқ унга эришиб шарият қонун-қоидаларини тан олмай қўйиши мумкин. Жунайд Бағдодий Аллоҳ маърифатига даъвогарлар оддий ҳаёт кечирishi, уйланмаслик, фақирлик, сиёсатга безътибор бўлиш, барча қийинчиликларга сабр ва сукут билан жавоб қайтариш орқали нафси енгishiни тарғиб этди.⁸ Бу икки йўналиш X асргача бир-бири билан рақобатда бўлган. Аммо тариқатлар шаклланиб бўлгач, кейинги асрларда келишмовчиликка асос бўладиган тамойиллар қайта кўриб чиқилиб, тасаввуф таълимоти асосчиларининг номларини камситиш табу қилинган. Жумладан, Хожа Баҳоддин Нақшбанд Боязид Бистомий таълимотини қораламаган, жазба сулук орқали тарбия этилиши лозим деб ҳисоблаган. Мовароуннаҳр тарихига назар ташлайдиган бўлсак, XV асрдан эътиборан минтақада ҳар икки йўналиш мунтазам ривожланиб борганини кўрамиз.

Шуни алоҳида эслатиб ўтиш лозимки, бугунги кунгача тасаввуф ирфони ва тариқатга доир кўплаб маноқиб адабиётларида акс этган суфийлар ва шарият аҳли ўртасидаги рақобат ва муҳолифат сюжетлари кўпчилик ўқувчиларда тушунмовчилик уйғотиши табиий. Тадқиқотларда мавҳум берилган ва бизнинг тасаввуримизда поаниқлик касб этган суфийлар билан шарият аҳли ўртасидаги

⁸ Жунайд Бағдодий ҳақида: Али Акбар Ҳусайний. Маҷмуат ул-авлиё. Қўлёзма, ЎзРФА Шарқшунослик институти, инв. № 1333, VI боб; Суламий. Табақот, 155-163; Қушайрий. Рисола, 18, 551, 552, 584-бетлар; Жомий. Нафаҳот ал-унс, 87-89-бетлар; Н. Ritter, Gunaid. IA, III, pp. 241-242; Ali Hasan Abdel-Kader. The Life, Personality and Writings of al-Junaid, London, 1962.

ихтилоф муайян тарихий босқичларга хосдир ҳамда илоҳийга оид қарашлардаги фарқлардан келиб чиққан. Мовароуннаҳрдаги диний-мистик қарашлар тараққиётида бир неча босқичлар бўлган. Масалан, кейинчалик шариат уламолари улуғлаган калом илми X асргача шариат томонидан бидъат таълимот сифатида қораланган эди. Перипатетик деб аталмиш юнонлашган фалсафанинг кучайиши шариат аҳлининг калом билан қуролланишига олиб келди ва шу тариқа калом шариат илмларидан бирига айланди. XI–XII асрга келиб, ўз даврининг йирик мутакаллим олими Имом Ғаззолийнинг ҳамлаларидан сўнг перипатетик фалсафа тараққиёти таназзулга юз тутди. Бироқ фалсафа йўқолиб кетмади. Файласуфларнинг қарашларида устувор бўлган мистик-метафизик қарашлар XIII асрдан эътиборан суфийлар орасида тобора оммалашиб бораётган Ибн ал-Арабийнинг (1165–1240) «Ваҳдат ул-вужуд» (Ягона Борлиқ) мистик-илоҳий таълимоти мағзига сингди. Тобора чуқурлашиб бораётган ва кенг қатламларга таъсири кундан-кунга зиёда бўлаётган ушбу таълимот шу давргача умумий қарашлар, ҳаракатлар ва анъаналар асосида фаолият кўрсатиб келаётган суфийлар дунёсини алғов-далғов қилиб ташлаш билан бирга уларни икки лагерга бўлиб ташлади. Тасаввуф назарияси бир-бирига жиддий мухолиф бўлган икки йўналишда ривожлана бошлади. Бир фалсафани омихталаштирган ҳолда, иккинчиси каломни. Бирини «Ваҳдат ул-вужуд», иккинчисини «Ваҳдат ул-шуҳуд» деб номладилар. Биринчиси «Ишқ» орқали камолотга эришиш ва Аллоҳ маърифатини кашф орқали англаш йўлларини, иккинчиси шариатга риоя қилиш, пир-устознинг қатъий назорати остида ислом аҳкомларидан оғинмай, Аллоҳни таниш ва билиш йўлидан боришни тарғиб этди. Ваҳдати шуҳуд суфийлари бир тараф, «Ваҳдат ул-вужуд» тарафдорлари иккинчи тараф, ўзаро рақобатда бўлдилар. Чунончи, Алоуд-давла ас-Симноний (1261–1336) Ибн ал-Арабий таълимотини

халқни адаштирувчи ва ўта зарарли деб эълон қилди. Унга биноан, Олам Ҳақнинг тажаллийси эмас, балки инъикосидир. Маърифат фақат шариатга мувофиқ ҳаракат қилингандагина ҳосил бўлиши мумкин. Инсон Илоҳий моҳиятни ўқиб-ўрганиш орқали эмас, балки руҳоний машқлар, муроқаба ва мужоҳада, риёзат воситасида такомиллашиб, руҳоний мақомлардан кўтарилиш натижасида англаши лозимдир. Шуниси янада аҳамиятлики, назарий фарқлар тасаввуф тариқатлари орасида ҳам мафкуравий мурасасизликни вужудга келтирди. «Вужудийлар» ғояларини маслак қилган тариқатлар пайдо бўлди. «Шуҳудийлар» ичида бир-бири билан юз-кўрмас бўлган тариқатлар пайдо бўлди. Уларнинг бир-бирларига муносабатлари маноқиб адабиётларида тўла акс этган.

Марказий Осиё минтақасида XV асргача Ибн ал-Арабийнинг таълимоти кенг тарқалганини тасдиқловчи маълумотлар ҳозирча қўлимизда йўқ. Зотан, минтақада шаклланган яссавия ва хожагон тариқатлари ҳаракатида мистикларнинг ғайб олами сир-синоатларини эркин шарҳлаш тенденциясини жиловлашга қаратилган ортодоксал исломий қарашларнинг устуворлиги, уларнинг минтақа мафкуравий маконида тобора кучайиб бораётган таъсири «Ваҳдат ул-вужуд» таълимотининг гарғиботига йўл бермаган бўлиши мумкин. Тариқатларнинг Олам тузилиши, Аллоҳ яратилмалари ва Ҳақиқатни англаш (маърифат) йўли ҳақида ўз таълимоти бор эди. Хусусан, XIV асрда Хожа Баҳоуддин Муҳаммад Нақшбанд маърифатга Муҳаммад Пайғамбар суннатларига қатъий риоя қилиш, ҳалол меҳнат ва қаттиқ ибодат орқали эришишга даъват этди. У хожагон тариқатидаги мистик маърифатга эришиш гарови бўлган медитациянинг тўрт машҳур тамойилини ўн биттага етказди. Суфийларга уйланиш ва тирикчилик мақсадида деҳқончилик, ҳунармандчилик каби ҳалол касблар билан шуғулланишга рухсат берди.

Хожа Баҳоуддин Нақшбанд Мовароуннаҳрда мафкуравий етакчиликка эришиш мақсадида яссавия силсила-сини нақшбандия билан бирлаштиришга урингани айрим маноқиблардаги маълумотлардан сезилади. Унинг диний ҳурфикрлиликка асосланган жазба йўналишини инкор этмаганлиги ҳам барча суфийларни нақшбандия тариқати номи билан боғлашдан манфаатдорлигидан келиб чиққан бўлиши мумкин. Буни Хожа Баҳоуддиннинг ўз халифаси, иқтидорли олим Хожа Муҳаммад Порсо (1348–1420) сулук ва жазба йўлларида таълим бергани ҳақидаги эътирофи тасдиқлайди.⁹ Бу даврларда нақшбандийлар ўзларининг фундаментал ғояларига асос бўлган Жунайд Бағдодий қарашларига бир мунча ўзгартириш киритдилар. Вужудийларнинг таълимоти Хожа Порсо томонидан нақшбандия ғояларига уйғунлаштирилди. Хожа Аҳрор (XV аср) томонидан суфийларнинг сиёсатга аралашуви ва хайрия мақсадларида мол-мулк йиғиши қонунийлаштирилди. Кейинчалик Маҳдуми Аъзам Аҳмад Косоний (XVI аср) суфий ҳукмдорлар ғоясини илгари сурди.

Амир Темур ва унинг меросхўрлари диний мутаассибликдан йироқ шахслар бўлиб, илоҳиёт илмларига катта қизиқиш билан қараганликлари туфайли XV асрдан бошлаб Илоҳий ишқ, Аллоҳ ва Олам, Инсон ва Коинот муносабати ҳақидаги таълимотлар Мовароуннаҳр ва Хуросон ўлкаларида шиддат билан кириб кела бошлади. Бу, аввало, шеърят майдонида юз берди. Зиёлилар тоифаси шеърый сатрлар катига пинҳон бўлган фалсафий мулоҳазалар, ғайб олами сир-синоатлари талқинида ўзаро мусобақага тушиб кетдилар. Натижада, шеърят «Ваҳдат ул-вужуд» таълимотини тарғиб этиш воситасига айланиб қолди. Мавлавийлар ва ҳуруфийлар ғояларининг

⁹ Алишер Навоий. Насойим ул-муҳаббат, МАТ, 17-жилд, 266 – бет.

зиёлилар ўртасида тарқалиши шу даврларда илк марта кўзга ташланади. Ҳатто айрим темурий ҳукмдорлар ҳам уларга хайрихоҳлик билан қараганлар.

Хожа Порсо ҳам ўз навбатида, Мовароуннаҳрдаги суфия қарашларини акс эттирган бир неча илмий асарлар ёзди. Жумладан, унинг «Фасл ул-хитоб» асари Мовароуннаҳр суфизмининг темурийлар сулоласи давридаги етакчи ғояларини ўзида акс эттирган нодир манбадир.¹⁰ Айни шу асар XVI асрдан бошлаб Жалололдин Румий қарашларининг нақшбандия тариқати йиғинларида ўрганилишига имкон берди.

Темурийлардан кейинги даврларда Мовароуннаҳрда адабиётнинг ғоявий йўналишлари уч асосий манбага суянганлигини кўриш мумкин. Булар диний-ақидавий масалаларни ўз ичига олган калом илми, тариқат одоби ва тамойилларини белгилаб берувчи суфия адабиётлари ва ниҳоят, Ваҳдат назариясини очиб берувчи ишқий-фалсафий адабиётлардир.

XVI–XIX асрлар Ўзбекистон ҳудудидаги адабий доираларда Абдулқодир Бедил шеърятининг севиб ўқилиши «Ваҳдат ул-вужуд» таълимотининг шаҳар жойларида кенг тарқалганлигини кўрсатади. Нақшбандия тариқати таъсири остида бўлган қишлоқ ҳудудларида эса, «маснавийи маънавий»нинг нақшбандиёна талқини ва тафсирини ҳисобга олмаганда, калом ғоялари адабиёт йўналишини белгилаб келган.

Мазкур монографияда ўзбек мумтоз адабиёти, хусусан, шеърятнинг ғоявий йўналишларига катта таъсир кўрсатган асосий диний-фалсафий таълимотлар ҳақида сўз юритилади. Шунингдек, адабиётда исломлашган шаклда учрайдиган турли қадимий диний-фалсафий сюжетларнинг асл манбалари билан таништирилади.

¹⁰ Муҳаммад Бухорий Хожа Порсо. Фасл ул-хитоб, Кўлёзма: ЎзФАШИ, №1449/1.

I ҚИСМ
**ЎЗБЕК МУМТОЗ АДАБИЁТИ ОЗИҚЛАНГАН
ҚАДИМИЙ ТАЪЛИМОТЛАР**

ВЕДА АДАБИЁТЛАРИДА ҲАҚИҚАТ МАВЗУСИ

Ҳиндларнинг тарихий ҳаётидан қисса қилувчи энг қадимий ёзма ёдгорлик Веда адабиётларидир.

Веда адабиётларида айтилишича, дастлабки одам – Жама (Йима, Йама деб ҳам ўқилади) бўлган.¹¹ Унинг замонасида очлик ҳам, касаллик ҳам, ўлим ҳам, табиат офатлари ҳам бўлмаган. Барча тирик мавжудот бахтли ҳаёт кечирган. Бироқ Жама Тапгрининг энг севимли бандаси бўла туриб, унинг айтганини қилмай, гуноҳкор бўлди. Шу-шу инсоният бошига турли балолар ёғилиш даври бошланди, ҳаёт инсон учун азоб-уқубат, дарду ғам билан тўлди. Ўлим инсоннинг доимий шарпасига айланди.

Веда қарашлари бўйича, заминий азоб-уқубатлар ва ўлим уткинчи ҳолатдир. Ўлим туфайли инсоннинг барча бахтсизлиги, азоб-уқубати ниҳоясига етади. Инсон руҳи моддий қобиқдан қутилиб, Жама салтанати бўлган Камалока юртига равона бўлади. У ерда савол-жавоб қилинади ва ўз қилмишларига яраша жазо ёки роҳат масканларидан жой олади.

Ведада тилга олинган кўпгина маросим ва одатлар Марказий Осиё ва Эрон ҳудудларида яшаб келган қадимий халқларга ҳам хос. Фанга яхши маълумки, Ҳинд эътиқодий қарашларининг шаклланишида Ўрта Осиёдан кўчиб ўтган орий қабилаларининг таъсири катта бўлган.

¹¹ Эронийлар уни Жам деб атаганлар. Қаранг: Windischmann, Zoroastrische Studien, s.19-31. Lassen, Indesche Alterthums-Kande, V.I,517.

Зардуштийлик қурбонлик маросимлари ва нариги дунё ҳақидаги билимлари Веда адабиётларида янада кенгайтирилган. Санскрит тилида «веда» – билим, маърифат деган маънони англатади.¹² Веда адабиётлари қадим ҳинд афсоналари асосида ёзилган диний муножотлар, панднасиҳатлар, тарихий қиссалар ва диний маросимларда қўлланиладиган дуолар тўшмаидан иборатдир. Ҳиндларнинг қарашларига кўра, веда адабиётларида ғайб олами сир-асрори акс этган. Айтилишича, Веда адабиётларининг дастлабкиси Ригведа деб аталиб, у Илк илоҳий китоб саналади. Уни 5000 йил олдин ер юзига тушган Худо Кришна баён этган экан. Ҳинд донишманди Ведавяс томонидан ёзиб қолдирилган ушбу «Ҳақиқат» ўн бўлимдан иборат 1028 та қўшиқда ифодаланган. Ригведадан сўнг Самаведа, Яжурведа ва Атхарваведа номли китоблар ёзилган. Улар Ригведадаги каби мустақил, айрича ғояга эга бўлмай, Ригведани тўлдириб келган. Масалан, Самаведа (қўшиқлар) Ригведа шеърларига тўқилган қўшиқлардан иборат. Яжурведа Ригведадаги қурбонлик маросимларини янада батафсилроқ баён қилади, Атхарваведада эса турли дуолар тўшланган. Яжурведа яратилган даврларда ҳиндлар Панжоб атрофидан Ганга дарёсининг шарқий соҳили бўйлаб катта ҳудудни ўз тасарруфларига ўтказган эдилар. Шу даврларда ҳиндлар чорвадорликдан ташқари деҳқончиликни ҳам ўзлаштириб, ўтроқ халққа айландилар. Уларнинг эътиқодий қарашларида Карма ҳақидаги таълимот бош ўринга чиқди. Рухнинг кўчиши (таносух) ҳақидаги қарашлар инсоннинг маънавий-ахлоқий камолоти билан боғлиқ равишда ҳиндларнинг ижтимоий ҳаётида катта аҳамиятга эга бўлди. Яжурведа шеърӣ ва насрий матнлардан иборат бўлиб, унда дуолар, диний маросимлар моҳиятига оид изоҳлар, уларни ўтказиш тартиблари, қоҳинларга тил-

¹² Vied – билмоқ, мушоҳада қилмоқ сўзидан ясалган.

симларни ечиш бўйича йўл-йўриқлар, турли афсоналар тўпланган. Ундаги шарҳлар насрий усулда ёзилган бўлиб, Авесто матнлари каби қадимий ҳинд адабиёти-нинг ноёб намуналаридир.

Яжурведанинг тили Ригведаники каби санскритдир. Китобдан жой олган афсоналар ҳам Ригведадан олинган, бироқ айрим муҳим жиҳатлари Яжурведада ўзгача талқин этилади. Масалан, унда Вишну ва Шива бош Худолар сафидан чиқарилган, ибодат ва маросимларга катта аҳамият берилган. Рамзларга бой мистик-фалсафий мушоҳадалар тизими ривожлантирилган. Яжурведада афсоналар шеърий дostonлар кўринишида берилган бўлиб, улар кейинчалик пуран-dostonларда янада кенгайтирилган.

«Самаведа» ҳиндларнинг учинчи муқаддас китобидир. Самаведанинг асл маъноси «Оҳанг маърифати» демакдир.

Ҳиндларнинг тўртинчи китоби «Атхарваведа» бўлиб, «Коҳинлар маърифати» маъносини беради. У коҳинлар учун қўлланма вазифасини ўтайди ва асосан, ёвуз руҳлар ҳамда йиртқич ҳайвонлардан сақланиш, ғанимларнинг афсунларидан ҳимояловчи дуоларни ўз ичига олади. Ушбу дуоларнинг ибодат ва маросимларга алоқаси йўқ. Шунинг учун у муқаддас китоб саналмайди. Атхарваведа 20 китобдан иборат. Уларда 160 дан зиёд қўшиқ бўлиб, 6000 шеърни ташкил қилади.

Кўриб ўтилган тўрт манба – Ригведа, Яжурведа, Самаведа ва Атхарваведа веда адабиётлари тараққиётидаги биринчи босқич адабиётлари сирасига киради.

Кейинги босқич веда адабиётларини Бараҳман адабиётлари ташкил этади. Бараҳман истилоҳи бир неча маъноларда қўлланган. Шарҳ маъносида адабиётга нисбатан, олим ва авлиё маъносида ҳиндларнинг олий табақаси вакиллари бўлмиш бараҳманларга нисбатан ишлатилган. Бараҳман Тангри Браҳма номидан олингандир.

Бараҳман адабиётлари маросим матнларидан ташкил топган. Ушбу адабиётларда даврлар ўтиши мобайнида моҳияти мавҳумлашган маросимларга бараҳман олимлари томонидан берилган шарҳлар акс этган.

Веда адабиётлари тараққиётидаги учинчи босқични зоҳидлик ҳаёт тарзи ҳақидаги адабиётлар ташкил этади. Ушбу адабиётларда ҳиндлар фалсафаси кенг ёритилган. Бу манбалар «Араняк» (ўрмонда яшовчи зоҳидлар учун қўллаима) ва «Сутра» (Ҳинд фалсафаси моҳиятини очиб берувчи ҳикматлар ғўилами) деб аталади.

Веда адабиётлари тараққиётида тўртинчи ва энг охириги босқич Упанишад адабиётлари босқичи деб аталади. Бу адабиётлар пир-мурид суҳбатлари шаклида яратилган бўлиб, илоҳиёт масалалари. Мутлақ Борлиқ аталмиш қиёфасиз Бош Тангри ҳақидаги фалсафа моҳияти ҳақидадир.

Веда адабиётлари шу тариқа ўз тараққиёти жараёнида тўрт босқични бошдан кечирди.

Веда адабиётлари структурасига назар ташласак, барча босқич адабиётлари асос-эътибори билан илк манбалар – Ригведа, Самаведа, Яжурведа ва Атхарваведалардаги ғояларни ривожлантириш, бойитишга хизмат қилган. Илк манбанинг ҳар бири ўз бараҳман шарҳларига, ҳар бир бараҳман шарҳи ўз араняки ва упанишадларига эга бўлган.

Кейинчалик веда адабиётларининг қисқа мазмуни «Веданта-сутра» (веда ниҳояси) номи остида алоҳида китоб шаклида ҳам тарқатилган.

Веда адабиётлари икки синфга бўлинади. Юқорида зикр этилган барча адабиётлар «Шрути» манбалари дейилади. Шрутининг сўзма-сўз таржимаси «Энитилган» маъносини ифодалайди (исломдаги «ваҳий» истилоҳига тўғри келади). Шрути манбаларида Қоинот қонуниятлари, тақдир, билиш назарияси, эзгулик ва ёвузлик манбалари, нафсни енгиш йўллари, яккахудолик ва кўпхудолик ҳақидаги қарашларга доир теологик масалалар атрофлича кўриб чиқилади.

Веда адабиётларининг иккинчи синфи «Смрити» манбалари деб аталади. Смрити шрутига асосланган, бироқ яратилиш даври жиҳатидан ундан кейинги даврларга тааллуқлидир. «Смрити» истилоҳининг таржимаси «ёд олинган» маъносини беради. Уларни узига хос нақллар ва ривоятлар мажмуаси деб аташ мумкин.

Смрити манбаларига «Махобҳорат» ва «Рамайна» каби эпик дostonлар, ибратли хулқ-атвор ҳақидаги қонунлар мажмуаси бўлган «Ману қонунлари» (Ману дхарма-шастра) тўплами ва турли тарихий-фалсафий қиссалар кирази. Айниқса, Махобҳорат таркибидаги «Бхагавад-гита» асари ҳинд фалсафий тафаккури тарихида жуда катта аҳамиятга эга бўлди. Бу асар Кришна (У худо Вишнунинг тимсоли) ва Аржуна (эпик қаҳрамонлардан бири) ўртасидаги суҳбат тарзида ёзилган. «Бхагавад-гита»да Веда фалсафаси моҳияти ифодаланган бўлиб, кейинги даврларда Ҳиндистонда учраган барча диний оқимларининг муқаддас китобига айланди.

Эпик асарларда Веданинг асосий тамойиллари, анъанавий космогоник афсоналардан тортиб реал тарихий воқеаларгача, худоларнинг ишлари, муқаддас жойлар ва ибодатхоналар, астрономик ва жуғрофий билимлар билан танишини мумкин.

Ведалар энг обрўли китоблар эди. Бироқ уларни тушуниш зиёли ва энг ўқимлиши олимларгагина муяссар бўлар эди. Бу тоифа бараҳманлар деб аталиб, улар диний ҳаётни бошқариб турувчи қоҳишлар эдилар.

Бараҳманлар илмли, покдомон, юксак маънавиятли, комил инсонлар ҳисобланади. Уларга мулк йиғиш, қурбонликка аталган ҳайвонларнинг гўштидан бошқа гўшт маҳсулотларини истеъмол қилиш мумкин эмас. Бараҳманнинг сўзи барча учун қонуи бўлиб, ҳатто ҳукмдорлар учун вожиб саналарди. Халқ бошига кулфат тушганда, улар балони даф қилишга қодир, касаллик тарқалганда уларнинг дуоси билан офат қайтарилади. Ёки, аксинча, уларнинг қарғиши ўлим ва кулфат келтириши

мумкин. Бараҳманлар авлиё ҳисобланган ва муқаддаслаштирилган.

Ҳиндларнинг эътиқодларига кўра, инсон руҳи тамоман покланмагунча танадан танага кўчиб юраверади. Шу жараёнда инсон руҳи нафсоний иллатлардан қутулиб, асл илоҳий моҳиятини касб эта боради. Аммо бу ниҳоятда узоқ ва мушкул жараён. Инсоннинг ҳар бир қилган нотўғри хатти-ҳаракати, гуноҳ иши Руҳнинг зиммасида оғир юк бўлиб туради ва унинг илоҳий моҳият касб этишини орқага суради. Натижада, у ўзи қўним топган жасад қариб ўлгач, яна янги туғилаётган бола танасига кўчишга мажбур бўлади. Бу жараён жуда узоқ давом этиши мумкин. Шу тариқа, руҳ тақдирини тўлалигича олдинги ҳаётларидаги қилмиш-аъмоли натижаси белгилайди. Бу «Карма» дейилади. Агар инсон эзгу ишларни кўп қилиб, маънавий камолотга интилса, унинг Руҳи олдинги «юк» – камчиликлардан қутила боради. Бу эса, инсон руҳининг илоҳлар маконидан мангу жой олиш жараёнини анча тезлаштиради. Илоҳлар мақомига эришиш – ҳар бир ҳинднинг сўнмас орзусидир. Руҳ ўз кармасини деярли тузатиб бўлгач, охир-оқибатда бараҳманлар табақасида туғилади. Бараҳманлар илоҳларга деярли яқин даражадаги комил инсонлардир. Бараҳманлик Руҳнинг заминий ҳаётдаги охирги марҳала – босқичи ҳисобланади. Зотан, бараҳман ўлиmidан сўнг қайта туғилмайди ва осмонда илоҳлар маконидан ўрин олади.

УПАНИШАДЛАР

Милоддан авв. VIII–IV асрлар Упанишадлар даври ҳисобланади. Улар бараҳманлик тизимига таркибий қисм сифатида кириб, диний-фалсафий тафаккурдаги тараққиётни юқори босқичга кўтарди. Упанишадлар икки юздан ортиқ бўлиб, узоқ вақт давомида яратилган. Ведалардан фарқли равишда, Упанишадларда ибодат маро-

симлари қисқартирилган, асотир эса фалсафий мушоҳадалар учун қалит вазифасини ўтайди.

Аслида, «Упанишад» устознинг (пирнинг) шогирд билан тарбиявий мулоқотини билдиради. Бироқ аста-секин у сабоқлар моҳиятини ифодаловчи фалсафий матнга нисбатан қўллана бошлаган. Шу жиҳатлари билан Упанишад Платон суҳбатлари тарзига ўхшаб кетади. Упанишаднинг асосий мавзуларидан бири туғилиш ва ўлим ўртасидаги мангу дарбадарлик моҳиятидир. Бу ҳодиса Ғарбда реинкарнация деб аталади ва мавжудотлар ўлгандан сўнг руҳларининг бир танадан иккинчи танага ўтиб ҳаётни мангу давом эттиришини англатади. Мангу қайтариладиган бу ҳаёт цикли сансара дейилади. Айнан шу жараёнда инсон комиллик касб этади (атман).

Упанишаднинг кейинги асосий таълимоти худо Браҳма ва Атман айнан бирлиги ҳақидадир. Инсон машқ ва риёзат орқали илоҳий моҳият касб этади. Бу даражага эришиш зоҳидона ҳаёт кечирishни талаб қилади. Шу жиҳатдан Упанишад файласуфларининг асосий мақсади таркидунёчилик, зуҳдни тарғиб этишдир. Уларнинг фикрича, Ҳақиқат «ташқарида» эмас, балки инсон ичидадир. Инсон «ўзлигини» топишни ўрганиши зарур. Илоҳиёт борасида кўп нарсаларни ўқиб, ўрганиш мумкин, аммо уни эгаллаш ниҳоятда мушкул. Уни фақат метин ирода ва риёзат билан қўлга киритиш мумкин.

Упанишадларда Ригведадаги айрим тасаввурлар янада ривожлантирилган. Масалан, ўлимдан кейинги ҳаётга икки йўл орқали кирилади: бири **худолар йўли** бўлиб, ирфоний билимларни эгаллаш орқалидир. Ҳақиқатга етишган одам (авлиё) Браҳма оламига – фароғат оламига кўчиб ўтади ва у ердан ортга қайтиш йўқ. Иккинчиси эса, **ота-боболар йўли** бўлиб, бу йўл муттасил ибодат билан шуғулланган, аммо ўз билимида чегараланиб қолганлар йўлидир. Улар Браҳма оламида мангу қола олмайдилар, муайян муддатдан сўнг яна моддий, заминий ҳаётга қайтадилар(сансара).

Ҳиндларнинг Браҳма ҳақидаги таълимоти қандай юзага келганини тарихий кетма-кетликда аниқлаб чиқишнинг иложи йўқ. Дастлабки ведаларда руҳнинг танадан танага кўчиб юриши (таносух) ҳақида бир оғиз сўз йўқ.¹³ Улардаги асосий қарашлар ва маросимлар Марказий Осиё ва Эрон халқлари билан ўхшаш. Ҳиндлар Инда ва Ганга дарёлари қирғоқларида ўтроқлашгандан сўнг аста-секин ўзларининг қадим диний қарашларни ўзгартирганлар. Бу Тангри Кришна нузули билан боғлапади. Веда самхитлари устида мулоҳаза қилиш, ҳинд зоҳидларининг табиат, борлиқ, ҳаракат, нур, илиқлик ва совуқлик каби турли физик ва биологик жараёнлар ҳақидаги мувоқаб ва мушоҳадалари уларда ўзлари сиғинган илоҳлардан анча қудратли ва ягона яратувчи ибтидо бўлган Тангри борлигига ишонч туғдирди. Тафаккур оддий кузатув ва ҳис қилиш босқичидан фалсафий ечим излаш, нарса ва ҳодисаларнинг моҳиятига назар ташлаш, турли ҳодисалар сабаб ва оқибатига жавоб излаш томонга ўса бошлади. Ушбу фалсафий ёндашув ва унинг ривожи ҳинд файласуф олимларининг маърифат (билиш), фикр, сўз, кўриш, амал каби илоҳий категорияларни ишлаб чиқишларига замин яратди. Натижада, Бараҳман ва Упанишад адабиётларида дастлабки Веда самхитларидаги гасавурлар, ҳатто худоларнинг номлари иерархияси ва улар иштирок этган саҳналар ўзгартириб юборилди. Браҳма номи дастлабки ведаларда уч худодан бирининг номи бўлса, энди бош худого нисбатан айтиладиган бўлди. Упанишадларнинг бирида Браҳма Коинот Руҳи (Махатма ёки Параматма) дейилиб, бутун борлиқда, бор мавжудот шаклларида у мужассамдир. Ягона ҳақиқий борлиқ Браҳмадир. У кўринмас гарзда оламда яширин, у худди сугдаги мой каби кўринмас, аммо мавжуддир.

¹³ П.Милославский. Исследования о странствиях и переселениях душ.Сб. Переселение душ. –М.:1994, стр.35.

Ҳинд фалсафасида Браҳма оламни Яратувчиси эмас, балки ўзи Оламдир. У оламни яратишни мақсад қилган эмас, балки ўзини ривожлантирган. Бу унинг зурурий эҳтиёжидан бўлган. Оламнинг феълий, яъни амал, ҳаракат билан боғлиқ томони ҳам унинг асоси ҳисобланади. Унинг зич, қуюқ борлиқ сифатида ўзини бўш қўйиши, тортилиши, чўзилиши турли нарса ва ҳодисаларнинг яратилишига сабаб бўлади. Худди ўргимчакдан тўр пайдо бўлганидек ёки уммондаги тўлқин ҳаракатидек Олам Браҳмадан ҳосил бўлади. Браҳма ва Олам фақат шаклан бир-биридан фарқ қилади. Браҳма ўз қобилигида яширин олам, яъни кўринмас бўлса, Олам ўзини ошкор қилган (моддий оламда акс этган)Браҳмадир. Браҳма – ўз ўзига сокин олам бўлса, Олам – ҳаракатдаги ва турли шаклларда намоён бўлаётган Браҳмадир. Веда адабиётларига кўра, бизнинг дунёмиздан ташқарида ўз сайёралари ва юлдузларига эга яна кўплаб бошқа коинотлар ҳам мавжуд. Бу худди океанда сузиб юрган кўпикларга ўхшайди. Ушбу коинотларнинг барчаси моддий оламга тегишлидир. Ундан ташқари руҳоний олам мавжуд бўлиб, моддий оламдан камида уч баравар каттадир. Браҳма борлиқда тарқалиб борар экан, у ўз ичида парчаланиб боради гўё. Борлиқ оқимлари унинг вужуди марказидан узоқлашиб борар экан, ўзининг илк илоҳий ибтидосига ўхшашлик жиҳатлари камайиб бораверади. Натижада нуқсонлари кўпайиб, Мажа ёвузлик оламига тегишли қора кучлар таъсири остига тушади. Ушбу жараёнда Браҳма моҳиятига тегишли нарса – субстанция (моҳият, жавҳар) ифлосланади ва хиралашади. Ўзининг мабдасидан қанча узоқлашса, нарсалар субстанцияси шу даражада тубанлашувга дучор бўлади. Шу нуқтан иазардан, оламда Браҳмага нисбатан турли масофада бўлган гуна: тубан ва олий мавжудотларнинг муҳитлари белгиланади. Унга биноан, марказда Браҳмани уч асосий борлиқ (Нур олами, ҳаво олами ва ер олами) босқичи, уч муҳит ўраб туради. Биринчи

муҳит (гуна-саттва) – Браҳмадан тарқалиш жараёнидаги биринчи босқич бўлиб, илоҳлар ва буюк даҳолар муҳити, поклик, нуронийлик, эзгулик, доишмандлик оламидир. Иккинчи муҳит (гуна раджас) – Браҳмадан тарқалиш жараёнидаги ўрта босқич бўлиб, нафс ва истаклар оламидир. Бу оламда мавжудотлар илоҳийлик ва моддийлик, комиллик ва нуқсонлилик, нур ва зулмат ўртасида иккиланиш, кураш, изтироб билан яшайдилар. Бу инсоният ҳаёти муҳитидир.

Учинчи муҳит (гуна - тамас) – Браҳманинг сўнгги намоён бўлиш даражаси бўлиб, у ўлим ва ифлослик, ҳайвонот, ўсимлик ва ўлик материя оламидир.

Ҳар бир муҳит ўз павбатида, уч – тубан, ўрта ва олий босқичга бўлинади. Уларнинг ўзаро таъсири руҳоний ва ашъвий моддий оламда турфахиллик найдо бўлади.

Шундай қилиб, Браҳма – борлиқ маркази, Браҳма – илоҳ, Браҳма – моддий олам, Браҳма – барча мавжудот асосидир. Аммо инсоннинг ёвуз ишлари, гуноҳ аъмоллари манбаси Браҳма эмас, гарчи олам барча нуқсон ва камчиликлари билан Браҳма вужудидан пайдо бўлган бўлса ҳам. Браҳма ва олам айнан бир эмас. Браҳма бутун олам дегани эмас, олам ҳам тўла Браҳма дегани эмас.¹⁴ Оламнинг икки юзи бор. Бири Браҳманинг бир қисми сифатида материяни жонлайтирувчи, барча нарсалар моҳиятини ташкил этувчи бўлса, иккинчиси Браҳмага бегона бўлган «мажа», яъни хиёнаткор ва мунофиқ қобидир. Олам каби ундаги барча нарсалар худди шундай икки юзга эгадирлар: уларнинг ташқи зоҳирий белгилар, турфахиллигини белгиловчи шакл-шамойили, образи Браҳманинг асл, ҳақиқий моҳиятидан кескин фарқ қилади. Ва аксинча, Браҳманинг барча фазилатларини, шакли ва образининг турли жиҳатларини ягона махражга келтирувчи омил унинг ички субстрати, моҳиятидир.

¹⁴ Rigveda (VII). – Wuttke, II, p.294.

Ҳақиқий Браҳма нарсанинг руҳи, қалбидир ва тирик, ҳаётий ҳамда илоҳийлик манбаси бўлган номоддий кучдир. Браҳма – бугун борлиқ Руҳидир, бугун оламларнинг, барча мавжудотларнинг Руҳидир.

Браҳма қиёфасиз деб тасаввур этилади. Уни англаш жараёнида инсон моддият билан боғлиқ барча ҳирс-ҳаваслардан, нафсан ва шаҳватдан халос бўлади. Шундай даражага етишишга «Мокша» ҳолати дейилади. Инсон ана шу мақомга эришгач, унга моддий табиат таъсир кўрсата олмайди, руҳ озодликка эришади ва ўзининг асл абадий табиатини тиклайди. «Мокша» мақомидаги руҳ ҳиндуийликда эътироф этилган уч уқубатдан: 1) жисмоний ва ақлий азоблардан; 2) бошқа тирик мавжудотлар етказган уқубатлардан; 3) табиат ҳодисалари билан боғлиқ азоблардан (совуқлик, иссиқлик, зилзила ва ҳ.) бутунлай озод бўлади.

Ушбу мақом таълимоти буддавийлик томонидап ўзлаштирилган. Бироқ «Мокша» буддавийликда «Нирвана» деб номланади.

Веда адабиётларида Браҳманинг бир неча муқобил номларга эга эканлигини кўриш мумкин. Ҳар бир ном билан боғлиқ сифатлари ажратиб кўрсатилади. Унинг бир номи Параматмадир (олий руҳ). У (Параматма) ҳамма нарсани эшитади, унинг қўли, оёғи ҳамма жойга етади. Кўзи, боши ва юзи ҳамма жойда кўринади. Бу Параматма жамики нарсаларни қамраб олган ҳолда мавжуд деганидир.¹⁵ Ёки «Параматма ўзи ҳиссиётга эга бўлмасанда, оламда мавжуд барча ҳиссиётнинг бирламчи манбасидир. У ҳеч нарсага боғлиқ эмас, аммо бутун тирик жонзотни (руҳларни) узаро боғлиқликда ушлаб туради. У моддий табиат сифатларидан холидир, аммо моддий оламни бошқарувчидир» (БГ, 13,15).

¹⁵ Бхагавад-Гита,13.14. Бундан кейинги иқтибослар шу нашрдан олинди.

Параматма ҳар бир мавжудотнинг қалбида жойлашган. «Сенга маълум бўлсинким, мен ўзим алоҳида бўлсам ҳам, ҳар бир жисмда мавжудман» (БГ, 13.3). «У – илмдир. У – билиш предметиدير. У – маърифат мақсадидир» (БГ, 13.18). Ёки «Ҳар бир танада уни кузатувчи ва эрк берувчи илоҳий куч – олий Ҳукмдор мавжуд ва унинг номи Параматмадир» (БГ, 13,23).

Яна бир жойда шундай дейилади: «Олий Ҳақиқат барча ҳаракатланувчи ва турғун тирик мавжудотларнинг бағрида ва ундан ташқарида мавжуд» (БГ. 13,16). Шундай бўлсада, «Гарчи Параматма жамики жонзотлар орасида бўлиниб кетгандек туюлса-да, аслида у Яхлитдир. У бўлинмасдир. У тирик мавжудотни ҳаёт билан таъминланувчи, тараққий эттирувчи ва йўқ қилувчидир» (БГ. 13,17).

«Мукундака – Упанишад»да бир дарахт шоҳида ўтирган икки қуш ҳақида ривоят берилган. Унда айтилишича, қушлардан бири ҳадеб мева чўқилар ва бундан ўзини тия олмас экан. Иккинчиси эса сокин ўтирар ва овқат дардида тинмаётган шеригининг ҳаракатларини кузатиб турар экан. Ана шу кузатувчи қуш Параматмадир. Иккинчи қуш эса жондир. Дарахт мевалари эса ҳаётнинг аччиқ-чучук лаҳзалари, яъни бахт ва бахтсизлик онлари рамзидир». Демак, ривоятдан англашиладики, Жива (жон) табиат қонунларидан мустақил мавжуд эмас, яъни моддий олам қоиуниятларига бўйсунди. Параматма эса моддий оламини бошқаради, моддий қувватларни йўналтиради. Параматма ҳар бир тирик мавжудот ва ҳар бир зарранинг қалбига кириб боради. Шу тариқа, ҳар бир заррани Ўзи ўрнатган табиат қонунларига бўйсунишга мажбур қилади.

Брахманинг яна бир исми Вишнудир (тўлиқ варианты – Кширодакашайн Вижну). Ведаларда ёзилишича, Вишну – Коинот ҳаёти учун жавобгар илоҳдир.

Унинг учинчи номи Бхагаван ёки Кришнадир. «Кришна» номи «барчани ўзига жалб қилувчи, жозибали, маф-

тункор» маъноларини англатади. Оламдаги барча бойликлар, шуҳрат, гўзаллик, қудрат, илм ва поклик соҳиби Удир. «Брахма-Самхит» (5.1)да Браҳманинг ўз тилидан айтилади: «Кришна олий илоҳдир. Унга ҳеч ким тенг бўла олмайди ва ундан ўта олмайди. У Бхагавандир. У ибтидода мавжуд бўлган ягона Илоҳдир. Уни Говинда (Гов – сигир демакдир) деб ҳам айтишган. У барча сабабларни вужудга келтирган Бирламчи Сабабдир. Унинг жисми абадий илм ва фароғат шаклидадир».

Олам ва Браҳма ўртасида алоқа ва бирлик қанчалик чуқур бўлмасин, Браҳма оламдан юқори туради. Камчилик, нуқсон, номукамаллик, ёвузлик фақат моддиятга тааллуқлидир. Коинот Руҳи ўз моҳиятига қўра пок ва соф бўлиб қолади. Фақат моддият билан қопланган қисмигина хиралашади. Ўлим ва хиёнат, нафс ва хоҳиш етакчи бўлган моддий оламда инсон руҳи гуноҳ ва айб ишлар сабабли булғанади. Моддиятнинг олий шакли бўлган инсоннинг жисмига қамалган руҳлар ўзларининг гуноҳкорликларини яхши тушунадилар, нафс ва ёвузлик исканжасидан қутилиб, ўзларининг соф илоҳий кўринишларига қайтишга ҳаракат қиладилар. Руҳ ва тана ўртасидаги фарқни, уларнинг фаолиятини ва ўзаро муносабатини мантиқан тушунтириб берувчисиз веда маърифатига эришиш мушкул. Маърифат дегани ўзи руҳий борлигини таниш демакдир.

Веда адабиётларида руҳ (жон) жива деб аталади. Руҳнинг бош сифати – бу, Абадийлик (сат), Илм (чит) ва Сокинликдир (ананда).

Руҳ Абадий дейилганда руҳ туғилмаган ва ҳеч қачон ўлмайди, деган ақида тушунилади. Бхагват – гитада (2:12) ёзилишича, Кришна шундай дейди: «Мен ёки сен, барча шоҳларнинг мавжуд бўлмаган пайти бўлмаган. Ва ҳеч қачон биронтамиз ҳам йўқ бўлиб кетмаймиз».

Тана руҳдан фарқли равишда фонийдир. У туғилади, ўсади, қарийди ва ўлади. Тана жоҳиллик, билимсизлик ва нафс билан тулиб-тошган. Руҳ танага кирар экан, мод-

диятга хос бўлган тана унсурлари билан булғанади ва асл ҳолатидан узоқлашади. Шу тариқа тана руҳ учун азоб-уқубат маконига айланади. Моддий тана саккиз унсурдан иборат: тупроқ, сув, олов, ҳаво, эфир, ақл, тафаккур ва нафс (БГ, 7.4.). Дастлабки беш элемент тирик жонзотнинг дағал танасини ташкил этади. Қолган учтаси – ақл, тафаккур ва нафс эса инсоннинг нозик танаси деб ҳисобланади.

Веда таълимоти бўйича, ўлим пайти нозик танага бурканган руҳ дағал танани тарк этади. Муайян вақт ичида нозик танага эга руҳ ота уруғи орқали янги танани шакллантиради. Ўлим олдидан руҳнинг нозик танаси, айниқса, ақлнинг қандай ҳолатда бўлгани янги тананинг ҳаёти қандай бўлишини белгилаб беради. Кришна шундай дейди: Инсон ўлаётиб қандай камолот даражасида бўлса, у албатта ўша даражадаги камолот билан кейинги ҳаётини бошлайди (БГ, 8.6.). Шундай қилиб, руҳнинг инсон танасидаги фаолияти ёки бошқача айтганда, хулқ-атвори кейинги ҳаёти йўналишига сабаб бўлади. Карма – қилмишлар йиғиндиси, хулқ-атвор натижасида тупланган эзгу ва гуноҳ амаллар, сабаб-оқибат қонуниятидир. Карма таълимоти инсон руҳининг кўчиб юриш сабабини тушунтиради ва ҳозирги ҳаёт – кейинги ҳаётининг пойдевори, ўлим арафаси – руҳ учун имтиҳон эканлигини таъкидлайди. Карма ҳар бир инсон йўл қўйган хатолари, ўзи сабаб бўлган қилмишлари оқибатини тотишидир.

Инсон руҳоният жиҳатидан илоҳий моҳиятнинг бир заррасидир. Руҳ инсон вужудида экан, ҳамиша ушбу жасад унинг ҳақиқий макони эмаслигини ҳис этиб туради. У инсон ўлиmidан сўнг озод бўлишини ва мангу ҳаётга қайтишини билади. У ҳамиша Илоҳий манбанинг учқуни ва Браҳманинг тажаллийси натижаси сифатида У билан бирлашинга интилади. Руҳ унда Коинот Руҳининг индивидуал кўринишидир ва инсоннинг ҳиссий-моддий таркибидаги турфахилликни бирлаштиради. Демак, табиатнинг шакл ва элементларига тақсимланиб кетган

Брахма инсон вужудида жамланиб, борлиқнинг бирлигини таъминлайди. Оламдаги барча нарса ва жисмларни бирлаштирувчи Коинот Руҳи коинот ҳаётининг ботиний, яширин қуввати сифатида, уларнинг борлиғи ва шакли сифатида инсон жисмида бирлашади ва инсон руҳига айланади. Шунинг учун борлиқ буюк олам (макрокосмос), инсон эса кичик жонли оламдир (микрокосмос).

Ҳинд файласуфлари руҳ покланмасдан ва ҳиссий-моддий дунё белгилари бўлмиш нопоклик, гуноҳ ва нафс иллатларидан қутилмай туриб, мукаммал ва пок Браҳмага етиша олмаслигини чуқур англаганлар. Шу жиҳатдан ҳинд фалсафий тафаккури ғояларида ҳақиқатга интилиш, камолотга эришиш, Браҳма билан бирлашиш учун заминий ҳаётдан юз ўгириш, зуҳдни тарғиб этиш, нафс тарбияси билан шуғулланиш марказий ўринга қўйилади.

Веда адабиётларининг сўнгги босқичларида яратилган туркум китобларда эпик дostonлар, фалсафий-тарбиявий пандномаларнинг кўплиги айнан юқорида зикр этилган маърифий тарбия заруратидан келиб чиққан. IV–VI асрларда Бараҳманларнинг ведага асосланган маросимлари, иккинчи томондан буддавийларнинг мавҳум ақлий-мантиқий тафаккури ўзаро таъсирга киришиб, ҳиндуийликда янги оқим – бхактий йўналишининг пайдо бўлишига олиб келди. Бу оқим Ҳақиқатга эришиш Худога чексиз муҳаббат орқали амалга ошади, деган ақида ни илгари сурди. Бхактийлар бўйича, Худо бандасининг эҳтиросли ишқи ва муҳаббатига жавобан уларни саодатли ҳаёт билан таъминлайди, қийинчиликлардан асрайди, ажал қайғусидан хотиржам қилади. «Бхактий» йўналишининг ривожини Ҳинд фалсафий адабиётида «Бхагавад-Гита», «Мокшадхарма», «Сарва-Даршана-Самграха» ва шу каби Илоҳий ишқ, илоҳий завқ мавзуларини ўз ичига олган фалсафий дostonларнинг пайдо бўлишига олиб келди.

Веда адабиётларида фикр, тафаккур ва сўз илоҳийлаштирилган. Ригведанинг 10-китобидаги 71-мадҳия-

қўшиқ «Маърифат» деб аталади. У дуолар илоҳи ва шунингдек, муножотлар ҳофизи Брихаспатига мурожаат билан бошланади. Ҳинд мушарриҳ файласуфлари ушбу қўшиқни билиш (маърифат) муаммосига боғлайдилар. Унинг асосий мавзуси илоҳий ҳофиз-қўшиқчилар ҳамдўстлиги ҳақидадир. Унда айтилишича, улар етти нафар бўлиб, ўзаро келишув асосида Сўзни (Нутқ) яратдилар. Сўнг Сўз (Нутқ) маҳоратида ўзаро беллашдилар. Дўстлар орасида ҳамжиҳатлик асло йўқолмайди, бирининг ғалабаси барчасига шуҳрат саналади, олинган ютуқ барчасиники ҳисобланади, дейилади китобда.¹⁶ Мазкур мавзу Веда қоҳинларининг турли ибодат ва қурбонлик маросимларида айтиладиган мадҳия ва қўшиқлар илоҳий билимлар шарҳи эканлигини эслатади.

Айниқса, кейинги давр веда адабиётларида, хусусан, упанишодларда сўз санъати моҳиятига кенг эътибор қаратилган. «Сўз – Браҳманинг фикр, нафс, назар билан бир қатордаги тўртинчи сифатидир. У оташдир ва унинг шуъласи билан ёритгувчидир. Ким уни (сўзни) билса шараф, шон-шуҳрат, Браҳма нури билан порлайди», (Чхондогья-упанишада, III, 18.). «Сўз (нутқ) ҳақиқатдан ҳам Исмадан (Илоҳий исмлардан) улуғдир... агар сўз бўлмаганда, ҳақ ва ҳақсизлик, ҳақиқат ва ёлғон, эзгулик ва ёвузлик, ёқимли ва ёқимсиз нарсаларни билиб бўлмас эди. Сўз буларнинг барчасини билдиради. Шундай экан, сўзни Браҳмани улуғлагандек улуғла!» (Чхондогья-упанишада, VII,1-26)

Мумтоз форс ва туркий адабиёт ёдгорликлари анъаналарининг шаклланишида веда битикларининг турли кўринишлардаги (адабиётлараро мулоқот, оғзаки ривоят, нақллар ва ҳоказо) таъсири мавжуд бўлмаган дейиш қийин.

¹⁶ Познание. Отрывки из Ригведы. Антология мировой философии. Часть V. стр. 288

ТАВРОТ АДАБИЁТЛАРИДА ПАЙҒАМБАРЛАР ТАРИХИ

Ҳар бир адабиёт намунасининг ғоявий йўналишини, унинг тарбиявий ёки дейлик, бошқа бир мақсадини аниқлаб олиш тадқиқотчи учун муҳим. Масалан, ўзбек мумтоз адабиётимиз турли халқ ва миллатлар, диний таълимотларнинг бой илмий-маънавий меросидан озиқланиб, ривожланган. Асардан англашилаётган ғоя муаллиф позициясини белгилайди ёки аксинча, баён этилган бадий тўқима билан тарихий ривоят орасидаги фарқини салмоғига қараб муаллиф ғояси ва мақсадини аниқлаш мумкин. Ўзбек мумтоз адабиёти намуналарини варақлар экансиз, пайғамбарлар ҳаёти билан боғлиқ воқеаларга ишора этувчи ўринларга ёхуд тамсил воситасида бошқа диний таълимотларда машҳур бўлган ривоятлардан фойдаланилганига кўзингиз тушади. Ўзбек мумтоз адабиётида учрайдиган шундай «бегона» сюжетлар кўпроқ яҳудий (иброний) ва христиан (насроний) адабиётларига мансуб. Тавротда келтирилган кўплаб ривоятлар Қуръони каримда айрим ўзгаришлар билан учрайди. Бунинг сабаби Қуръоннинг ўзида изоҳлаб кетилган. Мумтоз адабиётимизда Тавротдаги нақлларга бориб тақаладиган турли номлар, воқеалар учрайди. Ислоом яҳудий пайғамбарларининг барчасини тан олиб, уларга буюк бир эҳтиром бажо келтиради. Шу жиҳатдан ҳам, ўзбек мумтоз адабиёти намояндалари қайсидир маънода, яҳудий ривоятлари билан яқиндан таниш бўлганлар ва ўз асарларида бадийликни таъминлаш мақсадида улардан ижодий фойдаланганлар. Уларнинг генезисини фақат Қуръони каримдан ёки исломий ривоятлардан қидириш етарли бўлмайди. Таврот яҳудий халқининг тарихи ҳақидаги китобдир. Унда Қуръони каримдаги каби оят ва сура-ларни учратмайсиз. Китоб бошдан-охир пайғамбарлар ҳақидаги тарихий нақл ва ривоятлар тўпламини эслатади. Тавротдаги ривоятлар ўзбек мумтоз адабиёти наму-

налариди турлича талқинларда учрайди. Албатта, бу муаллиф ўз олдига қўйган мақсад, асар жанри ва ғояси билан боғлиқ жараёндир. Айни шу ҳолатларни тўғри баҳолаш, таҳлилда холисликни таъминлаш учун ҳам яҳудий халқининг муқаддас китоблари, жумладан, Таврот мазмун-мундарижаси ва ундаги нақллар сюжетида хабардор бўлиш тавсия этилади.

Яҳудийларнинг диний ривоятларига қараганда, Худонинг иродаси билан ердаги цивилизация тўфон туфайли йўқликка юз тутиб, фақат Нуҳ пайғамбарнинг жамоаси жон сақлаб қолган. Дунё халқлари Нуҳ пайғамбарнинг уч ўғли – Ҳом, Сом ва Ёфасдан тарқалган. Таврот ва Инжилда айтилишича, яҳудий халқи Сомнинг авлодларидир. Ушбу даъво Иброҳим пайғамбар тарихи орқали далилланади. Ривоятга кўра, Иброҳим Халилуллоҳнинг шажараси пайғамбар Нуҳнинг невараси – Эверга тақалади. У Сом (Шим)нинг ўғли бўлган. У бир қанча сом(семит) – араб халқларининг ҳам отаси ҳисобланади. Тавротда Иброҳимнинг генеалогик шажараси қуйидагича келтирилган: Нуҳ-Шем-Арпахшад-Шелах-Эвер-Пелег-Реу-Сруг-Нахор-Терах-Иброҳим (Таврот:Брейшит, 10-11 Нуҳ.).

Иброҳим месопатамиялик эди. У яшаган давр, тахминан II минг йилликнинг иккинчи ярмига тўғри келиб, кўпхудолик, бутпарастлик ва ширкнинг авж олган даври эди. Бу даврда самовий афсоналар кенг тарқалган. Тавротнинг Лех Леха бобида (Таврот:Брейшит, 13-15 Лех Леха) айтилишича, Худо Иброҳимга ўзи туғилган Ур юртидан чиқиб, Канъон диёрига отланишни буюради. Худо Канъонни унга бағишлайди ва ундан пайдо бўладиган кўпдан-кўп авлоднинг фаровон ҳаёт кечиришини таъминлашга ваъда беради. Бунинг эвазига Иброҳим яккахудоликни тарғиб этиши лозим эди. Иброҳим шу тариқа ягона Худони тарғиб этиш йўлига ўтади. Бутпарастлик даврида Олам яккаю-ягона Парвардигор томонидан яратилганлиги ҳақидаги ғояни илгари суриш ки-

шидан катта жасорат ва фидойилик билан курашишни талаб қиларди. У Худонинг амрига биноан тарғибот ишларини Мисрдан бошлайди. Унинг фаолиятдан ёрқин бир лавҳа Қуръони каримда келтирилган (Анбиё, 52-70): Иброҳим бир куни бутхона ходимларининг байрамга кетганлигидан фойдаланиб, бутхонадаги энг катта санамдан барча бошқаларини синдириб ташлабди ва ҳеч нарса кўрмагандек ўз ишини қилиб юраверибди. Коҳин қайтиб келгач, буни уларнинг динига очиқдан-очиқ қарши чиқиб юрган Иброҳимдан бошқа киши қилмаслигига ақли етиб, уни маҳкамага судрабди. Подшоҳ Намруд ундан нега бу ишни қилганлигини сўраганда, у бу ишни бутхонадаги катта санам қилганлигини айтибди. Шунда ўтирганларнинг жаҳли чиқиб: «Ахир у тошдан ясалган-ку?!» дебдилар. Шунда Иброҳим: «Агар сизга фойда ҳам, зарар ҳам бера олмайдиган бўлса, бутларга нега сиғинасизлар? Ҳар нарсага қодир, ўз бандасининг ғамини ейдиган, ўлгандан кейин тирилтирадиган ва барча оламларнинг Яратувчиси бўлган Яккаю ягона Худони нега тан олмайсизлар?!» – дебди. Намруд ғазабланиб: «Майли, сенинг худойинг сенинг ғамингни ейишини бир кўриб қўяйлик. Уни ёқиб юборинглар. Шу иш билан ўз илоҳларингизга ёрдам беринглар», – деганча уни гулханда ёқишни буюради.

Катта гулхан тайёрланади. Иброҳим ловуллаб ёнаётган гулхандан бирон жойи куймаган ҳолда чиқиб келади. Подшоҳ уни афсунгар гумон қилиб, мамлакатдан бадарға қилади. У Аллоҳ фармони билан Канъон (ҳозирги Исроил давлати) ҳудудига кўчади.

Бу даврларда яҳудийлик, христианлик ва ислом каби динлар бўлмаган. Иброҳим мазкур динларнинг асосий таълимоти бўлган яккахудоликни тарғиб этгани учун ҳам ҳар учала динда буюк ва эъзозли пайғамбар сифатида эътироф этилади. Шунинг учун уни яҳудийларнинг динигагина мансуб деб ўйлаш хатодир. Зотан, Қуръони каримда айтилади: «Иброҳим яҳудий ҳам эмас, насроний

ҳам эмас, лекин туғри эътиқодли мусулмондир, мушриклардан эмасдир» (Оли Имрон, 67).

Худо билан аҳдлашганда Иброҳим жуда кекса бўлиб, 86 ёшда эди. Унинг Сора исмли хотини бўлиб, улар фарзандсиз эдилар. Шунинг учун ҳам ҳар гал кўринганда Худонинг унга кўплаб авлодлар бериши ҳақида эслатиб туриши Иброҳимга эриш туюларди (Таврог.Брейшит, 17 Лех Леха). Худо унга Мисрдан сотиб олган Ҳожар исмли жориясига уйланишни буюради. Худонинг иродаси билан Ҳожар ҳомиладор бўлади ва вақти-соати етиб ўғил туғиб беради. Уни Исмоил (Ишмаэл) деб атайдилар. Бир неча йиллардан сўнг, Иброҳим 100 ёшга, унинг биринчи хотини Сора 90 ёшга кирганда Худонинг иродаси билан Сора ҳам ҳомиладор бўлади ва вақти-соати келиб ўғил туғади. Унинг номини Исҳоқ (Ицхак) деб қўядилар. Яҳудий халқининг бевосита тарихи Иброҳим Халилуллоҳнинг Сорадан туғилган ўғли Исҳоқдан бошланади.

Иброҳим 157 йил умр кўрди. Яҳудий диний-тарихий манбаларида Иброҳим вафот этганида неча ёшда бўлгани қайд этилган бўлса-да, унинг умр ниҳоясидаги ҳаёти тафсилотлари учрамайди. Шунинг учун ҳозирги яҳудий адабиётларида юқорида келтирилган маълумотлардан бошқа Иброҳим пайғамбар туғрисида маълумот йўқ. Унинг ўғли Исҳоқ ҳақидаги маълумотлар ҳам унинг балоғатга етган давридан, яъни яҳудийларнинг қарашлари бўйича қирқ ёшдан бошлаб берилади.

Исҳоқ 40 ёшга кирганда арамей Бетуэлнинг қизи Ривкани ўз никоҳига олади. У 60 ёшга кирганда эгизак фарзанд кўради. Бирига Исо (ибронийча Ийсу ёки Эйсава) ва иккинчисига Яъқуб (ибронийча Иаков) деб исм қўйдилар. Исҳоқ кексайиб, кўзи ожизлашиб қолганда севимли катта ўғли Исога халқни бошқариш учун фотиҳа бермоқчи бўлади. Бу ишни қилишдан олдин уни чақириб, оҳу овлаб келиш ва ундан хушгаъм таом нишириб беришни тоштиради. Ривка кўпроқ кичик ўғли Яъқубни яхши кўрар ва Исҳоқ фотиҳани айнан Яъқубга бериши-

ни хоҳлар эди. Шунинг учун Исонинг овга кетганидан фойдаланиб, Яъқубга подадан иккита ёш эчкини тахлаб, пишириб келишни буюради. Исҳоқ кузи яхши кўрмагани учун Яъқубни Исодан ажрата олмайди ва уни дуо қилиб, барча биродарлари, ҳатто Исо устидан ҳукмрон бўлишига фотиҳа беради. Бундан хабар толган Исо шу кундан эътиборан укаси Яъқубнинг ашаддий душманига айланади (Таврот: Брейшит, 27. Толдот).

Яъқуб акасининг қаҳридан кўрқиб, онасининг маслаҳати билан тоғаси Лаваннинг хизматига, Падан-Арам юртига жўнайди. У дастлаб тоғасининг қулида 14 йил хизмат қилади. Хизмат ҳақига арамей Лаваннинг икки қизига, Лея ва Роҳилага (Рахель) уйланади (Таврот: Брейшит, 29 Ваесе). Шу билан бир қаторда, хотинларининг энг суюкли жорияларидан Зилпа ва Билҳога уйланади. Бирин-кетин 12 фарзанднинг отаси бўлди (Таврот: Брейшит, 25 Толдот). Яҳудийларнинг 12 асботи – қабиласи шу фарзандларнинг номи билан аталади. Ушбу авлоднинг дунёга келиш тартиби қуйидагича: Реувен, Шимон, Леви, Яҳудо (Инжилда Иуда, Тавротда Йихуда, Қуръони каримда Яҳудо тарзида келтирилган) номли фарзандлар Яъқубнинг биринчи хотини Леядан; Дан и Нафтали Яъқубнинг иккинчи хотини – Раҳелнинг жорияси Билҳодан; Гад и Ашер Леянинг жорияси Зилпадан; Исахар и Звелун яна Леядан; Иосиф и Беньямин Рахелдан (Таврот: Брейшит, 30 Ваесе). Тавротда айтилишича, Яъқуб, ҳаммаси бўлиб, тоғасининг қулида 20 йил хизмат қилган. Шундан 14 йил Лаваннинг қизларига уйланиш учун ишлаб берган бўлса, яна 6 йил унинг чорвасини боқиб беради. Сунг Худонинг амри билан болаларини олиб Канъон мамлакатига қайтади. Бу даврларда Исо Канъоннинг Сеир деган ҳудудида яшар эди. Улар Урдун (Иордан) дарёси бўйида бир-бирларига пешвоз чиқади-лар ва ярашадилар. Яҳудий манбаларида қайд этилишича, Яъқуб кеч пайти бола-чақасини Урдун дарёсидан ўтказиб қўйгач, ёлғиз қолади. Шунда унга қандайдир одам

ҳужум қилади. Улар туни билан курашиб чиқадилар. Тонг отгач, номаълум одам Яъқубга ўзининг фаришта эканлигини билдиради ва: «Бундан сўнг сенинг номинг Исроил бўлади, чунки сен сабр-чидам билан фаришта билан курашдинг», – дейди (Таврот: Брейшит 32 Ваишлах). Шушу, Яъқуб пайғамбарнинг номи Исроил, унинг авлоди Бани Исроил деб атала бошлади. Замонавий тадқиқотчиларнинг фикрича, эр. авв. II-I асрдан бошлаб Канъон юрти «Эрец Исраэл», яъни Исроил мамлакати деб юритила бошлаган. Исломда Бани Исроил пайғамбарлари деганда айнан Яқубдан кейинги пайғамбарлар тушунилади. Яъқубгача бўлган пайғамбарлар назарда тутилмайди.

Юсуф ва Ибн Йомин (Бенямин) Яъқуб пайғамбарнинг энг кенжа болалари эди. Яъқуб, айниқса, Юсуфни жуда яхши кўрар эди. Бундан рашк қилган акалари Доган яйловида уни ўлдиришга қасд қиладилар. Олдинига уни чоҳга ташлайдилар. Сўнг эса, арабларнинг Мисрга кетаётган савдо карвони ўтаётганидан фойдаланиб, Яҳудонинг таклифи билан уни чоҳдан чиқариб, 20 кумуш тангага сотиб юборадилар. Юсуфнинг кўйлагини жайронинг қонига белаб, Яъқубга элтадилар. Суюкли фарзанди ваҳший ҳайвон ҳужумидан нобуд бўлганига ишонтрилган Яъқуб дод-фарёд кўтаради ва ғамга ботади.

Араблар Мисрга келгач, Юсуфни фиръавнинг бош жаллоди Потифарга сотдилар (Таврот:Брейшит 38-39 Васшев). Юсуф Потифар уйида ўзининг тақводорлиги билан хонадон соҳибларининг меҳрини қозонди ва уй бошқарувчиси вазифасига тайинланди (Таврот:Брейшит, 38-39. Васшев). Бош жаллоднинг хотини Юсуфни севиб қолади. У Юсуфни қанчалик хилватга тортмасин. Юсуф ундан ўзини олиб қочади. Кунлардан бир кун уйда ҳеч ким бўлмаганда хотин Юсуфга ёпишди. У юлқиниб, беканинг қучоғидан қочганда, унинг кўйлаги йиртилиб, беканинг қўлида қолди. Бека ғазабланиб, дод солади ва хизматкорларни чақириб, Юсуфни унинг номусига та-

жовуз қилишга уринганликда айблайди. Воқсадан хабар тошган Потифар уни фиръави зиндонига ташлайди. Зиндонда Юсуф зиндонбоннинг ҳурматини қозонади. Тез орада зиндонбон уни барча маҳбусларга бошқарувчи қилиб қўяди (Таврот:Брейшит, 39-40 Васшев). Шу орада Миср шоҳининг соқийси ва наввойи гуноҳ ишда гумон қилиниб, зиндонга ташланди. Юсуф уларга қараб турадиган бўлди. Бир йил ўтгач, уларнинг ҳар иккаласи бир кунда туш кўради. Соқий тушида узум тоқини кўрибди. Тоқда 3 новда бўлиб, унинг кўз олдида куртак ёзиб, мева солибди. Соқийнинг кўлида фиръавннинг пиёласимиш. соқий узумни эзиб, фиръавнга узатармиш. Юсуф уни қуйидагича таъбир қилибди: «Бу тушингни таъбири шуки, уч новда уч кундир. Уч кундан сўнг фиръавн сени авф этади ва яна илгаригидек ўз лавозимингга тиклайди. Ишинг юришиб кетгач, мен ҳақимда фиръавнга эслатсанг ва бу ердан мени озод этсанг. Мен ҳеч гуноҳ содир этмаганман». Унинг таъбир қилиш қобилиятини кўрган новвойи ҳам унга тушини айтибди: «Менинг бошимда уч сават бор эмиш. Энг юқоридаги саватда фиръавн учун ёпилган ноилар бор экан. Қушлар бошимга қўниб, саватдан ноиларни чўқиётган эмишлар». Юсуф дебди: «Тушингни таъбири шуки, уч сават уч кундир. Уч кундан сўнг фиръавн сени бошингни узиб, танангни дарахтга осиб қўяди. Қушлар сенинг жасадингни чўқийдилар».

Юсуфнинг таъбири тўғри чиқади. Уч кундан сўнг фиръавн ўзининг туғилган куни муносабати билан катта зиёфат уюштиради. Шунда унинг ёдига соқий тушиб, уни озод этади ва яна ўз лавозимига тиклайди. Новвойи эса қатл этади. Бироқ соқий Юсуфга берган ваъдасини унуттади. Юсуф яна икки йил зиндонда қолиб кетади. Кунлардан бир кун фиръавн туш кўради. Тушида у дарё бўйида турганмиш. Дарёдан етти бош семиз сигир чиқиб, яйловда ўтлай бошлайди. Уларнинг ортидан яна етти бош сигир чиқиб келибди. Улар озғин ва кўримсиз эканлар. Озғин сигирлар семизларига ҳамла қилиб, уларни еб

қуйибди. Шу тобда фиръавн уйғониб кетибди. Яна уйқуга кетгач, иккинчи бор туш кўрибди. Бу сафар етти бошоқли буғдойни кўрибди, бошоқдаги донлар етилган ва йирик экан. Унинг остидан яна етти бошоқ ўсиб келаётганмиш. Улар заиф ва шарқ шамоли таъсирида куйиб кўриб қолган экан. Заиф бошоқлар етилган бошоқларни ютиб юборибди. Шу онда фиръавн уйғониб кетибди.

Эрталаб фиръавн барча фолбину мунажжимларни чорлаб, тушини таъбир қилишни буюрибди. Бироқ ҳеч ким бунинг уддасидан чиқолмабди. Сарой соқийсининг ёдига Юсуф тушибди ва фиръавнга у ҳақда эслатибди. Юсуф тезда фиръавн ҳузурига келтирилибди. Юсуф унинг тушини шундай таъбир этибди: «Етти бош қора мол – бу етти йил. Худди шундай етти бошоқ ҳам етти йилни англатади. Мисрда етти йил тўкин-сочинчилик бўлади ва ундан сўнг етти йил давомида қурғоқчилик, очлик ва қаҳатчилик ҳукм суради. Тушнинг кетма-кет икки кўришда такрорланиши бу воқеа яқин орада юз беришини кўрсатади. Ким етти тўкинчилик йилида кейинги йилларнинг ғамини еса, офатдан омон қолади».

Фиръавн Юсуфнинг ақл-заковатига, билимдонлигига қойил қолиб, уни Миср шаҳарига малик этиб тайинлабди. Юсуф етти йил давомида давлатни одиллик билан бошқарибди. Ҳар йилги ҳосилни тежаб, омборхоналарни дон билан тўлдирибди.

Етти йил ўтгач, бутун дунёда қурғоқчилик ва қаҳатчилик бошланади. Мисрдан бошқа барча давлатларда очарчилик авж олади. Миср давлати ўз халқини тўйдириб билан бирга, бошқаларга ҳам дон-дун сота бошлайди ва ниҳоятда бойиб кетади. Миср малики Юсуфнинг довуғи етти иқлимга таралади. Яъқуб хонадони ҳам очликдан қийналиб, Мисрдан буғдой сотиб олиш фикрига тушади. Яъқуб ўғилларига олтин-кумуш бериб Мисрга юборади. Улар Юсуфни олдига киргач уни танимайдилар. Юсуф эса акаларини дарҳол танийди, аммо сирбой бермайди ва уларни жосусликда айблаб, дағал муо-

мала қилади. Улар ўзларининг ҳалол инсоннинг фарзандлари эканликлари, оталари уйда кенжа укалари билан қолгани ва оч наҳор утирганликларини айтиб, қасам ичадилар. Юсуф отаси ва укаси Бениаминнинг тирик эканлигидан ич-ичидан қувонса-да, заррача сир бой бермайди. Иш шу даражага етадики, Юсуф акаларининг бирини гаровга олиш шарт билан уларга буғдой сотади. Акалари буғдойни оталарига етказиб, энг кичик укалари Бениаминни Юсуф қошига келтиришлари шарт эди. Бениамин акаларининг ҳалол эканлигини тасдиқлашни зарур эди (Таврот:Брейшит, 42 Микец).

Алқисса, Яъқуб кенжа ўғлини акалари бирор нарса қилиб қўйишидан қўрқиб, анча пайт уни Мисрга юборишга унамади. Бироқ олиб келинган буғдой тугаб, яна очлик бошланганда ўғилларига Бениаминни қўшиб жўнатишдан бошқа иложи қолмади. Юсуф уларни қабул қилиб, бир неча кун меҳмон қилди ва кетиш асносида Бениаминга тегишли буғдой орасига ўзининг кумуш касасини яширишни буюрди. Яъқуб ўғиллари шаҳардан чиқар-чиқмас, орқадан етиб келган шоҳ мулозимлари уларни ўғирликда айблаб, ҳибсга оладилар. Юсуфнинг мақсади Бениаминни ҳибс этиш баҳонасида ўз ёнида қолдириш эди. Улар Юсуф қошига келтирилгач, Яхудо унга дейди: «Сен бизнинг ҳалоллигимизни билиш учун энг кенжа укамизни олиб келишни шарт қилиб қўйганингда бизнинг отамиз зўрға кўнган эди. Чунки энг кичик укамиз отамизнинг қариган чоғида кўрган фарзанди бўлиб, уни ва акасини жуда яхши кўрар эди. Акаси ёшлигида вафот этган. Отамиз унинг ҳажрида ҳануз дилхастадир. Агар бу фарзандидан ҳам жудо бўлса, буни кўтара олмайди. Укамиз ўрнига мени ҳибсга ол, уни озод этиб, орта, отамизнинг ҳузурига қайтаришингни илтимос қиламан» (Таврот:Брейшит, 44-45 Вангаи). Бу гапларни эшитган Юсуфнинг кўзларига ёш келибди. Ўзини тўхта-та олмай, уларни бағрига босибди ҳамда ўзини таништирибди. Акалари Юсуфни танигач, унга нисбатан қилган

ишлари учун тиз чўкиб, кечирим сўрабдилар. Юсуф уларни кечирибди ва отаси ҳамда қариндошларини Мисрга кўчиб келтиришни таклиф этибди.

Юсуфнинг Мисрга кўчиб ўтиш ҳақидаги таклифи етти йилдан бери азоб чекаётган ва қурғоқчилик, очлик ҳамда қаҳатчиликдан қийналаётган Исроил қавми учун айни муддао бўлди. Шу тариқа Исроил халқининг 12 бўғини Мисрда ўрнашди.

Бани Исроил Юсуф сабабли Мисрда фаровон ҳаёт кечирди ва мамлакатнинг энг нуфузли табақасига айланди. Бундай ҳаёт Юсуф дунёдан ўтгандан сўнг ҳам бир неча авлодларга насиб этди. Охириги даврларга келиб Яъқубнинг тўртинчи ўғли Яҳудонинг авлодлари ниҳоятда кўнайиб, 12 бўғин ичида миқдор жиҳатидан энг каттасига айлангани боис, Исроил қавми яҳудийлар деб атала бошлади.

Даврлар ўтиши билан, Юсуфнинг мамлакатдаги хизматлари аста-секин унутилди. Миср фиръавнлари мамлакатда катта сиёсий кучга эга бўлган яҳудийлардан ҳадиксирай бошладилар.

Фиръавн уларнинг обрў ва эътиборини сусайтириш мақсадида уларни қаттиқ эзиб, қулга айлантириш сиёсатини юргизди. Яҳудий нақлларига кўра, Аллоҳ Иброҳимга унга комил имони учун Каньон ерларини иноят қилиб, кўплаб зурриёдли бўлиш нёъматини ато этганди. Аммо Аллоҳ унинг зурриёди 400 йил давомида мусофир юртларда қул бўлишини ҳам башорат қилган экан. Ушбу башорат Исроил қавмининг Мисрда кечирган ҳаёти даврига тўғри келади (тахминан, милоддан олдинги XIII аср). Тазйиқ шу даражага етдики, яҳудийларнинг янги дунёга келган болалари қатл қилина бошланди.

Мусо худди ана шу даврда, чақалоқлар қирғин қилинаётган бир пайтда туғилди. Мусо Яъқубнинг учинчи ўғли Леvidан тарқалган уруғга мансуб эди. Бечора она чақалоқни Нил дарёсининг бўйидаги қамишзор орасига яшириб қўяди. Худонинг иродаси билан уни фиръавннинг

қизи тошиб олади ва саройга келтиради. Чақалоққа Мусо деб ном берадилар. У саройда тарбияланади. Мусо ба-лоғатга етгач, қул яҳудийни аёвсиз калтаклаётган миср-лик назоратчини жаҳл устида уриб ўлдириб қўяди ва фиръавннинг қаҳридан қўрқиб, мамлакатдан қочади. Юриб-юриб, тақдир тақозоси билан Реуэль номли Ми-дён мамлакатининг подшоси эътиборига сазовор бўлди. Сал ўтиб, унинг қизига уйланди (Таврот: Шмот, 2 Шмот).

Кунлардан бир кун Мусо қўй боқиб юрганда рўпара-сидаги бутага кўзи тушади. Бута оловга чулғанган бўлса-да, бирор барги ёнмас эди. Мусонинг қизиқиши ортиб, яқинроқ боради. Шу пайт бутадан унга инсон тилида кимдир мурожаат қилгандек бўлади. Кўринмас мавжу-дот ўзини унинг аждодларининг Парвардигори сифатида таништириб, унинг халқини мисрликлар зулмидан қутқ-аришга жазм этгани ва бу ишни унинг номидан Мусо бажариши зарурлигини айтибди: «Фиръавннинг ҳузури-га бор. Менинг халқим Исроил халқини Мисрдан олиб чиқ» (Таврот: Шмот, 3 Шмот). Мусо бу вазифани уда-дай олмаслигини айтади. Парвардигор у билан бирга бўлишга ваъда беради. Шунда Мусо Худони нима деб аташни сўраганда Парвардигор жавоб беради: «Мен мангу ва боқий зотман» (Яҳве)! Исроил авлодларига «Сизларнинг ота-боболарингизнинг қудратли Худоси, Иброҳимнинг қудратли Парвардигори, Исҳоқ ва Яъқуб-нинг қудратли Худоси мени сизларнинг ҳузурингизга юборди, – деб айт!» (Таврот: Шмот, 3 Шмот).

Мусо олдиниغا иккиланаверади. Худо фиръавнни тур-ли азобларга гирифтор этишга ваъда беради ва Мусони қўрқмасликка ундайди. Шунда ҳам Мусо «Агар менга Исроил халқи ишонмаса-чи?» деб ҳадиксирайди. Шунда Парвардигор Мусога мўъжиза кўрсатади. Худо продаси билан Мусонинг бир қўли пес билан қопланади ва яна ўз ҳолига қайтади (мумтоз адабиётда яди байзо ибораси иш-латилганда шу мўъжизага ишора этилади), ҳассаси илон-га, Нил суви қонга айланади. Шунда ҳам Мусо бу вази-

фадан бош тортишга ҳаракат қилади: «Мен дудуқ бўлсам, – дейди у, – қандай қилиб халқ олдида ваъз ўқийман?» Худо Мусони керакли нутқларга ўргатишини ва бу нутқларни халққа унинг иниси Ҳорун (Арон) етказишини таъкидлайди.

Бу пайтда Мусо 80 ёшга кирган мўйсафид эди. У Худонинг иродасига биноан оиласини олиб, ўзи мансуб бўлган Исроил қавмига қайтади. Йўлда унга Худонинг амри билан Арон йўлиқади. Улар биргалашиб, Худонинг иродасини исроилликларга эълон қилдилар.

Мусо зиммасига юклатилган тарғиботдан мақсад битта эди. У ҳам бўлса «Исроил қавмини Миср қуллигидан қутқозиш ва уларни қайта Канъонга кўчириш» эди. Халқ унинг ғояларини қабул қилди.

Шундан сўнг Мусо фиръавн қошига бориб, Исроил халқининг Худоси кўриниш бергани ҳақида сўйлайди ва фиръавндан яҳудийларга уч кунлик йўлда жойлашган саҳрога чиқиб, ўз Худоларига қурбонлик қилиш маросимини ўтказишларига рухсат беришини сўрайди. Фиръавн Мусодан пайғамбар эканини исботлашини талаб қилади. У ҳассасини аждарҳога, Нил сувини қонга айлантиради. Шундай бўлса ҳам, фиръавн унинг илтимосини рад этади. Шунда Мусо уни Худонинг қаҳри ёмонлиги ва мамлакатни турли балоларга гирифтор этиши мумкинлигидан огоҳлантиради. Фиръавн эса қулоқ солиш ўрнига, яҳудийларни баттар қийноқларга сола бошлади. Яҳудийлар ўша даврларда ғишт ишлаб чиқариш корхоналарида қул бўлиб, оғир меҳнат қилардилар. Яҳудий диний манбаларида айтилишича, фиръавннинг ишидан ғазабланган Худо мамлакатга ўн офат юборди: Нилнинг суви айнийди; мамлакатни қурбақа босади; тупроқ пашпага айланиб, одамларнинг тинкасини қуриртади; чивинлар еру осмонни қоплайди; чорвага қирон келади; одамлар ва чорвани яра босади; очикдаги барча нарсани ҳалок қилувчи даҳшатли чақмоқ билан ёмғир ёғади; учраган нарсани ямлаб ютувчи чигиртка ёшири-

либ келади; қўрқинчли қоронғулик чўкади. Аммо фиръавн таслим бўлмайди. Шунда Худонинг қаҳри келиб, 10-офатни юборади: мамлакатда янги туғилган одам бола-си борми, ҳайвон боласи борми, барисини ҳалок этади (Таврот: Шмот, 7-11 Бо). Бу азобларга фақат мисрликлар дучор қилинади. Яҳудийлар булардан зарар кўрмайдилар. Фиръавн янги туғилган фарзандига ўлим хавфи яқинлашгандагина, Мусонинг илтимосини рад этиб қаттиқ хаҳо қилганини англайди ва яҳудийларга бир неча кунга мамлакатдан чиқишга рози бўлади.

Худо Исроил халқини кундузи булут воситасида, туллари нурли устун билан саҳрода йўл кўрсатиб борди. Бу орада фиръавн яҳудийларнинг қайтиб келмасликларидан хабар топади. У олти юз миср жанг аравасини ҳозирлаб, уларнинг орқасидан қувишга тушади. Исроил халқи Қизил денгиз қирғоқларига етиб қолганда, фиръавн қўшини қувиб келади. Яҳудийлар учун қутилишнинг бирор имконияти қолмаган эди. Шунда Мусо Худонинг иродаси билан ҳассасини сувга урганда, денгиз иккига ажралиб, ўртада қуруклик пайдо бўлди. Тонгда денгиз орасидан ўтаётган яҳудийларни кўрган мисрликлар уларнинг ортларидан денгизга тушадилар. Яҳудийлар эсонмон нариги қирғоққа чиқишлари билан Мусо ҳассасини яна бир марта сувга урибди. Денгиз олдинги ҳолига қайтибди ва мисрликлар сув остида қолиб, ҳалок бўлибдилар (Таврот: Шмот, 14 Бешалах). Ушбу ҳодиса Худонинг беқиёс қудратга эгаллиги ва унга имон келтириш лозимлигини яҳудийларга исбот қилди.

Уч ой йўл юрилгач, яҳудийлар Синай ярим оролидаги тоғ ёнбағрига етиб келдилар. Мусо тоққа кўтарилиб, Худо билан мулоқот қилди. Худо Мусо орқали Исроил халқига, агар улар унга имон келтириб, илоҳий амрларга риоя қилсалар, уларни бошқалардан афзал қилажаги, Ўзининг борлиги ва Мусонинг пайғамбарлигини тасдиқлаш учун уч кундан сўнг булутда Синай тоғининг устига келишини хабар қилади.

Барча воқеалар Мусо хабар келтиргандек рўй берди. Синай тоғи Худонинг ҳайбатида титраб, ларзага келди. Худо Яҳве олов кўринишида, кучли карнай товуши остида тоғ устида тўхтади. Мусо иккинчи марта тоғ тепасига кўтарилди ва Худодан ўн илоҳий амрдан ташқари, яҳудийларнинг ҳаёт тарзларини белгиловчи бир қанча ҳуқуқий, ахлоқий ва диний ҳукмларни қабул қилиб олди.

Мусо Худонинг барча амрларини оқизмай-томизмай ўз халқига етказди. «Ва жавоб берди халқ бир овоздан: «Яҳве айтган барча сўзларни бажарурмиз!» (Таврот: Шмот, 19 Итро).

Шундан сўнг Худо учун ҳўкиз сўйиб, қурбонлик қилинибди. Мусо Исроил халқи ва Худо ўртасида тузилган Аҳд рамзи сифатида қурбонлик қонидан халқ устига пуркайди.

Яҳве ва Исроил халқи ўртасида тузилган Аҳд тарихи шундан иборат.

Шундан сўнг Худо Мусони яна ўз ҳўзурига мулоқотга чорлаб, унга илоҳий ўғитлар ёзилган тош парчаларини беришни ихтиёр этди. Мусо тоққа кўтарилиб, қирқ кун қолиб кетди. Пастда қолган халқ Мусонинг узоқ вақт қолиб кетганидан хавотирланиб, саросимага тушиб қолди. Уларнинг ичида бир шумерлик (сомирий) ҳам бор эди. Унинг бузғунчилиги оқибатида яҳудийлар Мусонинг қайтишидан умид узиб, сиғиниш учун ўзларига Бут ясашга киришдилар. Улар ўзларидаги бор тилла буюм ва тақинчоқларни эритиб, бузоқ ҳайкалчасини ясадилар ва унга сиғина бошладилар. Яҳвенинг қаҳри келди ва бу осий халқни ҳалок қилишни ихтиёр этди.

Мусо настга тушиб, кўрдик, барча халқ бузоқ атрофида турли ўйинлар кўрсатиб, унга сиғинмоқдалар. У шунчалик ғазабландики, қўлидаги илоҳий битиклар мавжуд тош нарчаларини улоқтириб, бузоқни оловга ташлади. Уни юмшатиб, кукунга айлантирди ва сувга кўшиб, барчани уни ичишга мажбур қилди. Шундан сўнг у ўзига содиқ қолган Левилар хонадони вакилларига бузғунчи-

ларни қириб ташлашни буюрди. Уша куни уч минг киши қатл этилди. Эртаси тонг маҳали Мусо халққа мурожаат қилиб, улар жуда оғир гуноҳ қилган бўлсалар ҳам Худодан уларнинг гуноҳларини сўраб олишга ҳаракат қилишини айтди. Мусо Худонинг амрига биноан, улоқтириб юборган тош парчаларидаги илоҳий ўғитларни қайтадан икки тош парчасига ўйиб ёзди.

Мусо ҳар бир бўғиндан бир кишини танлаб, жами 12 кишини Канъон юртини кўриб келишга юборади. Улар Канъонда қирқ кун туриб, сўнг қайтиб келадилар ва у юртнинг ниҳоятда ҳосилдор ерларга, боғ-роғларга бой эканлиги, аммо халқи йирик жуссали одамлар бўлиб, уларга бас келиш қийинлигини айтадилар.

Исроил халқи яна ноумид бўлиб, Мисрни ташлаб чиққанликларига пушаймон бўла бошлайди. Ҳатто баъзилар яна Мисрга қайтиш ғоясини ўртага ташлайдилар. Худо Яҳвенинг осий бўлган ва шунча исботларга қарамай, осонликча Худодан юз ўгираётган бу халққа нисбатан ғазоби яна қайнади. Мусо яна орага тушди. Худо унинг узрини қабул қилди, аммо бу осий халқни жазолашга жазм этди: Исроил халқи саҳрода адаштириб қўйилди ва қирқ йил давомида, токи жамоанинг катта ёшдаги аъзолари батамом дунёдан ўтиб кетмагунча, Канъонга ета олмадилар. Шу йиллар давомида Мусо халқни қайта тарбиялашга эришди. Афсуски, Мусонинг ўзига ҳам Канъонда яшаш насиб қилмади. Худо унга фақат халқни бошлаб келиш ва узоқдан Канъонга назар солишни раво кўрди. Бу пайтда унинг ёши 120 да эди (Дварим 31. Ваелех). Унинг қаерда дафн этилгани номаълумдир.

Яҳудийларнинг энг қадимги ва кенг тарқалган ахлоқ нормалари Мусо номи билан боғлиқ. Бу қоидалар ўнга бўлиб, Худо томонидан Мусога Синай тоғида берилган илоҳий амрлардан иборат (Шмот, 20. Итро). Бу фарзлар яҳудийларга жуда оддий ҳуқуқий ва ахлоқий нормаларни бажаришни буюрар эди. Улар қуйидагича:

Яҳведан бошқа илоҳга имон келтирмаслик.

Бут ва санамларга сиғинмаслик.

Заруратсиз Худо номи билан қасам ичмаслик.

Шанба куни қоидаларини бузмаслик ва у кунни Худого бағишлаш.

Ота-онани ҳурмат қилиш.

Қотиллик қилмаслик.

Зино қилмаслик.

Ўғирлик қилмаслик.

Ёлғон гувоҳлик бермаслик.

Бегона нарсаларга кўз олайтирмаслик (биронинг уйи, хотини, қули, чорваси ва ҳ.).

Дастлабки уч ўғит яккахудоликка чақиради. Улар Ундан бошқага сиғинмаслик, Худонинг амрларидан оғинмаслик ҳақидадир: «Ва Худо айтди Мусога: Исроил фарзандларига айт, осмондан туриб сизлар билан гаплашганимни кўрмадингларми? Мен бўла туриб ўзларингизга кумуш ва олтин бутларни ясамаглар! Ерда мен учун қурбонлик қиладиган жой қилинглар. Мен учун чорва молларидан қурбонлик қилинглар» (Шмот, 20 Итро).

Мусо уларга ўғил ва қизларини бутларга қурбонлик қилишларини, ҳаром нарсаларни ейишлари, афсунгарлик ва сеҳргарлик, руҳларни чақиритиш билан шуғулланишларини маъ этди. Бу – Худонинг амри эди.

Тўртинчи ўғит дам олиш кунини унутмаслик ҳақидадир (Таврот: Шмот, 20 Итро, Ваикра, 19 Кдошим). Ушбу ўғит Худо ва халқ ўртасидаги алоқа нуқтаи назаридан жуда муҳим ҳисобланади. Шанба – дам олиш куни Худого бағишланиши керак. Шу билан бирга, шу кунда барча яҳудийлар, ким бўлиши ва қандай мавқени эгаллашидан қатъи назар, тенг кўрилади. Яъни ҳамма – қул ҳам, подшоҳ ҳам дам олиши керак, ҳатто уй ҳайвонлари ҳам дам олиши керак.

Бешинчи ўғит ота-онага ҳурматни тарбиялашга қаратилган.

Қолган ўғитлар (олтинчидан ўнинчигача) яҳудийларнинг ўз яқинлари билан муносабатларига алоқадор деса бўлади. Яқинлар деганда яҳудийлар асосан, Исроил халқини тушунадилар: «Ўз халқнинг болаларига зулм қилма ва қасос олма. Яқинларингни ўзингни севгандек сев» (Таврот: Ваикра. 19 Кдошим).

Ўн илоҳий амрнинг иккинчи қисмини ташкил қилган кейинги беш ўғит – «қотиллик қилма, зино қилма, ўғирлама, туҳмат қилма, яқинларининг нарсаларига куз олайторма» (Шмот, 20 Итро) деган амрлар адолат ўрнатилишининг дастлабки талабларидир. Айнан ана шу амрларни ҳаётни қондага айлантириш яҳудийларнинг Худога азиз бўлишининг белгиси эди.

Мусо айтадики, яҳудийлар фақат адолатли тузилган жамият ва қонушлар устуворлигига риоя қилиш орқалигина саодатга эришиши мумкин. Шундай қилиб, инсон хулқ-атвори дунёнинг асосида туради. У нажот бўлиб, унга эришиш ҳаётда миллат учун тинчлик ва фароғат, алоҳида шахс учун оила ва туқинчилик келтиради. Илоҳий амрлар ижтимоий-диний ҳаётни ҳам тартибга солиб туради. Табиат ҳам, тарих ҳам, барчаси Худо иродаси ва хоҳишига биноан бошқарилади. Дунё ҳаминша дуо ва тавба туфайли янгиланади, аммо яна содир этилган гуноҳлар ва такаббурлик туфайли фалокатлар ва саросималарга юз тутаяди.

Мана шу сабаблар яҳудийлар ўзларини бошқалардан афзал халқ деб тушунишига олиб келган. Яҳудийларнинг ўзларини олий ирқ деб ҳисоблаши диннинг миллийлашувининг асосий сабабидир. Қуръони карим яҳудий динидаги миллий биқикликни танқид қилади: «Албатта, Аллоҳ субҳонаҳу ва таоло Одам алайҳиссалом, Нуҳ алайҳиссалом, Иброҳим алайҳиссаломнинг авлодларини ва Имрон авлодларини бутун олам аҳлининг афзали деб танлади. Улар бир-бирларига зурриёт эдилар. Аллоҳ эшитгувчи ва билгувчидир» (Оли Имрон сураси, 35-оят).

Бундан кўриниб турибдики, Аллоҳнинг Мусо тили билан халққа айтилган: «Сизлар олам аҳлинини ичида афзалисизлар», – деган каломи яҳудийлар томонидан нотўғри тушунилиб, «биз инсонлар ичида энг афзали эканмиз» деган ақиданинг пайдо бўлишига олиб келган. Қуръони каримда Тавротда бузиб изоҳланган Аллоҳ каломи яна ўз аслида, тўғрироғи, яна ҳам тушунарли тарзда, равшан таъкидланмоқда.

Худди шунингдек, унда Имрон авлодлари дейилганда христианлар назарда тутилган ва бу билан улар ҳам яҳудийлардан заррача кам бўлмаган одамлар эканлиги уқтирилган ва тинч-тотув яшашга даъват этилган. Масиҳнинг пайдо бўлиши яҳудийликда Худо Салтанатининг бошланиши, барча халқлар томонидан ягона Худога ва унинг Тавротда қайд этилган инсониятга юборган қонунларига имон келтирилиши билан боғланади. Мусо пайғамбарга юклатилган асосий вазифа жамиятда қонун устуворлигини амалга ошириш, Худога бўйсунуш – қонунга бўйсунуш, унинг амрларини бажариш билан чекланган эди.

Мусо ўғитларида яхши ахлоқ ва амалларнинг нариги дунёда муносиб тақдирланиши ҳақида лом-мим дейилмайди. У давр шароитидан келиб чиқиб, темир интизом тартиби орқали ахлоқий нормаларни ўрнатишга ҳаракат қилди. Бу даврларда комил инсон ҳақида гапиришга ҳали эрта эди. Халқ онига қонунларнинг мажбурийлигини сингдириш лозим эди. Зеро, унинг зиммасига бошқа халқлар тарихида ўхшаши бўлмаган тафаккур ва эътиқодга эга жамият қуриш вазифаси юклатилган эди. Буни амалга ошириш эса, давлат шаклидаги сиёсий макон яратилгандагина мумкин бўларди. Шунинг учун Мусонинг асосий эътибори бўлажак Исроил давлатининг ҳуқуқий асосларини яратишга қаратилди. У тарқоқ қабилаларни жипслаштирди, яҳудийларни ўз Худосига ва илоҳий қонунларига эга халққа айлантирди.

ХРИСТИАНЛИҚДА ИЛОҲИЙ ИШҚ ҒОЯСИ

Илоҳий ишқ. Тангрига чексиз мафтункорлик Шарқ адабиётининг боқий мавзуларидан биридир. Ҳинд фалсафий адабиётидаги илоҳий муҳаббат ва завқ тараннум этилган «Бхагавад-Гита», «Мокшадхарма», «Сарва-Даршана-Самграха» каби асарларда суфийларникига ўхшаш кўплаб ғояларни учратиш мумкин. Худди шунингдек, христиан адабиётига ҳам илоҳий ишқ мавзуси бегона эмас. Унинг христиан динининг етакчи ғоялари сафидан ўрин олишида юнон фалсафасининг таъсири катта бўлган. Бу таъсирнинг юзага келиш тарихи ҳам қизиқ. Сўз шу ҳақда.

Маълумки, христианлик энди тарқала бошлаганда Рим империясида нлм-фан, айниқса, фалсафа фани ўзининг чўққисига чиққан эди. Эллада-Рим даврида, яъни тахминан милоддан олдинги 300-йиллардан милоддан кейинги 400-йилларгача рўй берган ижтимоий шарт-шароитлар оқибатида (грекларга хос этика ва сиёсат бирлиги ўрнига шахс этикаси чиқди) халқ ичида сиёсатдан маълум даражада чекиниш, назарий фалсафага бўлган қизиқиш анча совуған эди. Ўрта асрлар¹⁷ бошланди. Христианлик ҳаммани умидворликка чақирарди. Сиёсий тенгсизлик, моддий қийинчилик ва жисмоний азоблар, ёвузлик ва иродасизликка қарамай, умид қилиш барчага раводир. Моддий ҳаёт кўнгилсиз тарихий жараённинг бир қисми бўлиб, унинг охирида ҳар бир кишини ҳаётнинг азоб-уқубатлари ва адолатсизлиги учун муно

¹⁷ Ўрта асрлар (*medium aevum*) бизга тўғри келмайдиган даврлаштиришдир. Европа илмида ўрта асрлар деганда дин ҳукмронлик қилган жаҳолат ва зулмат даври назарда тутилади. Бу даврга Римда антик давр тугаган IV асрдан, яъни Ғарбий Рим империяси қулаб(375), христианлик империянинг етакчи динига айланган даврдан Шарқий Рим империяси қулаган (1453) ва Ренессанс, яъни антик маданиятнинг тикланиши даври (XIV-XVI асрлар) гача бўлган давр киритилган.

сиб адолатли ажр-мукофот кутади. Ҳамма нарсадан устун Худо бўлиб, у оламларнинг Яратувчиси, раҳмдил, адолатли ва покдир. Грек ва Эллин фалсафалари руҳида вояга етган эллин фозиллари христианлик дини илоҳиётидан умуман фарқ қиладиган тасаввурлар оламида яшар эдилар. Христианлар пишиб етилган ижтимоий шароитда юнон фозилларини динга тортишдан манфаатдор эдилар. Аммо бунинг учун уларнинг саволларига муносиб жавоб топиш керак эди. Христианлар икки йўл билан бу масалани ҳал қилишга киришдилар. Биринчиси, дин таълимотини фалсафа ёрдамида баён этиш бўлса, иккинчиси Инжилни китоб ҳолига келтириш ва уни юнончага таржима қилиш орқали бутун Рим империяси ҳудудида Инжил таълимотини сингдириш эди.

Натижа христиан тарғиботчилари кутганидек бўлмади. Гарчи юнонларни христианлаштиришда катта муаммолар чиқмаган бўлса-да, христиан дини юнонларнинг таъсирида ўта фалсафийлашиб кетди.

Инжил маъноларини грек ва эллин фалсафалари ёрдамида тушунтириш ҳаракати христиан теологияси – илоҳиётчилигининг шаклланишига олиб келди. Гностиклар бу ҳаракатнинг олдинги сафларида турдилар ва христианликни юнон фалсафаси билан бирлаштиришга ҳаркат қилдилар.¹⁸

Улар Худо ва материя ўртасидаги қарама-қаршилиқни бартараф қилишга бел боғладилар. Бунинг учун улар ўз таълимотларига эманация (илоҳий нурланиш, тажаллий) ва Демург ғоясини киритдилар. Бу таълимот бўйича, илоҳий тажаллий жараёнида руҳонийлик камайиб,

¹⁸ Гностицизм милонинг 150 йилларида жуда раванқ топди. У инсоннинг ёвузликнинг келиб чиқиш сабабини ахтаришга бўлган табиий интилиши натижасида келиб чиққан эди. Худди шундай сабаб билан ислом тарихида ҳам динни фалсафий мушоҳада қилиш тенденцияси авж олган. Бу йўналиш бошида муътазиллийлар мактаби турган.

моддийлик кўпайиб боради. Демиург эса яратиш кучига қодир бўла олмаган даражада руҳоний куч, аммо гуноҳларга мойил ва ёвуз бўлган моддий дунёни яратишга қодирлик даражасида моддийдир. Гностиклар Демиургни Тавротдаги Тангрига ухшатдилар.

Гностикларнинг докетизм ҳақидаги таълимоти ҳам Исо Масих шахси атрофидаги турли қарашларнинг пайдо бўлиши билан боғлиқ. Бу таълимот бўйича, мутлақ Руҳдан яралган Исонинг материя билан кўшилиши мумкин эмас. Чунки материя – ёвузликдир. Одам шаклидаги Исо аслида Руҳ бўлиб, у моддий жисмда кўринади, холос. Исо Масих инсон қиёфасида жуда оз юрган ва бу давр унинг чўқиниш пайтидан то хочга тортилгунгача бўлган оралиқни ташкил этади. Хочга тортилиш асносида Руҳ – Исо Масих танани ташлаб кетган, хочда эса Одам – Исо ўлган.

Гностиклар Исонинг асосий вазифаси инсонга нариги дунёда нажот топиш йўлларини ўргатиш бўлгани ҳақидаги христианларнинг ақидаларини янада ривожлантириб, шундай хос билим (гнозис) борки, Исо уни фақат айрим одамларга ўргатган дейдилар. Бу одамлар олимлар бўлиб, авом бундай илмларни тушунишдан ожиз деб ҳисоблаганлар. Уларнинг даражаларига стиш, уларнинг илмларини ўрганиш гнозис (маърифат) орқали амалга оширилади. Бу эса инсон нажот топишининг энг самарали усулидир. Уларнинг таълимотича, ана шу, хос илми эгаллаган пневматикларгина (пневма – «руҳ» сўзидан, яъни руҳ илмини эгаллаганлар) самога, Тангри ва Исо ҳузурига кўтарила оладилар. Ғафлатда юриб, маърифатини оширмаганларга у ерда жой йўқ. Улар абадий азобуқубатга маҳкум бўлиб қоладилар.

Бу таълимот бўйича, инсон танаси қайта тирилмайди. Тана моддий бўлгани боис, иккинчи ҳаётдан маҳрум. Руҳ боқийдир. Бу масалада улар қадимги юнон мифологиясига ва фалсафасига яқин эдилар. Гностицизм одамзотнинг аянчли ўлими ва Исонинг жисмоний қайта тирили-

шини инкор қиларди. Гностиклар самода, Худо даргоҳида фақат танланган (хос) одамларгина яшаб лаззатланадилар, деган ғояни илгари сурдилар.

Гностицизмнинг машҳур мактаблари Миср ва Сурияда бўлган. Сурия мактабини Сабурнин, Мисрда Василид ва Маркиён исмли илоҳиётчи олимлар бошқарганлар.

Гностицизм фалсафасининг асосий хусусияти дуализм бўлиб, у монийликнинг шаклланишига хизмат қилган. Маълумки, монийлик бўйича моддий ва руҳий олам ўртасида аниқ чегара мавжуд. Моддийлик ёмонликнинг тимсоли бўлса, руҳонийлик – яхшиликнинг манбаидир.

II ва III асрларда христианлик тарихида апологетлар даври бошланди. Апологетика сўзининг луғавий маъноси «ҳимоя қилиш» бўлиб, христиан дини ақидаларини турли ҳужумлардан ҳимоя қилишга қаратилган. Апологетлар юқори доираларда христиан динига нисбатан хайрихоҳлик уйғотишга ҳаракат қилганлар. Рим ҳукмдорларига христианликни таъқиб қилиш нотўғрилигини кўрсатишга интилдилар.

Улар ўз асарларида ғайридинларни христианликнинг моҳиятига ақл мезони билан ёндошишга чақирдилар. Бундан мақсад христиан динини мантиқий асослашга интилиш, уни тушунарли талқин қилиш ва оқибатда унга қонунийлик мақомини бериш эди. Апологетларнинг таъкидлашларича, христианликка қарши қўйилган айбловлар ҳеч қандай далилларга асосланмаган. Апологетларни илоҳиётчилардан кўра кўпроқ файласуфлар дейиш мумкин. Уларнинг таъкидлашича, тарихий ҳақиқат ва ҳаётий фалсафа айни христианликда ўз тажассумини топган. Бунинг исботи Тавротда ўз ифодасини топган. Исонинг зоҳидона ҳаёти, унинг башоратлари бунга далил бўла олади. Юнон фалсафасида акс этган Ҳақиқат масаласи христианлик ва яҳудийлик динидан ўзлаштирилган. Тахминан 140 йилда афиналик христиан файласуфи Аристид император Антоний Пийга мактуб юбориб, христи-

ан ибодати халдсейлар, мисрликлар, яҳудийлар ибодатдан фарқ қилишини тушунтирди ва христианча ибодат шакли улардан ҳар жиҳатдан устуңлигини исботлашга ҳаракат қилди.

Уларнинг йирик вакиллари сифатида II асрнинг энг машҳур апологети жабрдийда Юстин (100–165), Юстиннинг Римдаги шогирди, бир неча бор Шарқ мамлакатларига саёҳат қилган Татиан (110–172) ва 177 йилда «Христианлар ҳақида муножот» номли асар ёзган афиналик яна бир христиан илоҳиётчиси Афинагорни кўрсатиш мумкин.

185 йилда Александрияда бутпарастликдан воз кечганларнинг мактаби очилди. Унинг биринчи раҳбари илгари стойик бўлган Пантен эди. Кейинчалик бу нуфузли мактабга Климент ва Ориген раҳбарлик қилдилар. Александрия мактабида мумтоз адабиёт ва фалсафа ўқитиларди. Бу мактаб ўз олдига христианликка фалсафий асос бериб, уни муайян тизимга солишш мақсад қилиб қўйди. Ушбу мактаб намояндалари «фалсафа христиан илоҳиётчилигининг асосий таълимотини ишлаб чиқиш имкониятини беради», деб ҳисоблардилар. Шунинг учун эътиборни Инжилни тафсир қилиш тизимини ишлаб чиқишга қаратдилар. Уларнинг таҳлилича, муқаддас китобларнинг маъносини айнан тушуниш шарт эмас. Инсоннинг танаси, жони ва руҳи масалаларига аниқлик киритиш нуқтаи назаридан ўрганилганда битикларнинг бевосита тарихий маънога эга эканлигини кўриш мумкин. Қолаверса, яширин ахлоқий маънога эгаллиги ҳам намоён бўлади, деган фикрга келдилар. Учинчидан, битиклар яна ҳам чуқурроқ руҳий маънога эгаки, уни фақат христианларгина англаши мумкин. Бундай таҳлил қилиш тизимида Александриялик Филоннинг услубидан фойдаланилди. Филоннинг ўзи яҳудий бўлиб, яҳудий динини юнон фалсафаси билан боғлашга интилган эди. У Тавротни ўрганиб, ундаги юнон фалсафаси билан мос келадиган фикрларни топишга ҳаракат қилган машҳур олим эди.

Хуллас, Александрия мактабининг вакиллари Инжилнинг яширин маъно ва мазмуини топишга берилиб кетдилар.

190 йилдан Александрия мактабига раҳбарлик қилган Климент христиан фалсафасини ишлаб чиқишга ҳаракат қилди. Унинг фикрича, юнон фалсафасини христианлик билан шундай солиштириш керакки, унда ҳар бир одам христианликнинг афзаллигини ва қимматини кўра олсин. Климентнинг 190 йилда ёзилган «Римликларга васият» асари христианликни ҳимоя қилиш руҳида яратилган. Унда христианлик ҳар қандай фалсафадан устун туришини исботлашга ҳаракат қилинганлиги яққол кўзга ташланади.

Климент юнон фалсафасига ҳаддан зиёд ижобий муносабатда бўлди ва шуниг учун 202 йилда, тазйиқлар туфайли бу мактабдан кетди. У, агар ҳамма ҳақиқат фақат Худога хос экан, унда юнон фалсафасида мавжуд бўлган фалсафа ҳам Худога хизмат қилиши керак, аста-секин христианлик юнон фалсафасига сингиб кетиши керак, деган ғоя тарафдори эди. Юнон фалсафаси ва Инжил таълимотини ўзида қамраб олган янги таълимот вужудга келиши керак, деган мулоҳазани ўртага ташлади.

Августин (354–430) антик давр ва христиан даврини боғлаган дастлабки теологлардан бири бўлди. У христианлик ва неоплатонизм ғояларини бирлаштирди. Унингча, инсон тапасида турли ҳиссиётлар ва ирода ўзаро кураш олиб борадилар. Шу билан бирга, Августин стойикларнинг «биз ўз ички дунёмизни идора этишга қодирмиз» деган тезисига қарши. Унингча, инсон илоҳий маладга муҳтож. Инсон ирода эркинлигига эга, бироқ Худонинг инсоният пешонасига ёзиб қўйган нажот тошини режаси – тақдирдан чиқа олмайди. Августин афлотунчиларнинг руҳ ва тана муносабатлари ҳақидаги тушунчаларини қўллайди: Руҳ инсондаги илоҳий неъматдир. Тана гуноҳлар манбаи ҳисобланади. Инсон имкон қадар тана хо-

ҳишларидан қутилиб, диққатини Рухда жамлаши ва шу тариқа Худога яқинлашиши керак. Шу сзда Августин христиан сифатида одамнинг Ибтидода гуноҳга ботганлиги масаласини ҳам назардан қочирмайди. Рух бевосита гуноҳ таъсирини сезиб туради. Ҳар бир банданинг қалбида Худо ва Иблис курашади. Шунинг учун ҳам, Ирода Августин таълимотида муҳим ўринни эгаллади. У асосий эътиборини ирода ва ҳиссиётларга қаратди. Ирода, унингча, ақлдан устун туради.

Августиinning иродага қарашини грекларга ёт. Уларда ирода бу – куч, ақл-тафаккур орқали Эзгуликни тушуниш учун воситадир. Греклар ақлий тафаккурга суянганлар. Тафаккур иродадан устун қўйилган. Августин эса ирода тафаккурдан устун деди. Августин ҳиссиётлар инсон ҳаётида ақлий тафаккур тарафдорлари ўйлагандан ҳам кўра кўпроқ катта аҳамиятга эга деб ҳисоблади. Шу муносабат билан у стойикларнинг ҳолис ёндашувини шубҳа остига олди: инсон мустақил равишда ҳиссиётларини идора эга олмайди. Бунда эътиқод бошқарувчи кучдир. Худо ҳақидаги Ҳақиқатни ақл эмас, эътиқод била олади. Эътиқод эса ақлдан кўра иродага тааллуқлидир. Сизги ва қалбнинг ўрнини таъкидлаган ҳолда, Августин эътиқод ва билимнинг узвийлигини таъкидлайди. Шу билан бирга у ақл-тафаккурни камситмайди, аксинча уни муносиб баҳолайди. Унингча, Эътиқод ва тафаккур бир-бирини тўлдиради: «Эътиқод қилиш учун тафаккур қил! Тафаккуринг теран бўлишини истасанг, эътиқод қил!».

Августинча билиш назариясининг характерли томонларидан бири христиан мистицизмидир. Унинг асосий ўрганиш объекти Худо ва инсон руҳи саналади. Билиш назариясидаги иррационаллик, яъни ирода омилларининг рационал-мантиқий омиллардан устун туриши Августин таълимотида эътиқоднинг ақлдан устунлиги орқали ҳимоя қилинади. Унингча, инсон учун буюк мартаба ақлий салоҳияти эмас, балки диний ақидаларни

қалбдан англаб етишдир. Худога ишониш – билишнинг бошлағич нуқтаси.

Бундан унинг эътиқод тушунчасига ақлий нуқтаи назардан эмас, балки экзистенционал нуқтаи назардан қарашиви англаш мумкин. Эътиқод, бу – ҳақиқатни шунчаки қабул қилиш эмас, балки унинг ҳақиқатлигига қатъий ва мутлақ ишонишдир.

Маълумки, фанда эса ақл ҳақиқатнинг ягона воситаси ва мезони бўлган. Августин фалсафаси фаннинг мустақил гараққиётини рад этди. Бундай таълимот христианликнинг руҳига мос келарди. Мана шу жиҳатлар христианлик тарихида янги босқич – схоластика даврининг вужудга келишига сабаб бўлди.

Яхши инсон ишқ ҳамда ҳижронни, уят ва тавбани таътиб кўриши керак, дейди Августин. Эзгу инсон Худога ва инсонларга нафақат дўстона муносабат билан, балки жўшқин ҳамда самимий ишқ билан боғланган. Инсонга ирода эркинлиги берилган. Инсон ҳаракати тўлалигича иродасига боғлиқ. Одамзот Худони излашга ҳаракат қилиши, унинг Каломига эргашиши ёки ундан юз ўгириши ва гуноҳ ишлар содир этиши мумкин. Эркин танлов ҳолатидагина гуноҳ ҳақида сўз юритиш мумкин. Августин фалсафасида яхшилик ва ёмонлик, улар ўртасидаги фарқ масаласи муҳим ўрин тутарди. Унингча, Худо яратган дунё эзгуликка асосланган. Иккинчи томондан эса, ёмонликнинг мавжудлиги шубҳасиздир. Шунинг учун Августин таъкидлайдики, ёмонлик табиатга хос эмас, у эркин ижоднинг маҳсулидир. Худо дунёни яхшилик манбаи қилиб яратган, лекин уни ёвуз ирода заҳарлаган. Бундан ўз навбатида, бошқа бир хулоса чиқарилади. Ёмонлик яхшиликка мутлақо қарама-қарши эмас, у фақат яхшиликнинг заиф томонидир. Мутлақ ёмонлик йўқ, мутлақ яхшилик эса бор. Ҳеч қандай яхши ишлар қилинмаётган ерда албатта ёмонлик юзага келади, ёмонлик – олий мақсадлардан юз ўгириш, кибр-ҳаводир. Кибр-ҳаво Худога мурожаат қилмасликдан найдо бўлади. Ёвузлик,

шу тариқа, инсоннинг ирода эркинлигига, уни потўғри қўллаш билан боғлиқ. Инсон эркиндир ва шунинг учун у ёвузликни танлаб, гуноҳ ишларга бош қўшиши мумкин. Нега инсон гуноҳни танлайди? Нега Худо одамларни шундай яратдики, улар гуноҳга ўз ирода-хоҳишлари билан қўл урадилар? Одам Атога ирода эркинлиги яхши-ёмонни ажратиши, гуноҳлап сақланиш учун берилган эди. Аммо у гуноҳга қўл урди ва шундан Одам авлоди гуноҳга булғанди. Шу-шу инсоният гуноҳдан холи бўла олмайди. Инсон гуноҳ қилишдан бопқасини ўйламай қўйди. Худо раҳмдиллиги сабабли айрим одамларга лаънатдан қутулиш имконини берган. Барча одамзот гуноҳкор бўлгани учун ҳам уларнинг ичидан кечирилишга муносибларни Худонинг ўзи танлаб олади ва улар жаннатда роҳат-фароғатда яшайдилар. Бу тақдир бўлиб, барчаси Худо томонидан олдиндан белгилаб қўйилган. Яна Августин таъкидлайдики, ёмонлик дунё мувозанатини бузмайди, лекин дунё учун зарардир. Гуноҳкорларни жазолаш ҳам, авлиёларни мукофотлаш ҳам бу мувозанатни бузмайди. Демак, Августин дунёда ёмонликнинг мавжудлигини инкор қилмайди, лекин у фақат яхшиликнинг йўқлигидан содир бўлади деб ҳисоблайди. Унингча, ёмонлик дунёвий характерга эга бўлиб, одамлар табиатига хос. Яхшилик Худодан келиб чиқади, чунки у Худо меҳрибонлигининг маҳсулидир. Инсон ёвузлиги учун ўзи жавоб беради.

Агар Худо ҳаммасини олдиндан билса, унда инсоннинг хоҳлаган ишини қилишини қандай тушунимоқ керак? Августиннинг тушунтиришича, вақтнинг икки тизими мавжуд. Одамзот моддий олам вақтида яшайди. Худо, аксинча, вақтдан ташқарида мавжуд. Вақт олам билан бирга яратилган. Шу нуқтаи назардан, Худо инсон ҳаракатини олдиндан тасаввур қилмайди, бу шунинг учунки. У дунёвий вақт тизимидан олдинги лаҳзадан туриб инсон ҳаракатининг натижаси қандай бўлишига қарайди.

Августин фалсафаси христиан дини ва қадимги доктриналарни таққослаш маҳсули дейиш мумкин. Августин таълимотига антик давр фалсафий доктриналаридан бўлмиш Платон таълимоти катта таъсир қилган. Августин ўз таълимотини ишлаб чиқишда афлотунчилар талқинидан фойдаланган. Платон метафизикасидаги ғоялар, билиш назариясида мавжуд абсолютизм, борлиқ таркибидаги қарама-қарши кучларни эътироф этиш (эзулик ва ёвузлик руҳлари), руҳоний оламни иррационал қабул қилиш – буларнинг барчаси унинг таълимотида муайян из қолдирди. Августин таълимоти ўрта аср тафаккурининг белгиловчи маънавий омилига айланиб, бутун ғарбий Европа христианлик таълимотига катта таъсир кўрсатди. Ўрта аср патристика вакилларида бирортаси Августин даражасига кўтарила олмадилар. У ва унинг издошлари диний фалсафада Худони ва илоҳий ишқни англаш инсон руҳининг ягона мақсади, ягона қадрияти, деб билдилар. Августин ўз фалсафасини христиан дини таълимоти руҳида талқин қилишга катта аҳамият берди. У ўтмишдошлари ният қилган ишларни амалга оширди. У Худони фалсафий тафаккурнинг марказий мавзуга айлантирди. Худонинг бирламчи ва бошланғич манба эканлиги тамойилидан келиб чиқиб, руҳ танага нисбатан бирламчи, ирода ва ҳиссиёт ақл-тафаккурдан юксак туради, деб таъкидлайди. Бу устунлик метафизик жиҳатдан ҳам, гносеологик жиҳатдан ҳам, ахлоқий жиҳатдан ҳам исбот талаб қилмайди. Худо энг олий даражадаги Моҳиятдир. Худонинг борлиғи ҳеч нарсага боғлиқ эмас. Бошқа ҳамма нарсалар фақат илоҳий Ирода туфайли мавжуддир. Худо ҳамма мавжуд нарсаларнинг, ҳамма ўзгаришларнинг ягона сабабчисидир. Худо фақат оламни яратибгина қолмасдан, уни сақлаб туради, доимо яратишда давом этади. Августин дунё яратилгандан кейин ўз-ўзича ривожланди, деган деистик таълимотни инкор қилди. Августин таълимотича, Худо билишнинг ҳам ўта

муҳим предметидир. Ўткинчи нарсаларни билиш мутлақ билиш олдида ҳеч қандай маънога эга эмас. Худо билишнинг сабабчиси ҳамдир. Худо инсон руҳига, инсон тафаккурига нур киритади, одамларга ҳақиқатни танишда ёрдам беради. Худо энг олий даражадаги мукамалликдир ва умуман, ҳамма эзгуликнинг сабабчисидир. Ҳамма нарса Худо туфайли мавжуд экан, ҳар қандай эзгулик фақат Худодан келиб чиқади.

Худога интилиш инсон учун туғма инстинктдир ва фақат У билан бирлашибгина инсон бахтга эришиши мумкин. Шундай қилиб, Августин фалсафада илоҳиёт учун катта йўл очиб берди.

Августиннинг бутун фалсафаси ягона, мутлақ ва мукамал Худо ҳақидаги таълимотда акс этади. Дунё аҳамиятли нарса эмас, у фақат соя, шарпадир. Худосиз ҳеч нарсани қилиб ҳам, ҳеч нарсани билиб ҳам бўлмайди. Табиатда Илоҳнинг иштирокисиз ҳеч нарса содир бўлмайди. Августиннинг дунёқараши натурализмни инкор этади.

Ягона Моҳият ва Ҳақиқат сифатидаги Худо метафизик таълимот мазмунини ташкил этади. Худо билимнинг манбаи сифатида билиш назариясининг предмети, Худо ягона эзгулик ва гўзаллик бўлгани учун ахлоқнинг предмети, Худо алоҳида қудрат ва меҳрибонлик соҳиби бўлгани учун диннинг предметидир. Худо фақат чексиз борлиқ бўлиб қолмасдан, балки мукамал Ишқдир. Афлотунчилар ҳам шу тариқа назарий фикр юритганлар, лекин Худо уларда алоҳида моҳият сифатида тушунилмасди. Афлотунчиларда Худо ягона илоҳиётнинг эманацияси (нурланиши), табиий жараённинг зарурий натижаси бўлса, Августинда афлотунчилар монизмдан фарқли тарзда дуализм намоён бўлади. Августинда Олам – Худо иродасининг маҳсули. Афлотунчиларда Худо ва олам ягонадир.

Августин таълимотича, Худонинг ихтиёрий фаолияти маҳсули бўлган олам оқилона тарзда яратилган. Худо

уни ўз шахсий ғояси билан яратган. Христиан платонизми Платоннинг ғоялар ҳақидаги таълимотининг августинача талқинидир. Августин таълимотича, Худода реал дунёнинг идеал образи яширинган.

Ипқ тушунчаси бўйича Августин монах Пелагий билан баҳслашди. Бу баҳс иррационалистик ва рационалистик оқим вакилларининг христиан ахлоқи масаласидаги тўқнашув эди. Пелагий антик давр рационализмидан келиб чиқиб, дастлаб гуноҳ тушунчаси бўлганлигини инкор қилди. Унингча, Одам гуноҳлардан холи туғилади. Унинг гуноҳлардан тийилиши ва ҳузур-ҳаловатда яшашни учун черков бош қотириши шарт эмас. Пелагийнинг бу таълимоти христиан черковининг ғоявий тамойилларига очиқдан-очиқ ҳужум эди. Августин Пелагийнинг бу таълимотига қарши чиқиб, тақдир ҳақидаги таълимотни тушунтиради: Одам Ато биринчи инсон сифатида озод ва гуноҳсиз туғилган. У Худо иродаси бўйича ҳаракат қилиб мангу ҳаётга эришиши мумкин эди. Лекин шайтон васвасаси билан Одам Ато табиатида рўй берган ҳирс-ҳавас одамзотни азобга дучор этди. Натижада, гуноҳ ва ўлим инсониятга ҳамроҳ бўлиб қолди. Улар ўз гуноҳлари учун албатта жазоланадилар.

Ўзгармас, абадий моҳият сифатидаги Худо ва ўзгарувчан, ўлимга маҳкум нарсалар ўртасидаги қарама-қаршиликларни талқин қилиш натижасида Августин замон масаласига тўхталади. Бу масалада Августин замонни осмоний сфералар ҳаракати билан боғлаб қўювчи антик давр файласуфларига қарши чиқади. Унингча, осмон сфералари ҳам Худо томонидан яратилган. Замон ҳаракат, ўзгариш ўлчовидир. Бундай ҳаракат ва ўзгариш ҳамма «яратилган» нарсаларга хосдир. Дунё яратилишидан илгари замон бўлмаган. У Худонинг яратувчанлик фаолияти маҳсули сифатида намоён бўлади. Нрсалар ўзгаришидаги ўлчов Худо фаолияти туфайли юзага келади.

Августин вақтнинг асосий категориялари бўлмиш ўтган, ҳозирги, келажак тушунчаларига ойдинлик ки-

ритишга ҳаракат қилди. Унингча, ўтмиш ҳам, келажак ҳам алоҳида мавжуд эмас. Уларни фақат ҳозирги замондан туриб тасаввур қилиш мумкин. Худди шу замон туфайли ўтмиш ски келажак ҳақида бирор тасаввурга эга бўлиш мумкин. Ўтган замон инсон хотираси билан боғланган, келажак эса орзуда мужассамлашгандир. Ўтмишни ҳам, келажакни ҳам ҳозирги замонда туриб тасаввур қилиш илоҳий нсъмат эканлигидан далолат беради. Худода ҳамма вақт – ҳозирги, ўтмиш ва келажак мужассамлашган. Худонинг мутлақ абадийлиги ва моддий, инсоният табиатининг ўзгарувчанлиги, ўткинчилиги ўртасидаги қарама-қаршилик Августин томонидан ишлаб чиқилган христиан дунёқарашининг асоси бўлиб қолди.

Августиннинг йирик апологетик асарларидан бири «Илоҳий салтанат ҳақида»ги рисоладир. 410 йилда Аларих томонидан Римнинг хонавайрон қилинишидан ваҳимага тушган кўпчилик, бу фалокат римликларнинг эски динларидан воз кечиб, христианликни қабул қилганликлари учун юз берди, деб ҳисобладилар. Августин ўз дўсти Маркеллиннинг илтимоси билан бундай қарашларга зарба бермоқчи бўлди. Унинг таъкидлашича, давлатнинг равақи эски кўпхудолик дини туфайли бўлмаган, чунки римликлар христианликни қабул қилгунларига қадар ҳам мағлубиятлар учун, абадий фаровонликка эришини учун Рим Худоларига сиғинишлари зарур бўлмаган. Августиннинг фикрича, мушрикларнинг Худолари моддий ҳаётда ҳам, маънавий ҳаётда ҳам бирор ёрдам беришдан ожиз бўлганлар.

Августиннинг бу асарида ўзига хос тарих фалсафаси ишлаб чиқилган. Унда Августин икки шаҳар – Илоҳий ва Дунёвий шаҳар моҳиятини гаҳлил қилади. «Худо шаҳри» Худога муҳаббат билан ўзаро бирлашган одамлар ва самовий жонзотлардан иборат. Дунёвий шаҳарда ўзига бино қўйган, нафсга берилган, шуҳратпараст жонзотлар яшайди. Шаҳарлар ҳақида гапирганда, Августин Рим

империясини назарда тутмайди. Унинг қарашлари универсал характерда бўлиб, уша пайтда кенг тарқалган, тарих қайтарилишлари (цикллар) билан ривожланади, деган қарашларга қарши эди. Августин бу икки шаҳар ҳаёти мисолида инсоният тақдирини кўрсатиб беришга ҳаракат қилади. Қисматдан кейин Илоҳий шаҳар аҳолиси фароғатли ҳаётга эришади, дунёвий шаҳар аҳолиси эса, аксинча, азоб-уқубатларга дучор бўлади. Августиннинг таъкидлашича, бу шаҳарлар фуқаролари тақдирдаги босқич, ҳар икки хил ҳолатда ҳам, вақтинча, зарурий эмас ва у Худо иродаси билан тугатилади.

Августиннинг фикрича, юнон тарихчилари инсоният ҳаёти тараққиёти ривожига оид қарашларида буни ҳисобга олмаганлар. Худо тарих устидан ҳукмронлик қилади, унга бўйсунмайди (кейинчалик буни Гегел ҳам айтган эди). Тарих қайтариқлар билан эмас, тўғри чизик бўйлаб ривожланади. Худо тарихни яратгунга қадар ўз онгида маълум вақтда амалга ошириладиган режага эга бўлган. Бу режага кўра ердаги икки шаҳар ўртасида кураш бўлиши керак. Режа тарихий ривожланиш чегарасидан ташқарида мавжуд ғайритабiiй куч томонидан амалга оширилади. Августин тарих тараққиётида ҳамма одамларнинг «умумийлиги» ва «яккалиги»ни кўради. Масалан, агар Геродот форс урушида фақат юнонлар ва форслар ўртасидаги курашни кўрган бўлса, Августин бундай кураш бутун инсон ирқига хошлигини таъкидлайди. Бундан ташқари, унинг фикрича, зиддият фақат ахлоқий ва маънавий жабҳада авж олиб боради. Буни эзгулик ва ёмонлик ўртасидаги курашда кузатиш мумкин. Бу курашда Худонинг ипояти одамлар томонида бўлади. Бу курашнинг энг авжи гуноҳларнинг кўпайган пайтига тўғри келади. Икки шаҳар ўртасидаги кураш Илоҳий шаҳар ғалабаси фойдасига ҳал бўлади. Августиннинг фикрларида монийликнинг, қолаверса, Зардушт ғояларини кўриш мумкин.

II ҚИСМ
**ЎЗБЕК МУМТОЗ АДАБИЁТИНИНГ ИСЛОМИЙ
САРЧАШМАЛАРИ**

ИСЛОМИЙ ИЛМЛАР

Ўзбек мумтоз адабиётининг салмоқли қисмини диний-дидактик ва фалсафий-мистик адабиёт ташкил этади. Улардаги ғояни тўғри тушуниш ва таҳлил қилиш, биринчи навбатда, муаллиф позициясини аниқлашдан бошланади. Диний-дидактик мавзуларда ёзилган бизга етиб келган юзлаб қўлёзма дostonлар, қисса ва нақллар борки, уларнинг қахрамонлари мусулмонлар учун эъзозли зотлар бўлиши мумкин (масалан, Ҳазрат Али, Ҳасан ва Ҳусайн каби). Сўз юрптилаётган мавзу ҳам исломий бўлиши табиий. Аммо мумтоз адабиёт тадқиқотчиси шуни унутмаслиги лозимки, ҳар бир яратилган адабиёт муайян ижтимоий гуруҳнинг манфаатларини ифодалайди. Мовароуннаҳр ҳамيشа турли динлар (ислом, христианлик ва яҳудийлик), диний оқим (суфий ва шиа каби) ва мазҳабларнинг (суфий мазҳаблараро), кўплан-кўн одил ва ботил тариқатларнинг махфий рақобат майдони бўлиб келган. Ҳар бир ижтимоий гуруҳнинг ўз ижодкорлари, эпик ва лирик адабиёти бўлган, албатта. Ушбу адабиётлар форс ёки туркийда Шарқ бадийяти қонуноқоидаларига мувофиқ ёзилгани туфайли замонавий олдий ўқувчи уларда илгари сурилаётган ғояни аниқ сезмаслиги мумкин. Аммо мумтоз адабиёт тадқиқотчиси асар ғояси ҳақида юзаки хулоса чиқармаслик учун, аввало, ислом дини моҳияти, унинг илмлари ҳақида старли тасаввурга эга бўлиши, асарда ишлатилган диний-ақидавий, фалсафий-мистик истилоҳларнинг маъносини билиши ва қайси даврда, қапдай мафкуравий муҳитда яратилганини аниқлаши лозим. Масалан, христиан-

лар ваҳийни Аллоҳнинг инсон шаклида намойиш бўлиши деб тасаввур қиладилар. Яҳудийлар уни ўзларига берилган имтиёз деб тушунадилар. Ислом нуқтаи назаридан эса ваҳий Илоҳий ирода ва Амрдир. Инсондан ваҳий амрларига қатъий бўйсунуш ва илоҳий амрларни сўзсиз бажариш талаб қилинади. Христианликда худони севиш марказий ўринга қўйилса, исломда Худога бўйсунуш ва унга суянуш марказий ўринда туради. Диний китобларда кўрсатилишича, Аллоҳ ваҳийси пайғамбарлар орқали инсониятга етказиб турилган. Пайғамбарлар ҳаминша инсонларга ибрат намунаси сифатида фаолият кўрсатганлар. Узигача мавжуд ҳаёт тарзи ва унинг қонун-қоидалари тизимини ўзгартириши лозим бўлган пайғамбарлар расуллар ва зиммасида бундай вазифаси бўлмаган пайғамбарлар набийлар дейилади.

Ислом шариагининг асосий манбалари – Қуръон, суннат (ҳадис) ва фатволардир. Фатво ижмоъ ва қиёс асосида чиқарилган ҳукм бўлиб, мусулмонлар учун қонуни кучига эгадир.

Қуръон. Қуръони карим – Аллоҳнинг Муҳаммадга ваҳий орқали нозил этилган охириги китобидир. Бу китоб олдинлар Иброҳим, Мусо ва Исо пайғамбарлар айтиб қолдирган хабарларни тасдиқлайди. Ҳадисларда келтирилишича, пайғамбарларнинг зиммасига юклатилган илоҳий вазифа одамзоднинг маънавий-руҳоний камолотига халақит берадиган барча нуқсонларни тузатиш ва уларни ҳидоятга йўлламоқдан иборат бўлган.

Қуръони каримда айтилади: «(Бу Қуръон) Раббингиз томонидан (келган) Ҳақиқатдир. Бас, хоҳлаган киши имон келтирсин, хоҳлаган кимса кофир бўлсин» (Каҳф сураси, 29-оят). Қуръони карим динга зўрлаб киритишни таъқиқлайди. Инсонга ихтиёр эркинлиги берилган. Чунинчи, унда айтилади: «Динда зўрлаш йўқ» (Бақара сураси, 256-оят). Шу тариқа, одамзодга ёмон феъл-атвордан қутулиш, жамиятда адолат ва тепглик ўрнатилуш учун имконият бериб борилган.

Қуръон – (арабча «қироа» – «ўқимоқ» феълидан ясалган) Аллоҳ таолонинг барча амрларини ўзида акс эттирган муқаддас китобдир. У 114 сура и 6666 оятдан иборат (Замахшарий буйича). Ҳанафий мазҳабида 6236 оят деб ҳисобланади. У ўқиш, урганиш ва ўқитиш ишларини осонлаштириш учун 30 порага (қисмга) бўлиб, китобат қилиниши мумкин. Ушбу китоб исломнинг биринчи ва асосий манбасидир.

Китоб «Ал-Фотиҳа» сураси билан бошланиб, «Ан-Нос» сураси билан тугайди. Қуръони карим дастлаб пайғамбарнинг котиблари томонидан турли ёзишга яроқли нарсаларга ёзиб борилди. Муҳаммад алайҳиссалом вафотидан сўнг унинг тарқоқ ҳолдаги сура ва оятлари Халифа Абу Бакр Сиддиқ томонидан китоб (мусҳаф) ҳолига келтирилди. Бу ишда Расулуллоҳнинг котиби Зайд ибн Собит бош бўлди. Халифа Усмон даврида эса мусҳаф етти нусхага кўпайтирилиб, бири Мадинада қолдирилди. Қолганлари Макка, Шомга, Яманга, Баҳрайнга, Басра ва Куфага юборилди. Халифа Али ибн Абу Толиб даврида Абул Асвад Дуалий исми олим Қуръоннинг ўқилишини осонлаштириш мақсадида унга нуқта ва ҳаракат белгиларини қўйган.

Оятлар мазмун-моҳиятига кўра уч қисмга бўлинади:

Тавҳид оятлари. Аллоҳнинг ягоналигига далил бўлган ақидавий оятлар. Бу оятларнинг кўпчилиги Маккада нозил бўлгани учун «Маккий оятлар» дейилади.

Шариат аҳкомларига оид оятлар. Уларнинг аксари Мадинада нозил бўлгани учун «Мадиний оятлар» деб аталган.

Пайғамбарлар ва динлар тарихи ҳақидаги оятлар. Уларнинг баъзилари Маккада, баъзилари эса Мадинада нозил бўлган.

Сон жиҳатидан Маккий оятлар 4780 та, Мадиний оятлар 1456 тадир.

Қуръони каримда эътиқод, дин, ахлоқ, маданият ва тарихий масалаларга оид қоида ва меъёрлар аралаш кел-

тирилган ва шу билан бошқа самовий китоблардан фарқ қилади. Уларни қуйидаги уч туркумга бўлиш қабул қилинган:

1. Эътиқодга тааллуқли қоида ва меъёрлар. Бунга муслмон киши эътиқод қилиши лозим бўлган нарсалар киради. Чунончи, Аллоҳга, унинг фаришталарига, Китобларига, пайғамбарларига, Қиёмат кунига, ўлгандан кейин тирилишга ишониш ва ҳоказо.

2. Ахлоққа тааллуқли қоида ва меъёрлар. Бунда киши қандай гузал хулқларга эга бўлиши ва қандай ярамас иллатлардан қочиши лозимлиги кўрсатилган.

3. Амалиётга оид қоида ва меъёрлар. Булар инсоннинг ишлари ва сўзларига тааллуқли ҳукмлар бўлиб, ислом қонуншунослиги шуларга асосланади. Амалиётга оид қоидалар икки турга бўлинади:

Ибодатга тааллуқли ҳукмлар. Буларга намоз, рўза, закот, ҳаж, қасам кабилар кириб, улар инсоннинг диний фаолиятини тартибга солади.

Муомалага тааллуқли ҳукмлар. Одамлар ўртасидаги муомала, олди-сотди, гаров, ижара каби ҳаётий-хўжалик масалалари, жиноят ва жазо қоидалари.

Суннат (Ҳадислар). Исломнинг иккинчи манбаси ҳадислардир. Пайғамбаримиз айтган ҳар бир панд-насиҳат ёки маъқуллаган иш ҳақида гапирилганда, уларни «суннат», баъзан «ҳадис» ёки «хабар» дейиш расмдир. «Суннат» сўзи арабча «санна» феълидан ясалган бўлиб, «йўл» маъносини билдиради. Қуръони каримда «суннат» ибораси 17 бор такрорланган бўлиб, улардан Аллоҳнинг ҳукмлари, буюрган ва ман қилган ишлари англашилади. Истилоҳ маъносида «суннат» – пайғамбар алайҳиссаломнинг сўзлари, ҳаракатлари, тақрирлари (пайғамбар эътироз билдирмаган нарсалар) ёки пайғамбарлик давридан бошлаб вафотигача барча хулқий сифатлари ҳақида саҳобалар ёки тобеинлар баён этган маълумотлардир. Ҳамма суннатлар ҳадис ҳисобланган, лекин барча ҳадислар ҳам суннат бўлавермаган.

«Ҳадис» сўзининг маъноси бир нечтадир. «Ҳадис» сўзининг бир луғавий маъноси «янги» демакдир. Яна бири «айтилган сўз, ижод этилган хабар» маъносини билдиради. Бунинг моҳияти шундан иборатки, ҳар бир айтилган хабар том маънода янги бўлиб, олдин бундай хабар эшитилмаган. Истилоҳ сифатида «ҳадис» пайғамбар алайҳиссаломнинг сўзлари ва панд-насиҳатларини, шунингдек, турли шароитларда мусулмонларга ибрат намунаси сифатида кўрсатган амаллари (ишлари), феъл-атвори ва ахлоқи ҳақидаги ривоятларни англатади. Ҳадислар Расулуллоҳ даврининг жонли гувоҳлари бўлган саҳобалар ва тобеинлар томонидан ривоят қилинган. Саҳоба (бирликда «саҳобий», кўplikда – «саҳоба», «асҳоб») деб Муҳаммад пайғамбарга ислом динини ёйишда ёрдамлашганларга, ваҳий келган илк даврлардан бошлаб пайғамбарнинг суҳбатлари ва юришларида иштирок этган мусулмонларга «тобеинлар» деб, Пайғамбарни кўрмаган ёки унинг суҳбатларида иштирок этмаган бўлсалар-да, саҳобаларнинг суҳбатида бўлган, уларнинг таълимларини олган мусулмонларга айтилган «табаа ат-тобеин» атамаси эса тобеинларнинг шогирдларига нисбатан қўлланилган.

Пайғамбарлик даври воқеалари, шунингдек, пайғамбар алайҳиссаломнинг қирқ ёшгача бўлган ҳаёти ҳақидаги маълумотлар ҳам ҳадислар сирасига киради.

Суннат ва ҳадис тушунчалари орасида муайян фарқ бўлиб, ҳадис суннатга нисбатан кенг қамровлидир. Биринчидан, суннатга Муҳаммад алайҳиссаломнинг пайғамбарлик давридан олдинги ҳаёти ҳақидаги ва унинг шаклу шамоийли ҳақидаги маълумотлар кирмайди. Хусусан, ул зотнинг қиёфаси, қадди-қомати, сочи, қандай таомларни яхши-ёмон кўргани суннат сирасида саналмайди.

Ҳадислар икки қисмдан – санад ва матндан ташкил топади.

Санад – Пайғамбар алайҳиссаломга тегишли маълумотни далиллаш йўли. «Ровий» деб шу ҳадисни ривоят қилувчи манбага айтилади.

Санад – ровийларнинг силсиласидан ташкил топган. Ҳадисни илк бор айтган манба «Қоил» дейилади. Ровийларнинг энг сўнггисидан «Қоил»гача кўрсатиб бериш ҳадиснинг исноди дейилади.

Матн. Муҳаммад пайғамбарга тегишли маълумот ҳадиснинг матнида акс этади. Матн мазмунини панд-насихатлар, буйруқлар, турли диний ва дунёвий масалалар бўйича кўрсатмалар, қонун-қоидалар, мусулмонларнинг кундалик маиший, шахсий ва оилавий муаммоларига доир маслаҳатлар, тарихий воқеалар ва илоҳиётга оид қарашлар ташкил этади.

Ҳадислар ўз навбатида икки тоифага – қудсий (ал-ҳадийс ал-қудсий) ва пайғамбар ҳадисларига (ал-ҳадийс ал-набавий) бўлинади. Қудсий ҳадислар пайғамбар алайҳиссаломнинг тили билан айтилган, аммо Қуръони каримда зикр этилмаган Аллоҳ ўғитларига нисбатан қўлланади. Бундай ҳадислар «Аллоҳ таоло айтадики..» («қола Аллоҳ таоло, қола Аллоҳ азза ва жалла») иборалари билан бошланади.

Қудсий ҳадисларда шариат масалалари ва аҳкомлари учрамайди. Улар инсон маънавий салоҳиятини оширишга тааллуқли тавжийҳ (йўл-йўриқ кўрсатиш) хабарларни ўз ичига олади.

Дастлабки ҳадислар пайғамбаримиз саҳобалари томонидан тарғиб килинганлиги учун, шубҳасиз, тўғри ҳисобланган. Саҳобаларнинг вафоти туфайли ҳадисларни инсонларга етказиш ишлари уларнинг издошлари, яъни тобеинлар томонидан давом эттирилди.

Йиллар ўтгач, уларнинг ҳам сафи камайди. Шунда, ҳадислар билан тобеинларнинг шогирдлари – таба ат-тобеинлар шуғулландилар. Миср, Шом, Ҳижоз, Ироқ, Хуросон, Марв, Мовароуннаҳр каби ўлкалар ҳадис илми кенг тарқалган минтақалар ҳисобланиб, шу боисдан ҳам бу жойлардан кўпдан-кўп муҳаддислар етишиб чиққан. Мовароуннаҳрда пайғамбаримиз ҳадисларини жамлашга ҳаракат қилган илк муҳаддис Имом Абдуллоҳ ибн Муборак ал-Марвазий ҳисобланади.

Таба ат-тобеинлар сафининг йилдан-йилга камайиб бориши муайян бир даврга келиб, ҳадисларни авлодларга етказиш занжирининг узилишига олиб келди. Ҳадислар ҳар хил ўзлаштирилганлиги сабабли ҳар хил маънога эга бўлган тўпламлар пайдо бўлди. Бу, ўз навбатида, ҳадисларнинг келиб чиқиш тарихини ўрганиш, уларни классификациялаш асосида тўпламлар тузишга қаратилган мактабларнинг шаклланишига олиб келди.

IX асрда, пайғамбаримиз вафотидан 200 йил ўтиб, ҳадис тўпламларини жиддий қайта кўриб чиқиш, ҳадисларни нуқсонлардан тозалаш ва асл (саҳиҳ) ҳадисларни йиғиш ишлари бошланди. Бу ишда ватандошимиз Имом Бухорийнинг хизмати жаҳоншумул аҳамиятга эга бўлди.

Имом Бухорийнинг «Ал Жомеъ ас-Саҳиҳ» китоби ишончли тўплам сифатида Қуръондан кейин мурожаат этиладиган иккинчи асосий манбага айланди. Тўплам 16 йил давомида шаклланган бўлиб, 9087 ҳадисдан иборатдир. Шундан 7397 таси такрорланиб келмайдиган асл ҳадисдир.

Фатволар. Ҳар бир давлат ва жамиятда бўлгани каби Муҳаммад алайҳиссалом раҳбарлигида ташкил этилган илк ислом шаҳар-давлати – Мадинада ҳам давлат ва фуқаролик жамиятининг ҳуқуқий асосларини яратиш ишлари олиб борилган. Жумладан, фуқароларнинг ҳақ-ҳуқуқлари Пайғамбар томонидан белгилаб берилди. Муҳаммад пайғамбарнинг вафотидан кейинги даврларда ислом давлатининг улкан империяга айланиши оқибатида давлат раҳбарлари фуқароларнинг содир этган жиноятлари, исломга хилоф хатти-ҳаракатлари, шунингдек, никоҳ ва талоқ, мерос бўлиш, тўғри ибодат, солиқ, дин ва давлат ўртасидаги муносабатлар каби масалалар юзасидан муайян қонунлар қабул қилишга мажбур бўлганлар. Қонунлар, биринчи навбатда, Қуръони каримга асосланиши керак эди. Агар унда аниқ жавоб топилмаса, суннат ва ҳадисларга мурожаат қилинар эди. Ҳадисларда ҳам масаланинг ечими топилмаса, у ҳолда ислом

олимлари биргаликда Қуръон ва суннатга зид бўлмаган бир қарорга келиши мумкин бўлган. Хукмнинг бундай тарзда чиқарилишига «Ижмоъ» (қасд қилмоқ, биргаликда, жам бўлиб ҳукм чиқариш) дейилади. Ижмо натижасида қабул қилинган ҳукм, одатда, Фатво деб аталган. Бироқ, жамият тараққиёт этгани сайин янада мураккаб ва чалкаш муаммолар пайдо бўла бошлаган. Уларнинг счими юқоридаги манбаларда топилмагач, олимлар мазкур манбалардаги ухшаш ҳолатлардан келиб чиқиб, Қуръони карим ва Пайғамбар суннатига хилоф бўлмаган шаклда янгича фатво берганлар. Қонунчиликнинг бундай усули «Қиёс» деб аталади.

Юқорида кўриб чиқилган манбалар, ислом динида «муттафақ манбалар», яъни унинг ҳукмларига барча мазҳаб вакиллари ҳамфикр бўлган манбалар дейилади. Улар ҳукмларнинг асоси (усул ал-аҳком) ҳисобланади. Шунингдек, турли мазҳаблар олимлари томонидан ўз мазҳаблари учун чиқарган алоҳида ҳукмлар ҳам борки, фақат ўша мазҳаб ичида қонун кучига эга бўлиб, улар «мухталаф манбалар» дейилади.

Нақлий ва ақлий илмлар. Исломдаги бағрикенглик, бошқа халқларнинг маданиятини ҳурмат қилиш, ўзга юртдаги олимларни эъозлаш, инсон зотини ирқи ва динидан қатъи назар қадрлаш ғоялари исломда диний ва дунёвий илмларнинг бирдек ривожланишига олиб келди. Мумтоз исломий илмлар икки турга бўлинади. Бири нақлий ва иккинчиси ақлий илмлар дейилади. Нақлий илмларга Пайғамбар алайҳиссалом ўрнатган диний қонунқоидалар, ҳукмлар, ибодат тарзи, расм-русумларга бағишланган илмлар мажмуи киради. Унда дин моҳияти, унинг жамиятдаги ўрни муқаддас китоб – Қуръони карим ва Муҳаммад алайҳиссалом ҳадислари диний ривоятлар асосида очиб берилади. Бунда, асосан, Қуръони каримнинг зоҳирий маъносига суянилади. Худонинг тузилишини англашга ҳаракат қатъиян қораланади. Фақат унинг буйруқларини бажариш, ибодат қоидала-

рига қатъий риюя қилиш талаб этилади. Ортодокс ҳисобланувчи христианларнинг православ оқими ҳам Исо пайғамбар таълимоти ва Инжил матнидан бошқа бирор диний ҳукм ва фатвони тан олмайди. Нақлий илмларга тафсир, ҳадисшунослик, фикҳ илми кирган. Тил ва адабиёт, Қуръон қироати ва ваъзхонлик каби нутқ санъати билан боғлиқ соҳалар, тарих, география ҳам нақлий илмлар сирасига киритилган.

Хорун ар-Рашид даврида Аббосийлар давлати қудратли салтанатга айланди. Умавийлар Византия ҳукми остида бўлган Европадан бўлак юнон тафаккури таъсирида бўлган катта ҳудудда ҳукмрон бўлсалар, аббосийлар ҳукмронлиги остига нафақат Сурия ва Миср, балки бутун Эрон ва Марказий Осиё ўтди. Аббосий халифалар диний билимларни шарҳлаш ва чуқурлаштириш заруратини ҳисобга олиб, таржима ишини ривожлантирдилар. Юнон, ҳинд, паҳлавий тилидан турли фанларга оид асарлар араб тилига таржима қилинди. Натижада, исломда ақлий илмлар ривожига кенг йўл очиб берилди. Маъмун академиясининг ташкил қилиниши (832 йил) юнон тафаккури таъсир доирасининг янада кенгайишига, ислом фалсафаси, тиббиёт ва астрономия фанларининг ривожига сабаб бўлди. 750–1000 йилларгача кўпгина асарлар туғри юнон тилидан, баъзилари сурёний манбалардан таржима қилинди. Бу цивилизация IX–XI асрлар давомида ўзининг юқори нуқтасига кўтарилди.

Ақлий илмлар илоҳиёт, мантиқ ва фалсафа билан боғлиқ илмлардан иборатдир. Унга биринчи навбатда калом, фалсафа, тасаввуф илмлари киради. Калом илми ўзининг мураккаб тарихига эга. У ривожланиш жараёнида шарият илмлари туркумига киритилганки, бу ҳақда ўз ўрнида сўз юритилади.

Инсон ақлий салоҳияти маҳсули бўлган табобат, кимё, маъданлар илми, риёзат илмлари (математика, геометрия, астрономия) каби фанлар ҳам ақлий илмларнинг таркибий қисмини ташкил этади.

Қироат илми. Имом Бухорий ва Имом Муслим ривоят қилган бир ҳадисда шундай дейилади: «Қуръонни маҳорат билан ўқувчи (арабчада «қори») улуғ фаришта-лар билан биргадир. Қорига Қуръонни қийналиб ўқийдиганларга нисбатаи икки ҳисса ажр берилур». Шу сабаб мусулмонлар ичида Қуръони каримни тўғри ва гўзал ўқишга интилиш алоҳида илм сифатида қарор тошган. Ўқиш қоидаларини ўз ичига олган Тажвид санъати ишлаб чиқилган. Қироат тажвид қоидаларига асосан амалга оширилиши шарт. Ислом тарихида Қуръонни егти хил усулда қироат қилиш қабул қилинган. Уларнинг асосчилари куйидагилардир:

Абдуллоҳ ибн Касир ал-Маккий ал-Қурайший (ваф. 742 йил). У тобеинлардан. Маккада вафот этган.

Нофъ ибн Абдурраҳмон ибн Абу Наим ал-Исфажоний ал-Маданий Мадинада 791 йил вафот этган.

Абдуллоҳ ибн Омир ал-Қозий ад-Дамашқий. Тобеинлардан. Дамашқда вафот этган.

Абу Амр ибн Ало ал-Басрий 779 йилда Куфада вафот этган.

Осим ибн Абинужуд ал-Куфий 750 йилда Куфада вафот этган.

Ҳамза ибн Ҳабиб ибн Имора ат-Таймий ал-Куфий (в. 778).

Али ибн Ҳамза ал-Асадий ал-Кисоий (в. 811).

Ҳадис илми. Ҳадис илми саҳоба ва тобеинлар даврида мукаммал илм шаклига кирмаган эди. Ҳадислар оғзаки равишда устозларнинг шогирдларга ўргатиши орқали кейинги авлодларга етказиб борилган. Саҳобалардан сўнг тобеинлар, улардан кейин табаъ тобеинлар ҳадисларни ривоят қилиш билан шуғулланганлар. Муайян вақт ўтгач, табаъ ат-тобеинларнинг камайиб кетиши оқибатида ҳадис ривоятидаги узлуксизлик заنجири узилди. Аста-секин ҳадислар подшоҳларнинг хоҳиш-эйтибори ва ҳаракатларини қонунийлаштиришга бўлган ури-нишлар ва турли минтақалардаги шарт-шароитларга

мослаштирилиш оқибатида асл қиёфасини йўқота бошлади, турли ёлфон ва тўқима ҳадислар кўпайиб кетди. Ислом уламолари бу ишнинг оқибати ёмон бўлишини сезиб, тўғри (саҳиҳ) ҳадисларни тўқималаридан ажратиш бўйича илмий излаишлар олиб боришга мажбур бўдилар. Натижада, ҳадисшунослик мактаблари юзага келди. Уларда саҳиҳ ҳадисларни йиғиш, санад ва иснодлари билан китоб шаклига келтириш ишлари бошланди. Китоб-тўпламларнинг «Жомеъ» (мавзулар асосида тартибланган), «Муснад» (мавзуларга риюя қилиш шарт бўлмаган) ва «Муъжам» (муаллиф замондошларидан бўлган ровийлар ҳам илова этилган тўплам) шакллари пайдо бўлди. Ҳадислар узлуксиз (мутавотир) ва тоқ (оҳод) ҳадисларга, улар ҳам ўз навбатида бир неча турларга бўлинди. Чунончи, мутавотир: лафзий (сўзлари ўзгартирилмаган) ва маъновий (воқеалар фарқли); тоқ: ғариб (ровийси бир киши бўлган), азиз (ровийси икки киши), машҳур (иккидан зиёд ровийга эга) каби турларга ажратилди. Машҳур ҳадислар яна ҳам конкретлаштирилиб, саҳиҳ (ишончли), ҳасан (маъқул), заиф (ишончли эканлигига кафолат йўқ) каби бўлимларга бўлинди. Улар янада майда бўлақларга бўлиб кўриб чиқила бошланди. Шу тариқа, IX асрда ҳадисларни аниқлашнинг илмий усули яратилди. Ислом оламида ҳадисшунослик соҳасида энг эътиборли олти муҳаддис олимнинг асарлари эътироф этилган. Булар Имом Муҳаммад ибн Исмоил ал-Бухорий (810–870) яратган «Ал-Жомеъ ас-Саҳиҳ» тўплами, Имом Муслим ибн Ҳажжож (819–879) нинг «Ал-Жомеъ ас-Саҳиҳ», Имом Абу Исо ат-Термизий (824–892)нинг «Ал-Жомеъ ал-Кабир», Имом Абу Довуд Сижистоний (817–888)нинг «Ас-Сунан», Имом Аҳмад Насоий (830–915)нинг «Ас-Сунан» ва Имом Абу Абдуллоҳ Муҳаммад ибн Можжа (824–886)нинг «Ас-Сунан» асарларидир. Уларнинг ичида энг буюги ватандошимиз Имом Муҳаммад ибн Исмоил Бухорий бўлиб, у 810 йилнинг 21 июлида Бухорода туғилган.

Миср, Шом, Хижоз, Ироқ, Хуросон, Мовароуннаҳр каби улкалар ҳадис илми кенг тарқалган минтақалар ҳисобланиб, шу бонсдан ҳам бу жойлардан кўндан-кўн муҳаддислар етишиб чиққан. Мовароуннаҳрда биричи бўлиб пайғамбаримиз ҳадислари жамланган махсус тўшамни яратган муҳаддис Имом Абдуллоҳ ибн Муборак ал-Марвазий(736–797) ҳисобланади.

Тафсир илми (*Қуръон маъноларини шарҳлаш илми*). Тафсир луғатда изоҳлаш, равшанлаштириш маъносига келтирилган. Бу илм зарурат юзасидан, объектив суратда шаклланган илмдир.

Қуръон араб тилида позил бўлгани билан унинг фа-соҳатли, гузал иборалар, таъбиҳ ва истиорага бой тили оддий авом араблар учун кўп ўришларда тушунарсиз бўлган. Айни пайтда, ояти каримадан англашилган зоҳирий маъно турлича тушунилган ва бу саҳобалар ўртасида турли баҳслар чиқишига олиб келган. Муҳаммад алайҳиссалом даврида бундай тушунмовчиликлар Пайғамбар алайҳиссаломнинг бевосита ўзидан сураш орқали ҳал қилинган. Бироқ Расули акрамнинг вафотидан сўнгги даврда диний раҳнамолар юзага келган баҳсларда тушунмовчиликларни ечиб бериш масъулиятини бўйинга олишга иккиланганлар. Шу тариқа, Қуръон маънолари тушунтирилган илмий китобларга эҳтиёж сезила бошланди. Натижада, кўплаб тафсир китоблари яратилди. Тафсирлар тадқиқ усулига кўра бир неча турга бўлинади. Айрим тафсирлар «тафсир бир-ривоят», яъни ҳадисларга асосланган тафсир деб номланади. Улар ҳадис китобларининг бир турига ўхшар эди. «Тафсири Табарий» шундай тафсирлардан ҳисобланади. Кейинги тури «тафсир бид-диоят», яъни мантқиқ билан қилинган тафсир дейилади. Уларда мантқиқий фикрлаш устуворлик қилгани учун ҳам шундай номланган. Байзовий, Замахшарий каби манхур олимларнинг тафсирлари ана шундай тафсирлар сирасига киради. Шунингдек, тафсир қилишнинг яна бир неча усуллари бор. Масалан, Қуръ-

онни Таврот ва Инжил воситасида тафсир этиш, Қуръонни ижтиҳод билан тафсир қилиш усуллари машҳурдир.

Маълумки, Қуръондаги айрим оятларда қисқа ёки ишора тарзида келтирилган воқеалар ёки маънолар бошқа оятларда кенгроқ берилади. Уларни бир-бирига муқояса қилиш натижасида кенг тушунтириш бериш «Қуръонни Қуръон билан тафсир қилиш» дейилади. Тафсир тили араб тилидир. Тафсирда Қуръони Карим оятлари эркин усулда тушунтирилади. Зарур жойда ривоятлардан фойдаланилади. Оятларнинг тартиби ва чиқарилган маъноларнинг мукамаллиги шарт эмас.

Барча усуллар Қуръони Карим, Ҳадислар, Ижмо ва Қиёс каби манбаларга асосланган бўлиши шарт. Шундай экан, бу усулда тафсир қилувчилар қуйидаги талабларга жавоб бермоғи шарт деб ҳисобланган:

Араб тилида луғатшунос бўлиши (тилшунос олим бўлиши).

Арабларнинг урф-одатларини яхши билиши (тарихчи олим бўлиши).

Яҳудийлик ва христианлик тарихини чуқур билиши (диншунос олим бўлиши).

Оятларнинг нозил бўлиш сабабларини билиши (Қуръон илмини тушунувчи олим).

Юксак ақлий салоҳият, ўткир фаҳм ва идрок соҳиби бўлиши лозим.

Ижмо ва Қиёс ижтиҳод орқали амалга ошади. Ижтиҳод билан қилинган тафсирга таъвил қилиш дейилади. «Таъвил» луғатда «қайтмоқ» маъносида келади. Демак, Тафсир Қуръондаги ҳар бир лафзни матндан англашилган маънода шарҳлаш бўлса, таъвил – Қуръони карим оятларини ижтиҳод билан, ботиний маъноларини юзага чиқаришдир.

Фиқҳ илми. Фиқҳ истилоҳининг луғавий маъноси «тушуниш, англаш»дир. Шариат нуқтаи назаридан, фиқҳ Аллоҳ таоло ўз пайғамбари орқали нозил қилган шари-

атни теран фаҳхламоққа айтилади. Бошқача айтганда, Қуръони каримда ибодат ва муомалотга оид ҳукмлар, бир сўз билан айтганда, амалиётга доир қоида ва меъёрлар бериб ўтилган. Фикҳ илми уларга асосланади. Қуръони карим ва ҳадисларда очиқ ифодаланган фикҳий қоида ва меъёрлар шаръий далиллар дейилади ва улар асосида ҳукм чиқариш фикҳдир. Фикҳ билан шуғулланадиган олимлар фақиҳ деб аталади. Фақиҳлар Қуръонни карим ва ҳадислардаги ҳукмларни таснифлаб тўрт бўлимга бўлганлар. Улар қуйидагичадир:

Муомалот – фуқароларнинг ўзаро муносабатларига доир ҳукмлар.

Уқубот – таъқиқлар ва жазо меъёрларига доир ҳукмлар мажмуи.

Маноқаҳот – Никоҳ масалаларига доир шаръий ҳукмлар мажмуи.

Ибодат – ибодатларнинг шакли ва мазмунига доир қоидалар мажмуи.

Ушбу тўрт бўлим саҳобалар ва тобеъинлар даврида Қуръон оятлари ва ҳадислар асосида тартиб берилган. Кейинчалик, ислом ҳудудларининг кенгайиши натижасида бошқа динга мансуб халқларнинг исломга киритилиши, ўзга маданият ва эътиқодларнинг яшовчанлик кучи, ёт мафқураларнинг ислом асосларига зарба бериши хавфи мусулмон мутафаккирларини янги билимлар манбаини қидиришга мажбур қилди. Иш шу даражага етдики, фикҳ доираларида баъзи мутафаккирлар (масалан, Абу Ҳанифа) Қуръони карим ва ҳадисларга қўшимча равишда ижмо ва қиёс усулларини таклиф этдилар, ҳаётий тажрибага суянишни тавсия қилдилар.¹⁹

Бундай усулларнинг пайдо бўлишига Расулulloҳнинг қуйидаги ҳадиси асос бўлган: «Ҳазрат Али Расулulloҳ-

¹⁹ Саййид Муҳаммад Хотамий. Ислом тафаккури тарихидан. 48-бет.

дан суради: «Қуръони карим ва ҳадиси шарифда ҳукми бўлмаган бирон иш содир бўлса, шима қиламиз?» Расулulloҳ жавоб берди: «Мўминлардан бўлган олимларни тушланг ва узаро маслаҳат қилинг. Бундай ишда бир кишининг фикри билан ҳукм чиқарманлар!» Диний илмларни чуқур оғаллаган ва бу соҳада мустақил фикрга эга олимлар мужтаҳидлар дейилади. Ижмоъ усули билан ҳукм чиқаришда ана шу мужтаҳид олимларнинг иттифоқликда қилинган қарорига суянилган. Қиёс усули эса ечими Қуръон оятлари ва ҳадисларда очиқ кўрсатилмаган ва, шунингдек, мужтаҳидлар томонидан ҳукми келтирилмаган ҳолатларда қўлланилган. Бунда барча олдинги ўхшаш ҳукмлар Қуръони карим ва ҳадиси шарифлардаги ишоралар асосида қиёсан ўрганилиб, янги заминга қўйилган ва ҳукм чиқарилган. Ҳукмларни чиқариш усуллари ҳақида Абдулваҳҳоб Халлофнинг «Усул ал-фиқҳ» дарслигида Қуръони каримнинг Нисо сураси, 59-ояти маъноси билан келиб чиқиб, «Аллоҳга итоат этиш»дан Қуръонга эрганиш тушунилиши лозимлиги, Расулга итоат қилиш суннатга эрганиш эканлиги, ояти каримада «ўзларингиздан чиққан ишбошиларга (улул-амр) итоат этишлар» дейилиши Расулulloҳ бўлмаганда уламоларга эрганиш аниқлашилишини таъкидлаган. Агар шунда ҳам бирор масалада яқдилликка эришилмаса, «қиёс» асосида мужтаҳид олимларнинг «ижмоъ»сига суяниб чиқарилган ҳукм юқоридаги ояти каримада қатъий таъкидланганидек, Аллоҳ ва унинг расули ҳукмларига, яъни Қуръони карим, ҳадиси шарифга зид бўлмаслиги лозим.

Шунинг алоҳида таъкидлаш зарурки, замон ва давр ўтиб, шароит ўзгарди. Ислом давлати йирик империяга айлангач, Мадинада асос солинган илк ислом давлатидаги камбағал фуқаролар жамиятида табақалашув содир бўлди. Аҳолининг бойиған табақаси ҳаётида дунёвий турмуш тарзи устуворлик қила бошлади. Қуръон матнларини зохирий таъқин қилиш қишлоқлик турмуш

тарзига тўғри келмай қолди. Масалан, Қуръони каримнинг «Тавба» сураси, 34-оятда айтилган, ким олтинкумушни тўласа ва уни Худо йўлида сарф қилмаса, «аламли азоблар» олажаги ҳақидаги ҳукми тўғридан-тўғри тушуниш IX аср ислом жамияти ҳаётининг умумий тенденциясига тўғри келмас ва кун мунозараларини келтириб чиқариши табиий эди. Ёки, дейлик, олишган даромадининг қирқдан бирини тўлаш ҳақидаги диний ҳукмда тилла назарда тутилганми ёки кумуш? Ёки ҳар иккаласидан ҳам шунчадан тўлаш керакми? Бу ҳукм қимматбаҳо тошларга ҳам тегишлими ёки йўқми, деган саволлар пайдо бўлди. Шу ерда ҳуқуқий тизимда мангиқий ечимларга эҳтиёж туғилди. Фақиҳлар ичидан халифа ва амирларнинг ҳомийлиги остида кун кечирадиган ва уларнинг манфаати йўлида хизмат қилишни ўз вазифаси деб билувчи гуруҳ ажралиб чиқа бошлади. Қуръон оятларини таъвил қилиш ишлари, дастлаб, шу сабабларга кўра бошланган кўринади. Аммо бундай уринишлар янгиликка қарши уламоларнинг ҳужумига учради. Улар ўртасида баҳс-тортишувлар бошланди. Баҳслар доираси борган сайин кенгайиб, ижтимоий соҳаларни ҳам қамраб олди.

Шариат илмларининг кескин ривожини аббосийлар халифалиги даврида турли мазҳабларнинг шаклланиши билан боғлиқ. Мазҳаб бизнинг тушуничамизда секта маъносини ифодалайди. Уларни икки турга, ақидавий ва фикҳий мазҳабларга бўладилар. Биринчиси ақидавий бўлиб, унга қадария, хавориж, жабария, ашъария, муътазила, карромия, муржиа мазҳаблари киради. Улар ўз таълимотларида ислом ақидаси билан боғлиқ масалаларни кўтариб чиққанлар ҳамда улар юзасидан баҳс қилиб, бир-бирлари билан мурасасиз кураш олиб борганлар. Иккинчисига суннийлик оқимига мансуб ҳанафий, моликий, шофеий ва ҳанбалий, шунингдек, шиа йўналишидаги жаъфарий, исмоиллий ва зайдий мазҳаблари киради. Агар ақидавий мазҳабларда асосий баҳс эътиқод муам-

молари устида кетса, фикҳий мазҳабларда ҳуқуқий муаммолар бош масана бўлган. Фикҳий мазҳаблар ўзларининг асосчилари номлари билан аталиб, улар қуйидагилардир:

Ҳанафийлар мазҳаби (асосчиси – Нуъмон ибн Собит Абу Ҳанифа (в. 767).

Моликийлар мазҳаби (асосчиси – Молик ибн Анас (в. 795).

Шофейлар мазҳаби (асосчиси – Муҳаммад ибн Идрис аш-Шофей (в. 820).

Ҳанбалийлар мазҳаби (асосчиси – Аҳмад ибн Ҳанбал (в. 855).

Фикҳий мазҳаблар ислом давлатининг турли жойларида пайдо бўлиб, ҳар бири ўзига хос ижтимоий-иқтисодий шароит ва маҳаллий урф-одатлар таъсирида ривожлангани учун бир-биридан фарқланади.

Аббосийлар даврида тўрт сунний мазҳаб ичида шариат масалаларини ечиш бўйича уламолар икки тоифага ажралганлар. Бири ҳадис аҳли (аҳл ал-ҳадис) аталиб. унга Молик ибн Анас, Имом Шофей, Имом Аҳмад ибн Ҳанбал каби мазҳаббошилар ва уларнинг издошлари бошчилик қилдилар. Улар фикҳий ҳукмлар чиқаришда, асосан, оятлар ва ҳадисларга суянганлар. Иккинчиси раъй аҳли (аҳл ал-раъй) бўлиб, шаръий масалаларни ҳал қилишда Қуръони карим ва ҳадислар билан бир қаторда мантиққа, яъни қиёсга кўпроқ эътибор берганлар. Имом Аъзам-Абу Ҳанифа ва унинг издошлари иккинчи тоифага мансубдирлар.

Уламолар ҳукм чиқариш қоидаларини ҳам ишлаб чиқиб, фикҳшунослик фанига (усул ал-фикҳ) асос солдилар.

Усул ал-фикҳ қонуншунослик туғрисидаги фан бўлиб, ислом ҳуқуқининг турли соҳаларини ўрганadi. Фикҳ асослари (усул ал-фикҳ) бўйича энг аввал пайдо бўлган асарлар сифатида Имом Аъзам Абу Ҳанифанинг «Фикҳ ал-акбар», Молик ибн Анаснинг «Ал-Мувагто», Имом

Аҳмад ибн Ханбалнинг «Ал-Муснад», Зайд ибн ал-Хасаннинг «Мажмуъ ал-фиқҳ» асарларини кўрсатиш мумкин. Ҳанафий мазҳабида дастлабки фақиҳлар Имом Аъзам Абу Ҳанифа, унинг шогирдлари Имом Абу Юсуф, Имом Муҳаммад Шайбоний ва Имом Зуфар ҳисобланадилар. Имом Абу Юсуф ҳанафий мазҳабига мувофиқ биринчи фиқҳий асар ёзган олимдир. Имом Муҳаммад Шайбоний, манбаларда қайд этилишича, 990 та фиқҳий рисола ёзган экан. Унинг энг машҳурлари «Мабсут», «Жоме ус-сағир», «Жоме ул-кабир», «Сияр ус-сағир», «Зиёдог», «Китоб ал-Осор» асарларидир.

Имом Муҳаммад ибн Идрис Шофейй фиқҳ қоидаларини ишлаб чиққан дастлабки олимлардан ҳисобланади. Имом Шайбонийнинг асарлари Шофеййга фиқҳ қоидаларини тизимлаштиришда катта таъсир кўрсатган. Хасрада ватандошимиз Қафғол Шоший томонидан Шофейй қоидаларининг такомиллаштирилган варианты яратилди. Яна бир ватандошимиз Бурҳониддин Марғиноний (в. 1197) фиқҳ илмининг Мовароуннаҳрдаги тараққиётини таъминлаб берган буюк олимдир. Унинг «Ал-Ҳидоя фи-л-фуруъ» (Фиқҳ соҳалари ҳақида Ҳидоя) асари ислом оламидаги энг машҳур асарлар сирасига кирилади.

Ақлий илмлар. Ақлий илмлар инсон тафаккури ва маънавий йўли билан гажриба қилиш натижасида тўпланадиган билимлар мажмуи ҳисобланади. Динда ақлий илмлар, биринчи навбатда, илоҳиёт билан боғлиқ равишда талқин этилади. Илоҳиёт (теология) илми – Худо ҳақидаги таълимот бўлиб (христианликда католик ва протестант оқимларининг, исломда калом ва тасаввуф намоёндаларининг қарашлари), худо ҳақида кенгроқ тафаккур билан гапириш бу илмга хосдир. Илоҳиёт илмлари у ёки бу диннинг асосий ақидаларини, қоидаларини эркин таҳлил қилиш, илоҳий китоблардаги ғояларнинг яширин маъноларини тушунтириш ва уларни тарғиб этишга қаратилган. Шариат динни зоҳирий жиҳатларини (ақида, ибодат қоидалари, расм-русумлар) ўргатса, илоҳиёт

унинг ботиний жиҳатларини (мантиқий тафаккур орқали Худони ганиш йўллари, илоҳий ишқ ва ҳ.) ўрганишга чақиради. Ҳар иккаласи диний ҳужжатларга асосланади.

Илоҳиёт баъзи жиҳатлари билан фалсафага яқин туради. Ҳақиқат сирларини англаш ақлий ва руҳоний-маънавий фаолият турлари бўлган фалсафа ва илоҳиётнинг вазифасидир. Аммо илоҳиётни фалсафадан ажрата олиш лозим. Хўш, қанақа масалаларни фалсафа ўрганади ва қайсилари илоҳиётга тегишли?

Фалсафа соф тажриба йўлига асосланади. Илоҳий борлиқ ҳақидаги ғояларни файласуфлар метафизик жараёнлар билан боғлайдилар. Фалсафа илоҳиётдан фарқли равишда, ҳамма нарсани шубҳа остига олади. Файласуфлар далилларни мантиққа асосланган мушоҳадалар воситасида келтирадилар ва диний ҳужжатларни тан олмайдилар. Борлиқ муаммоси ҳар иккаласи учун умумий ўрганиш объекти бўлса-да, Худо моҳиятини ўрганиш соф илоҳиётшунослик илмига тааллуқлидир.

Илоҳиётнинг шаклланишида мистика – ғайб илми катта ўрин тутади. Илоҳиётчилар мистик билиш орқали Илоҳий борлиқни кашф этиш мумкин, деб ҳисоблайдилар ва диний ҳужжатлар асосида фалсафий мушоҳада юритади. Илоҳиёт дин асосларини фалсафий истилоҳлар воситасида тушунтиришдир. Илоҳиёт таълимоти бўйича дин-ўзига хос, илоҳий ҳодиса, инсон ва Худо ўртасидаги ғайритабиий алоқадир. Шу тариқа дин илоҳиёт нуқтаи назаридан табиат ва инсондан ташқаридаги олам билан боғлиқ. Бир сўз билан айтганда, илоҳиёт – мистика ва фалсафий-мантиқий тафаккур йиғиндисидир.

Калом илми. Калом илми ҳам илоҳиётга тааллуқли илм. Унда файласуфларга хос ақлий-мантиқий тафаккур ва тажриба усули, шунингдек, шариат асосланадиган далил-ҳужжатлар, яъни Қуръони карим ва ҳадиси шарифлар уйғун ҳолда келади. Ҳар бир мулоҳаза дин асослари устига қурилади. Калом баҳс юритиш воситасида олиб борилади.

VII–VIII асрларда калом баҳсларини олиб борган кўпдан-кўп мактаблар бўлиб, улар дин асосларини тушунтиришда, Аллоҳ зоти ва сифати, қазо ва қадар, ирода эркинлиги масалаларини таҳлил қилишда чегарадан ўтиб кетганликлари учун ҳам шариат томонидан ўз вақтида қораланган эдилар.

Калом илмининг мусулмонларга мос назарияси ва тизимини ишлаб чиқиш бағдодлик Абул Ҳасан Ашъарий (873–935) ва ватандошимиз Имом Мотуридий каби икки буюк олимга насиб этди. Калом илми, уларнинг шарофати билан, фалсафий-диний фикрларни ўрганиш, ислом ақидаларига нисбатан ақлий-мантиқий мулоҳаза юритиш ва бидъат таълимотларга қарши кураш босқичларида шариат илмининг таркибий қисмига айланди. Улар «калом» услубидан фойдаланиб, бузғунчи ғояларга қарши курашдилар ва шариатни ҳимоя қилдилар.

Тасаввуф. Маълумки, Ўрта Осиё халқлари маънавий ҳаётида ислом дини ва тасаввуф таълимотининг ўрни беқиёс. Тасаввуф ғояларининг бевосита халқ онгу шуурига таъсири мумтоз адабиёт мавзу ва мазмунидан ҳам яққол сезилиб туради. Ўзбек халқига хос кўпгина хулқатвор, урф-одат ва расм-русумлар бевосита тасаввуф тариқатлари тарбиявий тизими сингдирган нормалар асосида шаклланган. Тасаввуф ҳақида сўз юритганда, мактаб ва тариқат тушунчаларини бир-биридан фарқлаш лозим.

Тасаввуф мактабларининг пайдо бўлиши VIII асрда умавийлар ҳукмронлигининг охириги даврлари, кўпроқ, аббосийлар сулоласи даврида жамият ва давлатда юз берган ижтимоий-сиёсий ўзгаришлар билан алоқадордир. Диний доиралар ўртасида авжга чиққан ақидавий ва фикҳий масалалар юзасидан кутарилган мунозара-баҳслар, ижтимоий-сиёсий зиддиятлар ислом оламини турли фирқаларга бўлиб юборди. Уламолар орасида салтанат манфаатлари учун хизмат қилиш, дунё ҳою-ҳавасларига берилиш кучайди. Дунёвий ҳаётга муносабат масала-

сида уламоларнинг тутган йўлини қораловчи ва уларни пайғамбар йўлидан адашганликда айбловчи уламолар тоифаси пайдо бўлди.²⁰ Улар фаол курашга интилмади, жамиятни тарк этиб хилватга кетиш, узлатга чекиниш орқали жамиятга бўлган нафратини ифодалади. Зоҳидлик давлатнинг дунёвийлашуви, жамиятнинг табақаланиши, дин пешволарининг дунёвий ҳою ҳавасларга берилиши, ислом уммати орасида тафриқанинг пайдо бўлиши, мазҳаблар ва турли оқимларнинг шаклланишига исён тарзида вужудга келди.

Суфийликнинг пойдеворини қурган машҳур зоҳидларнинг бир нечалари тарихий китобларда қайд этилгандир. Жумладан, VIII асрларда яшаган Жаъфар Содиқ (в. 767), Абу Ҳошим ас-Суфий (в. 767), Шақиқ Балхий (в. 770), Суфён Саврий (в. 777), Абдуллоҳ ибн Муборак (в. 797), Фузайл ибн Аъз (в. 802) каби дин олимларини келтириш мумкин.

Суфийлар ҳис, илҳом, қалб билан билиш ғоясини биринчи ўринга қўйдилар. Уларнинг баъзилари диний ҳужжатларга суяниб, қайсидир маънода мутакаллимларга яқинлашдилар. Шариат билан зоҳирни поклаш (диний илмлар, ҳадис ва фикҳ олими бўлиш) суфийликнинг биринчи шarti деб эълон қилинди. Уларнинг етук намояндаси Ҳасан Басрий ҳисобланади. Бу даврларда «шир-мурид» – тарбия шакли бўлмаган. Борлиқ муаммоси, Аллоҳ ва одам муносабатлари, қазо ва қадар, куфр ва иймон масалалари каби метафизик ғоялар таҳлили устозлар томонидан шогирдларга умумий тушунтириш йўли билан суҳбатлар кўринишида сингдирилган. Зикр ва муроқабат техникаси ҳам ҳинд анъаналаридан ўзлаштирилган. Иброҳим Адҳам, Робия Адавия, Зуннун Мисрий, Суҳайл Тустарий, Муҳосибий каби тасаввуф мактаблари пойде-

²⁰ Бу ҳақда: Shaykh Fadhlalla Haeri. *The Elements of Sufism*. UK. Longmead, Shaftesbury, Dorset, 1990, pp. 11-14.

ворини қўйган буюк суфийларнинг номи адабиётларда тез-тез учрайди.

Тасаввуф тариқатларини юзага келтирган асосий сабаб ана шу тасаввуф мактабларининг IX–X асрларда кенг минтақаларга ёйилиб, бир-бирларидан фарқланиб бориши билан боғлиқ ҳодисадир. Кейинчалик тариқатлар шаклланиб, зоҳидлик қораланган. Фақат тариқат ичида махсус машқлар ёрдамида тарбияланувчи инсонлар суфий деб аталган. Суфийликнинг шахс камолотига дахлдор тамойиллари ишлаб чиқилган.

Мактаблар тариқатларининг ҳудудий силсилаларини вужудга келтирганини кўриш мумкин. Хусусан, Боязид Бастомий мактаби Хуросон тариқатлари силсиласига, Жунайд ал-Бағдодий Арабистон тариқатлари силсиласига асос солган. Ҳар иккала йўл ўз тараққиёти даврларида турли тармоқ, йўналишларга бўлиниб борганлиги тарихдан яхши маълум. Кейинчалик баъзи тариқатлар ўз силсилаларида уларни формал тарзда қайд этганини ҳам биламиз. Хусусан, машҳур Хожагон тариқати ва унинг шахобчалари силсиласида Боязид Бастомий номи келса-да, Жунайд ал-Бағдодий ғояларини маъқуллаганлар.

Хожагон тариқатининг буюк асосчиларининг суфий қанақа бўлиши ҳақидаги кўрсатмалари ҳам мавжуд. Жумладан, Абдуҳолик Ғиждувонийнинг тариқат аҳлига қолдирган баъзи насиҳатларида шундай таъкидланади:

«Илм ўрганмасдан туриб ишга (риёзатга) киришмагил. Дин йўл-йўриқларини нухта билишинг учун мудом фикҳ ва ҳадис ўргангил. Мансаб эгаллашга, раҳбар бўлишга тиришма, кимки раҳбарликка интилса халоскорлик топа олмас. Қозию ҳукмдорлар даврасига яқинлашмагил...»²¹ Яна дедилар: Кимки, уч нарсани дўст тут-

²¹ Хожа Абдуҳолик Ғиждувоний. Васиятнома, –Тошкент: 1993,14-6.

гай, унинг жойи дўзахдир. Биринчиси, лазиз таомларни емоқни севмоқлик. Иккинчиси, нафис ва шоҳона кийимларларни киймоққа ружу қўйиш учинчиси, фақир камбағалларни суҳбатини писанд қилмай, бадавлатлар суҳбатини орзу қилган киши. Зеро, буларнинг ҳар бири ҳою ҳавас ва нафс муроди ила ҳосил бўлур.²² Ҳазрат Нақшбанд айтадилар: «Ушбу тариқда андак амал билан кўп файзу футуҳга эришиш мумкин. Аммо Расулulloҳ суннатларига риоят қилиш бандалик ишидир. Ким унга амал қилмаса динига хатар бордир».²³

Мовароуннаҳр ҳудудида XVIII аср охирларигача нақшбандия, яссавия ва кубровия тариқатлари кучли мактабга эга бўлганлар ва автоном тарзда тарбия даргоҳларини бошқарганлар. XIX асрда Ҳинд диёри билан савдо ва маданий алоқаларининг кескин ривожланиши натижасида нақшбандия-муҷаддидияга хос тўрт тариқат синтездан ташкил топган тариқат шакли Мовароуннаҳрга кириб келиб, нақшбандия бағрида турли тариқатларни бирлаштирди.

ҲОЯЛАР ПЎРТАНАСИ ЁХУД КАЛОМ ИЛМИНИНГ ПАЙДО БЎЛИШИ

Ислом динининг илк шаклланиш даврида ақида, ибодат, дин ва ҳуқуқ, диний жамоа ва давлат, руҳоний ва дунёвий ҳокимият масалаларида баҳслар кўтарилмаган. Муҳаммад (с.а.в.) барча ҳукмларни ваҳий орқали олар ва уларни сўзсиз бажариш барча мусулмонлар учун вожиб саналар эди. Айтиш мумкинки, Пайғамбар ҳаётлигида ислом жамияти мустаҳкам ва ишончли таянчга эга эди. Мусулмонлар Пайғамбарнинг шахсияти, жозибали нутқи, ҳаёт тарзи, ахлоқ-одобига фидойиларча тақлид

²² Ориф Ревгарий. Орифнома, –Тошкент. 1994. 15-бет.

²³ Абдурахмон Жомий. Нафаҳот ал-ушс. Тошбосма. Ҳинд, 347-бет.

қилишар, айниқса, қалб осудалиги ва хотиржамлигига, руҳий таскин топишга интилган одамлар учун у ибрат намунаси эди. Унинг ўғитлари мангиқий-ақлий муҳокама ва фалсафий мушоҳадаларга урин қолдирмас, ундан таралаётган иймон нури ишонч ва эътиқодни мустаҳкамлар эди. Турган гапки, ваҳий бор экан, ҳақиқатнинг бошқа манбаси ҳақида ўйлашнинг зарурати йўқ эди. Муҳими, ваҳий орқали нозил бўлган сўзларни ёдда сақлаш, тушуниш ва уларни ҳаётга татбиқ этиш эди. Бу эса Қуръонни ёд билиш ва унинг ҳукмларини бажариш, Пайғамбар суннати ва у белгилаб берган тафаккур тарзидан оғишмасликни тақозо этарди.

Қуръон матнларини зоҳирий талқин қилиш кундалик турмуш тарзига туғри келмай қолди. Вақт ўтган сари, Пайғамбар ва унинг саҳобалари даврида бўлмаган янги эҳтиёж-талабларнинг келиб чиқиши, одамлар ҳаётининг мазмуни ва шаклида юз берган замонавий ўзгаришлар турли фикҳий-мазҳабий қарашларнинг пайдо бўлишига олиб келди. Шу жумладан, ислом ҳудудларининг кенгайиши натижасида бошқа динга мансуб халқларнинг исломга киритилиши, ўзга маданият ва эътиқодларнинг яшовчанлик кучи, ёт мафкураларнинг ислом асосларига зарба бериши хавфи мусулмон мутафаккирларини янги билимлар манбаини қидиришга мажбур қилди. Иш шу даражага етдики, фикҳ доираларида баъзи мутафаккирлар (масалаи, Абу Ҳанифа) Қуръони карим ва ҳадисларга қўшимча равишда ижмо ва қиёс, ҳаётий тажрибага суяниши тавсия қилдилар.²⁴

Шариат илмларининг ривожини, айниқса, ижмо, қиёс усуллари мусулмонларнинг олдида кўндаланг бўлган, диний ибодатлар билан боғлиқ кўплаб ҳаётий муаммоларни бартараф этди. Шу билан бирга, мазкур усуллар дин асосларини фалсафий мушоҳада қилишга ҳам йўл

²⁴ Саййид Муҳаммад Хотамий. Ислам тафаккури тарихидан. 48-бет.

очиби берди. Яхудиийлар, христиаанлар ва монийлар урта-сида қадимдан «хужум-ҳимоя» кўринишидаги баҳс-мунозараларни ташкил этиш одаг эди. Ислом уламолари доираларида ҳам шундай йиғинлар расм бўлди. Исломда «Калом» номи билан машҳур бўлган бундай баҳсларни олиб борувчиларга нисбатан «мутакаллимин», яъни «сузлашувчилар» атамаси қўлланила бошлади. Бу баҳслар дастлаб турли гуруҳларнинг жиззаки ва чапани олишувлари шаклида намойиш бўлган. Калом баҳсларида ҳар бир масаланинг туб моҳиятини очишга урғу бериларди. Бир томоннинг берган саволига ҳимояланувчи иккинчи томон тўлиқ исбот билан жавоб бериши лозим эди. Калом фалсафадан фақат предмети билан ажралиб турали. Файласуф фалсафий асосларга суянса, мутакаллим диний ҳужжатларга асосланади. Калом ўз фаразини мантиқий мазмун ва ислом тамойилларига мувофиқ диний курсатмалар асосида ишлаб чиқиш лозим. Аммо бу баҳсларда жавоблар, кўпинча, мантиқий, фалсафий, ҳатто рационал хулосаларга бориб тақалиб қоларди.

Манбаларнинг гувоҳлик беришича, илк теологик баҳслар ирода эркинлиги (инсон ўз танловида қанчалик эркин? Жиноят инсон қилмишими ёки Худонинг хоҳишими?) ва қадар (тақдир) масаласида кўтарилган. Ушбу масала бўйича баҳс юритган биринчи теологлар Маъбад ал-Жуҳаний (в. 699), Жайлон ал-Дамашқий (в.тахм. 743), Восил ибн Ато (в. 748), Юнус ал-Асворий ва Амр б. Убайд (в. 762) бўлган. Бу масалаларнинг ечими кўпинча, фалсафий бўлса-да, аммо шундай деб ҳисобланмас эди. Балки, бунга сабаб кўшлар ғайридинларнинг теологик усуллари ислом таълимотидаги чалқаш муаммоларни ҳал қилишда тўғри келмайди деб ўйлаганликларида бўлиши мумкин.²⁵ Уша пайтларда Ваҳий ва амал, қуд-

²⁵ Oliver Leaman. An introduction to medieval Islamic philosophy. Cambridge University Press. 1984, p.8.

ратли Аллоҳ ва нотавон ожиз мавжудот ўртасидаги муносабатларга ойдинлик киритиш зарур эди. Бу даврларда Дамашқда олимлар орасида христианлар кўпчиликти ташкил қиларди. Бу омил христиан теологларининг мусулмонлар билан ўзаро алоқада бўлганлигини тасдиқлайди. Мусулмонлар билан ирода эркинлиги бўйича олиб борилган шундай баҳсларда христиан олимлари Авлиё Жон Дамашқийнинг (в.тахм. 748) шогирди, Ҳаррон бош руҳонийси ва Шарқий Черковнинг охирги буюк теологи Теодор Абу Курронинг (в. 826) ҳам иштирок этгани маълум.²⁶ Шупингдек, Маъбад ал-Жуҳанийнинг Сусаи исмли ироқлик христиан билан ирода эркинлиги хусусида ўтказган баҳси ҳақида маъбаларда маълумот берилган. Гарчанд калом илмининг аломатлари Муҳаммад (с.а.в.) вафотидан кейин дарҳол кўзга кўринган бўлса-да, илм сифатида шаклланиши, маълум маънода, ақлий (рационал) таълимотни ишлаб чиққан муътазилийлар билан боғлиқ. Айнан муътазилийлар, биринчи бўлиб, дин масалалари, янги пайдо бўлган муаммоларни ҳал қилишда мангикқа суяниб иш кўрдилар. Аллоҳ адолати қандай амалга ошади, ёвузлик қаердан пайдо бўлган, қабилидаги саволлар олдин ҳеч кимни қизиқтирмаган бўлса, бу масала муътазилийларнинг саъй-ҳаракати билан калом баҳсларининг бош масаласига айланди.

Муътазилийлар Аллоҳ адолати муқаррарлиги, шафоат йўқлиги ва дўзахда машғу азоб борлигини тарғиб этдилар. Аллоҳнинг тақводорларни муносиб тақдирлаши, шу билан бирга, ҳидоятдан адашганларни жазо кутажанга ҳамда на пайғамбар ва на авлиёларнинг шафоати ёки Аллоҳ раҳми бўлмаслиги ҳақидаги ғояларни илгари сурдилар. Уларнинг мақсади Аллоҳ ҳақидаги билимларни

²⁶ Fakhry Majid. A history of Islamic philosophy. Columbia University Press, 1970. p.58.

эгаллашда ақлий-мантиқий тафаккур муҳимлиги ва ваҳдийни мантиқ ёрдамида тушунишга чақириниш бўлган.

Муътазилийларнинг Восил давридаги ғоялари тўла маънода сақланиб қолмаган. Аммо IX асрнинг охирида уларнинг баҳслари асосан қуйидаги беш масала атрофида олиб борилган: 1) Аллоҳнинг адолатлилиги; 2) Тавҳид (Аллоҳнинг бирлиги); 3) Аллоҳ ваъдаси (Аҳд) ва қаҳрининг собитлиги; 4) куфр ва имон ўртасида аросатда қолиш; 5) ал-амр ва-н-наҳийдир (буюрилган ва ман этилган амаллар).

Муътазилийлар мактабининг асосчиси Восил ибн Ато (в.748) бўлиб, машҳур фақиҳ ва суфий Ҳасан Басрийнинг шогирди эди.

Ирода эркинлиги тарафдорларининг геологик қарашлари, агар улар сиёсатга дахл қилмаганида, балки шунчалик эътиборни жалб қилмаган бўлармиди. Халифаларнинг адолатсизлиги гарчи сиёсат учун қилинган бўлса-да, уни оқламаслиги ва нариги дунё азобидан озод этмаслиги ҳақидаги бақириқлар ҳукмдорларнинг ғашига теккани аниқ. Маъбад ва Жайлоннинг умавий халифа Абдулмалик (халиф.дав. 685–705) томонидан қатл этилиши, халифа Ҳишом (халиф. дав. 724–743) ҳам уларнинг тарафдорларини ҳокимиятга таҳдид қилувчи кучлар сифатида таъқиб этгани шундан далолат беради. Бироқ мамлакатда кучайиб бораётган фалсафий-мантиқий тафаккурни жиловлаб бўлмади. Калом баҳслари доираси янада кенгайиб бораверди ва турли мактаблар пайдо бўлди. Шундай мактабларнинг кўзга кўринганлари сифатида жаҳмийлар, муржиийлар, жабарийлар ва қадарийларни кўрсатиш мумкин.

Жаҳмийлар мактабининг асосчиси бўлган Жаҳм ибн Сафвон (в. 745) ва муътазилийлар ўртасида яқин алоқалар бўлган. Жаҳмийларнинг таълимотига кўра, Худо томонидан инсоннинг барча ҳаракати муътазам олдиндан белгиланган.

Жаҳмийлар муътазилийлар каби Қуръоннинг яратилганлиги, Аллоҳ сифатлари Унинг зоти билан бирлиги

Ғоясини ёқладилар. Бироқ жаҳмийлар инсон иродаси эркинлиги масаласига қўшимча равишда жаннат ва дўзахнинг охир-оқибат ўзининг ичидагилари билан бирга йўқ қилиниши ҳақидаги ғояни киритдилар. Бу муътазилийларнинг азоб, жаннат ва дўзахнинг абадийлиги ҳақидаги таълимотига зид. Жаҳмийлар ўз фикрларида Қуръоннинг 57-сураси 3-оятда келтирилган «Аллоҳ Аввал, Охир (Биринчи ва охирги)» дейилиши, барча нарсаларнинг охир-оқибат ҳалок этилиши, Раҳмон сурасининг 27-оятда айтилган «Улуғлик ва икром соҳиби бўлган Раббингизнинг «юзи» боқий қолур» деган фикрларга суянганлар.

Жаҳм бин. Сафвон ва уларнинг издошлари кўтарган ғоялар шарият аҳлининг инсон ўз амалини белгилашда ҳеч вақт иштирак этмайди, деган ақидасига мувофиқ келарди. Жаҳм фикрича, инсон ҳаёти тўлиғича тақдир этилган ва биз фақат инсон амалларини унинг бўйнига қўямиз, худди шундай биз мева тугишини дарахтга, тўлқинни оқимнинг бўйнига қўямиз.

Аллоҳ жонли ва жонсиз нарсаларнинг ҳар иккисининг ҳам амалларини яратади, инсон ҳам бошқа яратилмалар қаторида бўлгани учун у ҳам на қудрат, на иродага ва на танловга эгадир.

Жаҳмийларнинг бундай қарашларига қарши муътазилийлар Аллоҳ адолати ғоясини илгари сурдилар. Илк ислом теологлари Аллоҳнинг адолатсиз бўлмаслиги масаласига бир хил қарар эдилар. Бироқ Аллоҳ адолатининг амалга ошиши тартиби ва дунёда ёвузликнинг нега мавжудлиги уларни кўп ҳам қизиқтирмас эди. Восил давридан бошлаб бу масала муътазилийларнинг асосий ғояси кўринишида калом баҳсларининг бош масаласига айланди.

Муржийлар инсоннинг моддий дунёдаги фаолиятини муҳокама қилишдан воз кечишни, бу масалани «орқага ташлаш» (иржа') тақлифини уртага ташладилар. Улар инсоннинг хатти-ҳаракати, унинг имони ёлғиз Аллоҳнинг

ўзига аён ва фақат унинг ўзи ҳукм чиқаради, инсоннинг инсон устидан ҳукм чиқариши мумкин эмас, деган эътироз билан майдонга тушдилар. Бу, Ан-Навбахтий (вафоти X аср боши) таҳлили бўйича, муржийларнинг илк фикрлари эди. Худди шу фикр халифа Али ибн Абу Толибнинг невараси Ҳасан ибн Муҳаммаднинг VII асрнинг 90-йилларида куфалик Али тарафдорларига ёзган номаларида ҳам ифодасини топган. VIII асрнинг биринчи ярмида муржийлар жабарийлар таркибига сингиб кетдилар. Жабарийлар инсон ўз амалларида мустақил эмас, уларни Аллоҳ белгилайди деб ҳисоблардилар. Аллоҳ амалларни яратади, демак, У инсон содир этган барча амаллар учун жавобгардир. Шунинг учун ҳам у кечиради. Ҳанафийлар жабарийларни Аллоҳни палид ишларга шерик қилиш ва уни инсонга хос бўлган нарсалар орқали тасаввур қилиш орқали Худони ҳақорат қилишда айбладилар. Қадарийлар эса, аксинча, барча амалларни инсоннинг ўз бўйига юкладилар ва Аллоҳ уларнинг амалларида иштирок этмайди, деган тезисни илгари сурдилар. Ҳанафийлар уларнинг қарашларини ҳам «куфр» деб топдилар. Ҳанафийлар ўргача йўлни танладилар. Жабарийлар Аллоҳ яхши-ёмон амалларни яратади, деганда ҳақ бўлсалар, инсон ўз амаллари учун ўзи жавоб бериши керак, деганда қадарийлар ҳақ эди. Ҳанафий мутакаллимлар бўйича, Аллоҳ инсоннинг истисносиз барча амалларини хоҳлайди ва тақдир қилади, сўнг ҳукм қилади (қазо), сўнг яратади (халқ). Инсон уларни амалга оширади (фёъл). Бундай эзгу ишларда у Аллоҳ ёрдамига суяниши (тавфиқ) мумкин, ёмон ишлар қилса Аллоҳ ундан юз ўгиради (ҳизлан). Шу ерда «иститоъа» – инсонларни бирор амални қилишга қобилияти, яъни тоқати масаласи ҳам каломнинг кизгин баҳсларига айланганлигини айтиб ўтиш керак. Ҳанафийлар қобилият амал вақтида берилади (маъал-фёъл), Карромийлар эса Аллоҳ инсонга олдинроқ амалига яраша қобилият бермаса, инсон уни бажара олмайди, демак, иститоъа амалдан олдин

берилиши керак (қабл ал-феъл) деган мулоҳазада турдилар. Абу Ҳанифа ва унинг издошлари инсон фаолият курсатаётганда икки қарама-қарши амалга қобилнат ҳосил қилади (ал-иститоъа ли-з-зиддани) дейдилар.

Шариат аҳли эркин ирода тарафдорларини юнон ёки христиан гоъларини ўзлаштиришда айблади. Шаҳристоний ибораси билан айтганда, «усул» – эътиқод асослари борасида борган баҳслар VII асрнинг охирларида «юнон файласуфлари таълимоти руҳидаги диалектик элементлар билан бўлганди». Юнон таъсирида сўзловчилар бидъатчилар деб аталди.²⁷

Муътазилийларнинг жиддий баҳсларга сабаб бўлган яна бир таълимоти Ирода ва илоҳий калом хусусида бўлди. Бу баҳснинг ташаббускори муътазилийларнинг Абу Ҳузайл бошчилигидаги Басра мактаби эди. Улар Илоҳий ирода ва унинг имконийлашуви, бошқача айтганда, яратилмага айланиши атрофида баҳс юритиб, Қуръони каримнинг яратилганлиги ғоясини ўртага ташладилар. Бу ғоя, Ашъарий ўзининг «Мақолот» асарида келтиришича, христианликда Исо Худонинг каломи сифатида илоҳийлаштирилганда бунга қарши чиққан бир оқимнинг ғоялари таъсирида туғилган. Бу билан муътазилийлар мусулмонларнинг Қуръони каримга сифинишларини, гўё, олдини олмоқчи бўлганлар.

Инсон ўз хатти-ҳаракатларида эркинлиги ғояси баъзи муътазилийларни янада чуқур изланишларга ундади. Басра мактабининг бошлиғи Абул-Ҳузайл (в. 841) «таваллуд» конценциясини ишлаб чиқди. Унга мувофиқ, Ал-Ашъарий ёзишича, амаллар инсон томонидан «ҳаракатга келтирилади» ва улар икки қисмга бўлинади. Биринчиси, «кайфия» амаллари дейилиб, инсон ўз амаллари қандай натижа беришини, оқибати қандайлигини (кайфия – арабчада «нарсанинг қандайлигига алоқадор»

²⁷ Fakhry Majid. . p. 58.

маъносини беради) билади. Масалан, ўқнинг учиши ёки икки жисм туқнашувидан товуш ҳосил бўлишини ёки қандай товуш чиқишини билгани каби. Иккинчиси, натижаси ёки оқибати номаълум, «кайфия»нинг акси бўлган «било кайфа» амаллардир. Улар инсоннинг ўзига боғлиқ бўлмаган амаллар бўлиб, инсон уни бошқара олмайди. Масалан, роҳатланиш, оч қолиш, билиш, ҳидни сезиш ва ҳ. Инсон, айтиш мумкинки, кайфия амалларини онгли равишда ўзи амалга оширади. Ўзига боғлиқ бўлмаган амаллари Аллоҳга тааллуқли бўлиб, Унинг иродаси билан амалга ошади. Шу даврда муътазиллийларнинг Бағдод мактаби етакчиси Бишр ибн ал-Муътамир (в. 825) ҳам таваллуд назариясини қабул қилиб, уни ўзича талқин қилди. Унингча, бизнинг амалларимиздан нимаки ҳосил бўлса, улар «кайфия»ми, ёки «билокайфа»ми, қатъи назар, бизнинг феълимиз натижасидир.²⁸

Бу икки мактаб фикрларида муайян фарқ бўлса-да, улар қуйидаги масалаларда яқдил эдилар:

1. Инсон ўз хоҳишини амалга оширишда ўз эркин иродасига мувофиқ ҳаракат турини танлайди (Масалан, бойиш учун ҳалол йўлдан ҳам бориш мумкин, ҳаром йўлдан ҳам).

2. Инсон айрим, ўз табиатига боғлиқ бўлмаган ҳаракатларини ирода-хоҳишига кўра амалга оширади (масалан, жаҳлни енгиш, сабр қилиш каби).

Шу тариқа, «ирода»нинг сабаб сифатида ва ҳодисанинг оқибат сифатидаги мувофиқлигига эришилгандек эди. Бироқ, муътазиллийлар орасида бу олимларнинг ғоялари ҳам турли баҳсларга боис бўлди. Калом баҳсларидаги масалалар жиддийлашиб, космик олам, борлиқ ва Аллоҳ тузилиши каби қалтис мавзуларга ўтилди. Масалан, ан-Наззом (в. 835) номли олим ўз қарашларида турли фалсафий усуллардан фойдаланди. Жумладан,

²⁸ Fakhry Majid. , p. 63.

«табъ» яъни табиат ва «кумун» – ҳосиласи орқалигина билиш мумкин бўлган нарсаларнинг асли Аллоҳ ҳикматига тааллуқлилиги ҳақидаги тушунчаларни истеъмолга киритди. У оламдаги барча ҳаракатларни табиат орқали, бавосита Аллоҳга боғлашга ҳаракат қилди.²⁹ Бу концепцияда Аллоҳ табиат ҳодисаларига мунтазам араланишга бўлган заруратдан озод деб тасаввур қилинди ва, шу билан бирга, унинг бавосита ҳукмронлиги сақланиб қолади, дейилди. Бироқ, бундай қараш Илоҳий қудратнинг чексизлигига эътиқодда бўлган Ибн Карром (в. 869) ва унинг издошларини ҳам, худди шундай, инсоннинг ирода эркинлигига эгаллиги ҳақидаги ғоя тарғиботчилари Бишр ва Абул-Ҳузайлни ҳам қониқтирмади. Улар ан-Наззомни кескин танқид қилдилар.³⁰

Ан-Наззом «табъ» тушунчасини ашъ ичидаги мураккаб жараён асоси сифатида кўрсатишда Бишр ал-Мўтамарнинг устози Муаммар бин Аббосга эргашган бўлиши мумкин. Муаммар, «табъ» тушунчасини мантиқ доирасида олиб қараган ва жисм-тананинг мавжудлиги Аллоҳга боғлиқ, ундаги акциденциянинг яшовчанлиги жисм-тананинг ўз «ҳаракати»га боғлиқ, деб таъкидлаган эди.

Ушбу ҳаракатларнинг келиб чиқиш сабаби икки хил бўлиши мумкин. Ан-Наззом ёмғир мисолида ҳаракат табиий заруратдан (табъан) келиб чиқиши мумкин деб қарайди. Унингча, ихтиёрий тарзда (ихтиёран) бирор нарса рўй бериши ҳам мумкин. Бунга мисол қилиб, ан-Наззом инсон, жонзотларнинг пайдо бўлишини кўрсатади. Бу мулоҳазани Муаммар қуйидагича асослашга ҳаракат қилади: тана бирор бир сифатни (масалан, рангни) қабул қилишга мойил бўлиши ёки бўлмаслиги мумкин. Биринчи ҳолатида ранг унга ўз табиатига биноан тегиш-

²⁹ Fakhry Majid. . p. 65.

³⁰ Fakhry Majid. . p. 65.

ли бўлади. Бунда ранг унинг феълидан келиб чиқади (мин феълиҳи), чунки нарсанинг нисбатан табиий бўлиши бошқа бир нарсанинг (таъсир) ҳаракатидан ҳосил бўлган деб бўлмайди. Иккинчи ҳолатда эса Аллоҳ танага бирор рангни ирода этиши мумкин, аммо тана рангни унга мойил бўлмагани сабабли қабул қилмаслиги мумкин. Демак, Аллоҳ сифатларга сабаб бўлади деб айтиб бўлмайди, аммо бавосита сабаб бўлиши мумкин, яъни тана сифатлари табиий равишда олади.³¹

Мўаммарнинг таъбу тушунчасида мантиқий ечимга келиши Аллоҳни дунёдаги ёвузликларга масъул эмаслигини кўрсатиш истагидан туғилган. Мўаммарнинг бу қарашларини унинг муҳолифлари заиф деб ҳисобладилар ва «Аллоҳ ҳаёт ва оламнинг яратувчиси» эканлигини таъкидладилар.

Инсон феъли масаласида Мўаммар таълимоти ан-Наззом таълимоти руҳига яқин эди. Наззом фикрича, «инсон субстанциядир ва танадан айридир. Инсонга куч-қудрат, ташаббус, билим, ҳаракатга таъсирчан бўлмаслик, роҳат, тараққий этиш ва бошқа неъматлар берилган. У мақои ва вақт, шарт-шароитлар ҳукмидан озод ва фақат тадбир билан иш кўради». Ал-Ашъарий унга шарҳ бериб: «инсон, Мўаммар бўйича, танани бошқарувчи «бўлинмас қисмча» (атом) бўлиб, у иродани амалга оширувчи механизмдир, «инсон ташқи оламда бирор нарса қилишга ожиз», дейди.³² Наззомнинг фикри ҳам худди шундай. фақат у инсон ўз ирода-хоҳиши олами ичида (фи нафсиҳи) ҳаракат қилади деб қўшимча қилади. Шундай қилиб, инсон билим, ирода, нафрат билан тақдирланган. Бироқ, у иродасидан ташқари оламда бирор ишни бажаришга қодир эмас.

³¹ Fakhry Majid. . p. 66.

³² Fakhry Majid. . p. 66.

Тана ва руҳнинг алоҳидалиги ҳақидаги қарашлар катта баҳсларни келтириб чиқарди. Бағдод калом мактабининг нуфузли вакили Тумама б. Ашрас (в. 828) муътазилийлар каби Аллоҳ адолати ва инсоннинг ўз феъл-амалларига масъуллигини ёқлаб чиқди. Аммо ўз фикрларида қарама-қаршиликка дуч келиб, бутунлай агностицизм мавқесига ўтиб олди.³³

Диққат қилинса, Бишр ва Абул-Ҳузайл инсон ўз иродасидан ташқари содир этган феъли учун ўзи жавобгар деб ҳисоблаганлар. Ан-Наззом ва Муаммар эса инсоннинг феъли табиатга боғлиқ бўлиб, табиат орқали Аллоҳга боғланади. Тумама шундай савол қўяди: «Агар Бишрни ҳақ десак, унда инсон содир этган қотиллик, унинг бўйнига қўйилади. Иккинчи томондан, агар ўлим Аллоҳ иродаси десак, унда инсоннинг ушбу феъли учун Аллоҳ жавобгар бўлиб чиқади. Инсон ирода доирасида ҳаракат қилса ва ундан ташқари у ҳеч нарсага қодир бўлмаса, унда унинг феъл-амаллари учун ким жавобгар?»

Тумама фикрича, оқибат учун масъул, демак, йўқ. Аллоҳ ҳам, инсон ҳам содир этилган феъл натижаси бўйича, маънавий масъулиятдан озоддир. Тумама ўз қарашларига ҳеч бир ақлий далил келтира олмаган. Унинг таълимоти ҳақида маълумотлар шунчалик камки, муайян тасаввур ҳосил қилиш мушкул.

Мутаваккил тахтга ўтириши билан баҳс оламида вазият ўзгарди. У ҳадис ва фикҳни биринчи ўринга қўйиб, муътазилия оқими тарафдорлари билан курашга киришди. Восил ибн Ато вафотидан кейин бир аср ўтгандан кейин муътазилийлар асослаган рационалист ва калом илми вакилларининг далилларини шубҳа остига олувчи доимий ҳужумлар бошланди. Аммо халифа Мутаваккилнинг қирғинбарот сиёсати, ҳанбалийлар ва ҳадисшунос-

³³ Fakhry Majid. . p. 67.

ларнинг ғалабаларига қарамай, дин масалаларини кўтариб чиққан муътазиллийларнинг таъсири изсиз йўқолмаган эди.

Шариат ва илоҳиётни келиштириш, мантиқий фикр-ни шаръий асосларга қўйиш – бидъат ва бузғунчи ғояларга қарши курашнинг ягона чораси эканлиги тушуниб етилгунга қадар орадан бир аср вақт ўтди.

Бу йўналишда биринчи қадам Абулҳасан Ашъарий (873–935) томонидан ташланди. Ашъарийдан хабарсиз ҳолда худди шу даврда мантиқий фикр-ни шаръий асосга қўйган яна бир илоҳиётчи олим Абу Мансур Мотуридий бўлди. Ашъарий Бағдодда фаолият кўрсатган бўлса, Мотуридий Самарқандда яшаган. Шуниси аҳамиятлики, уларнинг асосий масалалардаги хулоса ва ечимларида зиддият йўқ, айниқса, Мотуридий таълимоти Ашъарий-никидан бирмунча муфассалроқ ва равшанроқ.

Абулҳасан Ашъарий 873 йилда Басрада туғилди. У муътазиллийлар пешвоси бўлган отаси Абу Али ал-Жуббойдан (в. 915) таълим олиб, вояга етди. 912 йилда муътазиллийлар билан алоқани узиб, Бағдодга кўчиб ўтди ва шу ерда 935 йилда вафот этди. У 100 га яқин рисоалар ёзган бўлиб, улардан фақат 2 таси: «Мақолат ал-исламийин» ва «Ал-Лумаъ» асарлари сақланиб қолган. Ашъариянинг йирик вакиллари: Ал-Ашъарий, ал-Боқиллоний (в. 1013), Ибн Фурақ (в. 1015), Абу Исҳоқ ал-Исфараъиний (в. 1027), Абдул-Каҳир ал-Бағдодий (в. 1037), ал-Жувайний (в. 1085), аш-Шаҳристоний (в. 1135) ва Фахриддин ар-Розий (в. 1209) лардир.

Абул ал-Ҳасан Ашъарийнинг муътазила оқимини тарқатишига қуйидаги воқеа сабаб бўлган: кунлардан бир куни у устози Абу Али ал-Жуббойга шундай савол берди: «Уч ака-уканинг каттаси Аллоҳга тоат-ибодат қилиб дунёдан ўтган. Ўртагачаси унинг акси, яъни тоат ўрнига гуноҳ ва маъсият билан умрини ўтказган. Кепжаси эса вояга етмай сағирлик вақтида ўлган бўлса қиёмат куни уларга нисбатан Аллоҳ таоло қандай муно-

сабатда бўлади?» дейди. Ал-Жуббойи: «Катгаси жаннатга, ўртанчаси дўзахга тушади. Кенжаси эса иккисига ҳам тушмайди», деб жавоб беради. Ашъарий: «Агар кенжаси, эй Раббим, нега мени сағирингимда ўлдирдинг, агар умр берганингда мен ҳам иймон келтириб, тоат-ибодат қилиб жаннатга кирар эдим-ку, деса Аллоҳ нима деб жавоб беради?» деб сўрайди. Устози: «Аллоҳ унга, Мен билмаганманки, сенга умр берсам, тоат ўрнига маъсият билан машғул бўлар эдинг. Мен сенинг фойдаңгни истаб, ёшлигингда ўлдирдим. Натижада, дўзахдан омонда қолдинг, деб жавоб беради» – дебди. Шунда Ашъарий: «Ўртанчаси Аллоҳга, нега мени сағирингимда ўлдирмадинг, токи бу гуноҳларни қилиб дўзахга тушмаган бўлар эдим, деса Аллоҳ нима деб жавоб беради?» деб сўраганда, Жуббойи жавоб топа олмай мулазам бўлиб қолган экан. Шундан сўнг Ашъарий ва унинг ҳамфикрлари муътазил мазҳабини тарк этиб, Сунаат ва саҳобалар жамоаси юрган йўлга ўтадилар. Шу йўлда юрувчиларни «аҳли сунна вал-жамоа» деб аташ бошлайдилар.³⁴

Мотуридиянинг асосчиси Абу Мансур Мотуридий (870–944) Самарқанднинг Мотурид қишлоғида туғилган. У дастлабки таълимни ўзининг қишлоғида олиб, кейинчалик Самарқанддаги Работи ғозийн мадрасасида давом эттирди. Унинг умри ва фаолияти ўз она шаҳри Самарқандда ўтди ва шу ерда 944 йилда вафот этди.

Мотуридийнинг асарлари сони ўн бештага етади. «Китаб ат-Тавҳид», «Китаб ал-мақолол», Каъбий асарларига муносабат билдирилган бир неча асарлари, «Китабу баъни ваҳмил – муътазила» («Муътазилийлар ваҳму гумонларининг баъни ҳақида китоб»), «Китаб таъвилот ал-Қуръон» («Қуръон таъвиллари китоби») кабилар шулар жумласидандир.

³⁴ А. Мансур. Калом илми тарихидан бир лавҳа. // Имом ал-Бухорий сабоқлари. 2004 й. №4, 253-б.

Абу Мансур ал-Мотуридийнинг «Мо аҳаз аш-ша-роия» («Шариат асослари манбаси»), «Китаб ал-жадал» («Диалектика ҳақида китоб») каби асарлари ҳам бўлган. Булардан ташқари, ал-Мотуридийнинг «Китаб ал-усул» («Диний таълимот усули китоби») асари борлиги ҳам маълум.

Ал-Мотуридий «Таъвилот ал-Қуръон» асарида Абу Ҳанифанинг қарашларига суянган ҳолда бузғунчи ғояларни рад қилишга ҳаракат қилди.

Олмон олими Ульрих Рудольф Мотуридий илмий меросини Ашъарий таълимоти билан солиштирар экан, уларнинг ўртасида муайян ўхшашликлар мавжуд эканлигини эътироф этади. Шу билан бирга, энг муҳим тамойилларга тегишли бир талай фарқлар ҳам учрашини таъкидлайди. Ашъарий ўз назариясини далиллаш учун радикал таърифлар келтиришдан қайтмаган. Мотуридий эса, аксинча, радикалликдан қочган. У кўпроқ, барчани қониқтирувчи, шу билан бирга, ислом асосларига мувофиқ келувчи синтезлаш йўлини афзал кўрган. Бундан Мотуридийнинг ҳанафийлик анъаналаридан келиб чиқиб иш кўргани кўриниб туради.

912 йилда ал-Ашъарий диний амрлар, Аллоҳ маърифати ва унинг яратилмалари ҳақидаги бор исломий манбаларни ўрганиб, шариат ислом асосларини ҳимоя қилиш учун старли кучга эга, ваҳийни тушунтириш учун ақлий-мантиқий тафаккурга ҳожат йўқлигини баён қилди. Муътазиллийлар Қуръон матнларини чуқур таъвил қилишда мантиқ катта тушунтириш қувватига эгаллигини Қуръонни карим асосида далиллаган эдилар. Улар айтар эдиларки, Қуръон кўр-кўрона эътиқодга қарши, муслим ва кофирларни бирдек ақл билан тафаккур қилишга чақиради (Қуръони карим, 2:170; 5:104) ва қайта-қайта унинг сўзларига қулоқ тутишни буюради (3:63; 12:2.). Аллоҳ, унинг мавжудлиги, зоти ва сифатларини билиш, шунингдек, чин эътиқодга эришиш, яхши-ёмон ахлоқни фарқлаш, пайғамбарлик ва ваҳийнинг ҳақиқатлиги, моддий

олам тузилиши ва унинг Яратувчиси орасидаги муносабатни аниқлаш ақл ва тафаккурсиз бўлмайди. Акс ҳолда, улар диний амрлар ва нақлга таяниб, замон талабига жавоб бермай қолиши мумкин. Бундай пайтда нақл ўзининг номукамаллиги туфайли ҳақиқий иймонга путур етказди.

Ашъарий ва унинг тарафдорлари муътазилийлардан фарқли равишда, Аллоҳнинг зоти ва барча сифатларини, Қуръоннинг яратилмаганини тан оладилар. Ал-Ашъарий фикрича: Аллоҳ инсонларнинг барча ҳаракатининг яратувчиси ва инсонлар ирода ва интилишлари воситасида яратувчининг амрини бажарадилар. У Аллоҳнинг юзини охиратда мўминлар учун кўриш имконияти борлиги ҳақида гапиради. Лекин бу кўриш мажозий маънодаги кўришдир.

Бу икки теологик мактаб – муътазила ва ашъариянинг баҳслари предмет ва усул жиҳатидан теологик бўлса ҳам фалсафий мушоҳадалардан холи эмас эди. Айни чоқда, бу икки оқимнинг файласуфларга муносабати салбий эди. Улар бир томондан, динни тушунишда мантиқнинг фойдали эканлигини тан олардилар, иккинчи томондан эса юнон таълимоти, айниқса, Аристотел ғоялари асосида динни тушунтираётган «ал-фалсафа»ни қоралар эдилар.³⁵ Ашъарийлар шариат манфаатларини ҳимоя қилиш учун майдонга тушганликлари сабабли, ўша даврларда устувор бўлган анъана бўйича фалсафага қарши турганликлари табиий. Бироқ, муътазилийлар, ўзлари шариат томонидан бидъат гуруҳ сифатида қоралана туриб, фалсафани рад этганлар. Бундан муътазилийлар диний ҳужжатларни тан олган, деган хулоса чиқади. Зеро, «ал-фалсафа» диний ҳужжатларни тамомила инкор этарди.

Муътазилийлар инсон ўз феълининг яратувчиси дейиш билан бирга, атомлар ва акциденциянинг имконий

³⁵ Oliver, p. 14

метафизикасини (илоҳиётини) баён қилдилар. Бу қараш бўйича, оламдаги барча нарсалар икки фарқли элементдан: атомлар ва акциденциядан ташкил топади. Қалом олимлари Зурар б. Амр, ан-Наззом, Ҳишом б. Ал-Ҳакам, ал-Асамм каби олимлар бу масалаларда турлича мавқеларда бўлсалар ҳам, ашъарийлар бу қарашни тўлалигича қўллаб-қувватладилар.³⁶ Ашъарийлар барча нарсаларнинг қарама-қарши қутби борлиги каби тана ҳам ижобий ва салбий хислатлардан холи бўла олмайди, деб ҳисобладилар. Ушбу хулоса кўпчилик муътазиллийлар томонидан маъқулланди. Шунга қарамай, Солиҳ Қуббо ва ал-Солиҳий каби муътазиллий олимлар Аллоҳнинг қудратли эканини рўкач қилиб, Аллоҳ акциденциялардан холи атомни яратиши мумкинлигини таъкидладилар. Абу Ҳишом б. Ал-Жубоий (в.933) ва ал-Каъбийлар эса уларга қисман қўшилиб, тана ранг ва кави (коинот) акциденцияларини истисно этганда, барча акциденциялардан холи бўлиши мумкин, деган фикрни билдирдилар.

Ашъарийларнинг атом ва акциденцияларнинг имконий метафизикасига қизиқишига сабаб, улар Аллоҳнинг мутлақ ҳокимиятини ва Унинг нарсалар моҳиятигагина эмас, балки уларнинг мавжудлигига, бир турдан иккинчи турга ўзгаришига ҳам дахлдор эканлигини кўрсатиб беришга ҳаракат қилмоқчи бўлдилар. Уларга биноан, нарсаларга ҳаёт бағишлаб турган акциденция (аъроз) Аллоҳ томонидан олиб қўйилса, улар ҳалок бўлади.

Муътазиллийлар Куръон матиларидан маъно чиқаришда мангик катга тушунтириш қувватига эга, Аллоҳ ҳақида, унинг мавжудлиги, моҳияти ва сифатларини билиш ва чин эътиқолга эришиш, яхши-ёмон ахлоқни фарқлаш, пайғамбарлик ва ваҳийнинг мумкинлиги, моддий олам тузилиши ва унинг яратувчиси орасидаги муносабатни аниқлаш учун ақл ва тафаккур зарур, деб ҳисобла-

³⁶ Fakhry Majid. , p. 69.

ган бўлсалар, ашъарийлар бу ғояларга қарши чиқиб, мап-тиқнинг ўзи исломнинг асос масалаларини тушунтириб беришга қодир эмас дедилар. Маантиқий билиш, унингча, диний ривоятларга асосланишдан (нақдан) устун, аммо билиш диний ҳужжатларга мувофиқ бўлиши керак.

Мотуридий Ашъарий ишларидан хабарсиз бўлган. Аммо унинг қарашлари, айрим мулоҳазалардаги фарқни ҳисобга олмаганда, Ашъарийники билан бир хилдир.

Калом баҳсларидаги мавзулар, асос-эътибори билан илоҳий ва моддий борлиқ тузилиши, Аллоҳ ва У яратган олам моҳиятига тегишли бўлган. Мутакаллимилар борлиқ тузилишини таҳлил этиш учун турли аниқ фанлар, хусусан, физика фани истилоҳларидан фойдаланганлар. Аммо уларни илоҳиётга (метафизик жараёнлар) боғлаш ва шарҳлаш осон бўлмади. Олам моддийми (жисмми?) ёки акциденциями? Шу нуқтаи назардан Аллоҳ қандай кўринишга эга? Худди шундай жисмларнинг таркиби, уларнинг парчаланиш ёки бирлашиш хусусиятлари сабабини билиш Аллоҳ ва унинг яратилмалари орасидаги муносабатларни тушуниш ва шарҳлашда муҳим ўрин тутди.

Борлиқ тузилиши ҳақида Мотуридий давригача калом илмида айрим фаразлар шаклланиб бўлган эди. Улар қуйидагича:

1. VIII асрда яшаб ўтган Зирар б. Амр, Ҳафс ал-Фард ва ал-Хусайн ан-Нажжорлар ўртага ташлаган фаразга биноан, жисм акциденциядан (аъроз) ташкил топган. Акциденция (аъроз) – ранг, таъм, иссиқлик, совуқлик, қаттиқлик ва юмшоқлик хусусиятларини ифодалайди. Улар жисмни ташкил этишда қатнашадилар. Шуниси эътиборлики, улар бўлинмас қисмлар бўлиб, ўзаро бирикмайдилар. Шундай бўлса-да, улар ёнма-ён яшайдилар ва бир-бирлари билан ўрин алмашиб турадилар. Ана шу ўрин алмашиш жараёни оқибатида жисмнинг бир шаклдан иккинчи бир шаклга ўтиши рўй беради.

2. Иккинчи мулоҳаза унга тескари бўлиб, унинг тарафдорлари ичида Ҳишом б. ал-Ҳакам ва Наззомлар ҳам бўлган. Улар бўйича моддий олам акциденциялардан эмас, балки жисмлардан тузилган. Зирар акциденция (аъроз) деган парсага Наззом жисм деб қараган. Унингча, жисмларнинг турғуи бўлиб қолмай, ўзгаршида бўлишига сабаб, ҳамиша аралаш ҳолатда бўлишидир. Жисмлар бир-бирларининг таркибидадирлар, бири иккинчиси ичида яширин (камин). Уларни физик жараён ўзгара бошлаганда кузатиш мумкин. Буни Наззом ўтин мисолида тушунтириб беради: у ёнганда, олов ажралади, оловда унда яширин бўлган асослар – иссиқлик ва ёруғлик сезилади. Худди шундай, олам жисмлар билан лиқ тўла бўлиб, уларни сезги органлари ёрдамида турли даражаларда аниқлаш мумкин. Жисмлар қисмларга бўлинади. Ҳар бир қисм ўз навбагида яна кичикроқ қисмларга бўлинади. Шу тариқа қисмларни чексиз бўлиб бориш мумкин.

3. Учинчи мулоҳаза шундан иборатки, бунда жисмлар ҳам, акциденциялар ҳам борлиқнинг таркибий қисмлари ҳисобланади. Жисмлар жуда кичик бўлинмас қисмлардан ташкил топган (ал-жузъ аллази ла ятажазза).

Ушбу учинчи мулоҳаза ислом теологиясида атомизм назарияси сифатида машҳур бўлди.

Атомистик таълимот IX асрда Муъаммар, Бишр б. Ал-Муътамир каби мутафаккирлар томонидан илгари сурилганди. Аммо атомистик таълимотнинг оммалашувида Абул-Ҳузайлнинг, сал ўтмай Жуббойнинг талқинлари катта ўрин тутди. Абул-Ҳузайл бўйича, жисмларни бўлинмас қисмгача бўлиш мумкин. Бўлинмас қисм ҳаракатланиш, турғун ва ёлғиз ҳолатда бўлиш, бошқалари билан бирикиш, тўқнашиш, ажралиб чиқиш каби акциденцияларга эга. Бўлинмас қисмлар бирикиб, жисм ҳосил бўлгандагина ранг, таъм, ҳид, ҳаёт, қудрат, билим каби акциденциялар унга хос бўлади. Бир жисмни ташкил этишда камида олтита бўлинмас қисм иштирок этади. Ҳар

бир қисмнинг акциденциялари бирликда жисмнинг хусу-сиятларини белгилайдилар.

Жуббой ҳам бўлинмас қисм мавжудлиги ғоясини ҳимоя қилди. У Абул-Ҳузайл каби жисм ташкил бўлишида камида олти бўлинмас қисмнинг иштирокини таъкидлади. Бироқ, Абул-Ҳузайлдан фарқли ўлароқ, бўлинмас қисм алоҳида ҳолатида ҳам ҳаракатланиш, турғун бўлиш, тўқнашиш каби акциденциялар билан бир қаторда таъм, ҳид акциденцияларига эга бўлади, деб ҳисоблади. Айни пайтда, узунлик, билим, қудрат ва ҳаёт акциденциялари бўлишини рад этди.

Хуллас, атомистик концепцияга кўра, вужудга эга ҳар бир яратилган нарса (шай) жисм ёки акциденция шаклида бўлади. Жисм шаклига эга деганда, муайян ўринга эга нарса назарда тутилади. У акциденцияни қабул қилиши ҳам, ўз кўринишида қолиши ҳам мумкин (қоим би нафсиҳи). Акциденция шаклидаги нарсаларнинг сифатлари эса жисмга тескари. У ҳеч қандай ўринга эга эмас ва бошқа нарсага қўшилмаган (қоим би ғайриҳи). Шунинг учун, у ҳамиша бирор ўринга зарурат сезади (маҳалл). Ўрин эса фақат моддий субстанция – жисм бўлиши мумкин. Моддийликнинг таркиби атомлардан иборат. Бигта жисм ҳосил бўлиши учун нечта атом лозим бўлади? Абул Ҳузайл олтитта, Муъаммар саккизта деб ҳисоблаган. Улар ўз ҳисобларини жисмнинг уч ўлчамидан (жисмнинг узунлиги (тавил), эни (ариз) ва чуқурлиги (амиқ) келиб чиқиб исботлашга уринганлар. IX асрга келиб, ал-Искафий жисм ҳосил бўлиши учун икки атом кифоя деган хулосани ўртага ташлади. Ашъарий ҳам худди шундай фикрни – жисм икки жуз(атом)нинг қўшилишидан ҳосил бўлади, деган хулосани илгари сурди (ал-мужтами).

Мотуридий атомизмни инкор қилмади, аммо уни қўллаб-қувватламади ҳам. У «ал-жузъ аллази ла ятажазза», яъни «бўлинмас қисм» тушунчасини «жавҳар» истилоҳи билан алмаштирди. Унгача ҳам айрим мутакаллим-

лар жавҳар истилоҳини «бўлимас қисм»га нисбатан ишлатганлар, бироқ Мотуридий талқинида бу истилоҳ ўзгача аҳамиятга эга бўлди. Олим бу истилоҳни икки ҳолатда қўллайди: жавҳар, баъзида жисм ёки моддий нарсани англатади, бу ҳолатда у «ойин» (кўпликда «аъён») маъносига тўғри келиб, конкрет, алоҳида нарсани англатади. Баъзида эса нарсанинг асли, яъни моҳияти ҳақида гапирганда қўлланади. Мотуридий бу тушунчага олдинги мутакаллимлардан фарқли равишда кенг фалсафий маъно беради.

Мотуридий бўйича, олам жисмлар ва акциденциялардан ташкил топган. Нарсалар (ашёлар) икки хил бўлади:

1. Жисмоний моҳият (ойин), яъни жисм кўринишида.
2. Акциденция (аъроз) кўринишида.

Жисм – бу охири (ниҳояси) бор ва шу билан бирга, чекланган. Унинг томонлари (жиҳатлари) бор: улар олтидир. Демак, улар уч ўлчамли, ҳажмли ҳамда қўшма ва бундан ташқари, табиийки, жисм акциденцияни қабул қилиш хусусиятига эга.

Акциденция таърифига келсак, Мотуридий акциденцияларга оламнинг бўлимас, энг жузъий элементи сифатида қарайди. Шу билан бирга, у муътазиллийларни акциденцияларнинг аҳамиятини жуда ошириб юборганликда айблади. Унинг бу қараши кейинги асрларда Абу Шакур ас-Салимий (XI асрнинг иккинчи ярми), Абул Йўср ал-Паздавий (в. 1100), Абул Муъин ан-Насафий (в. 1114), Сабуний (в. 1187), Нажмиддин Насафий (в. 1142) каби мутакаллимлар томонидан ривожлантирилди.

Мотуридий «Тавҳид» китобида нафақат аъён (нарсалар) ва аъроз (акциденция) ёки жавҳар (атом) ҳақида, балки «табойиъ» – нарсаларнинг табиати (хоссаси) ҳақида ҳам гап очган. Унингча, бутун оламда «табойиъ» мавжуд. Ҳар бир жисмоний ибтидо (ойин), яъни ҳиссий органлар ёрдамида ҳис қилинадиган барча нарсаларда у бор. У бутун борликда бўлгани каби кичик олам бўлган

(олами суғро) инсонда ҳам бор. Мотуридий инсон ақл ва табойиъдан ташкил топган, дейди. Бироқ табойиънинг инсонда жамланиши уларнинг хизмати эмас. Уларнинг хоссаси аслида бир-бирига интилиш эмас, аксинча бир-биридан қочишдир. Табойиълар қарама-қарши кучлардир. Шу ерда табойиъ ҳақида натурфилософлар (асҳоб ат-табойиъ) айтган, «табойиъ (хоссалар) оламдаги бутун мустақил ривожланиш жараёнини бошқарадилар» деган даъвонинг хатолигига эътибор қаратилади. Қоида бўйича, уларнинг бирини иккинчиси устига қўйсанг, улар бирикиш ўрнига, ўз табиатига кўра, бири иккинчисини итаради ва қарама-қарши ҳаракатда бўлади. Шундай экан, улар бутун коинотдаги тартиботни издан чиқариб юбориши керак эди. Демак, оламдаги тартиб ва муназзамлик Ташқи сабабнинг мавжудлигидан далолат беради. Бу ташқи сабаб қудратли Яратувчидир. У табойиъларни, яъни хоссаларни яратди. Жисмларни, моҳиятига кўра, ўзига қабул қилиши мумкин бўлмаган хоссаларни қабул қилишга мажбур қилди. Яратувчи ўзининг яратилмаларини уларнинг ўзаро ички қарама-қаршиликларига қарамай, бир-бирлари билан қовуштиради ва улардаги ўзгаришларнинг тартибли ҳамда мақсадли равишда амалга ошишини назорат қилади.

Мотуридий «Таъвилот» китобида Тангрини билишнинг икки йўли ҳақида гапиради:

1. Тангрини унинг яратилмалари орқали билиш мумкин. Чунки ҳар бир яратилмани ижод қилганда, Ўз илмига, ягоналигига ва яратилмани шунчаки эмас, балки муайян мақсад билан яратганига ишора қилувчи аломатлар қолдирган.

2. Ваҳий орқали билиш мумкин.

Биринчи мулоҳаза ҳар бир мусулмон олимига хос. Зеро, Аллоҳни шу тарзда билиш йўли Қуръони каримда айтиб қўйилган. Баҳсларга сабаб бўлган муаммо ваҳий атрофида кўтарилди. Олам Аллоҳ томонидан яратилганлигига ишоралар шунча кўп экан, инсон қандай тарзда

уларни илғаб олади? Бу масалада инсонга Аллоҳнинг ёрдами қанчалик зарур? Сезган бўлсангиз, бу ерда гап мантиқий фикрлашга рухсат борми, йўқми, шу устида кетмоқда.

Ваҳий масаласи Мотуридий даврида ҳам ўз долзарблигини йўқотмаган. Муътазилийлар Аллоҳни билишда мантиқий тафаккурнинг устуворлиги ғоясини ҳимоя қилган бўлсалар, ашъарийлар инсон тафаккурининг шаклланишида ваҳийнинг алоҳида аҳамияти борлигига эътибор қаратдилар. Ашъарий Қуръони каримда Аллоҳни билишга-олиб келадиган исбот талаб қилмас далиллар борлиги ва шу маънода, Аллоҳни танишда инсонга ваҳий ёрдами кераклигини таъкидлади. Мотуридий эса оламни ақлий-мантиқий ёндошиш билан ҳам, ваҳий орқали ҳам англаш мумкинлигини, ҳар иккаласи бир-бирини тўлдирган ҳолда Аллоҳни билишга хизмат қилишига урғу берди. Унингча, мантиқий тафаккур эзгулик ва ёвузликни фарқлаш, Яратувчининг мавжудлигини исботлаб беришга қодир. Албатта, ваҳий Аллоҳнинг борлигини бевосита исботловчи ҳужжатдир. Аммо ваҳий ёрдამисиз ҳам Аллоҳни ақл билан билиш мумкин. Мотуридий бу билан ҳар бир инсон Аллоҳнинг борлиги ва ягоналигини табиий йўл билан билиши мумкинлигини назарда тутди. Бироқ буни муътазилийларга ён бериш деб тушунмаслик керак. Бу масалада Мотуридий ҳанафийларнинг анъаналарига суянган ҳолда фикр юритади. Ҳанафийлар ҳаминша Аллоҳни табиий йўллар билан билишга чақирганлар. Масалан, Абу Ҳанифанинг илк шогирдларидан Абу Муқотил ўзининг «Китоб ал-олим» асарида фақат нақллар билан чекланиб қолмасдан, инсон мустақил равишда нима тўғри ва нима нотўғрилигини фарқлай билиши лозим, деб кўрсатган эди. Макхул Насафий ёзишича, «ҳеч ким ваҳийдан яхши хабардор эмаслигини рўкач қилиб, ўзининг эътиқодсизлигини оқламаслиги керак. Чунки Аллоҳ пайғамбарларни ҳидоят учун юборишдан ташқари, Ўзининг мавжудлигини кўрса-

тадиган далиллар (ҳужжатлар), аломатлар, инсоннинг заиф мавжудот эканлигига далолат қилувчи ва инсон ҳолининг ўзгариб бориш қонуниятларини (ат-таҳвил мин ҳал ила ҳал) тушунтириб берувчи мисоллар (ибратлар) қолдирган. Биз Аллоҳни сезгиларимиз билан кўра олмасак-да, Уни ваҳийдан келиб чиқиб билишимиз учун бизга ақл берилган».

Илгари ўтган илоҳиётчилар Парвардигор яратилмаларини ақлий-маптиқий ўрганиш орқали идрок этиш мумкин деган бўлсалар-да, бунинг исботи устида бош қотирмаганлар. Мотуридий бу масаланинг шу томонига жиддий эътибор берди. Олдинги олимлар кўринувчи (шоҳид) – моддий борлиқдаги ҳар бир нарса кўринмайдиган (ғайб олами) – илоҳий борлиқда ўзига айнан бўлган нусхага (мисл), бошқача айтганда, ўзига ўхшаган (назир) нарсага эга деб ҳисоблаганлар. Шу тариқа, улар бу икки борлиқ ўртасига ўхшашлик тортишга ҳаракат қилганлар. Бу хато фикр эди, чунки бундай ҳолатда барча табиий ва ҳис этиладиган нарсалар «асл»га айланиб, кўринмайдиганлари уларнинг ҳосиласига – «фаръ»га айланиб қолган бўлар эди. Ҳақиқатда эса бунинг акси бўлиши керак. Зотан, моддий олам Аллоҳнинг яратилмаси сифатида ихтиёрсиз ва мустақил эмаслигини диний ҳужжатлардан биламиз, дейди Мотуридий. Демак, унинг асли, яъни Аллоҳ унга қарама-қарши равишда мустақил ва алоҳидадир. У мавжуддир ва оламини бошқаради. Нимаики нусхага (мисл) эга бўлса демак, унинг иккинчиси бор, деб тушуниш мумкин. Иккита дейилдими, демак у сон категориясига тегишли бўлиб қолади. Аллоҳ эса ягонадир, саноқдан холидир. Қуръони каримда (42:11) айтилади: «Унинг мисли (ўхшаши) йўқдир (лайса ка-мислиҳи шай)». Аллоҳни билиш деганда Уни яратилмаларига қараб англаб етишга айтилади. Инсон билимининг чекланганлиги ва олам тузилишини тўлиқ идрок этишга ожизлиги шундан далолат берадики, Аллоҳ илми энг мукамал илмдир ва Унинг ўзи комил илмли эканлигига

далолатдир. Бизнинг турфахиллигимиз эса, Унинг ягона-лигини кўрсатади. Бизнинг чекланган вақтда яратилган-лигимиз Унинг абадийлигини исботлайди. Ҳатто оламда-ги бир-бирига қарама-қарши нарсаларнинг ўзаро таъсирда мустақил қудратга эга эмаслиги Парвардигорнинг қуд-ратига далилдир. Кўриниб турибдики, Мотуридийнинг мулоҳазаси Ваҳдат муаммосига бориб тақалмоқда. Бун-да олимнинг илоҳиётида неоплатончиларга хос метафи-зиканинг таъсири сезилади. Ислом файласуфларидан Кин-дийнинг асарларида шундай фикрлаш устувор бўлган. Юнон файласуфлари асарларида Биринчи Сабабнинг оламдан алоҳидалиги ва уни ҳеч нарса билан қиёслаб бўлмаслиги ҳақида муайян фаразлар берилган. Бу, айниқ-са, неоплатонизмда яққол кўринади. Неоплатончилар яго-налик, яъни ваҳдатни сон бирлигида кўрмаслик, унга таъ-риф беришда унинг абсолютлиги ва ўзига боғлиқ нарсаларга нисбатан эркин муносабатда бўлишига эътибор бе-ришга чақиргандилар. Арифметик birlikдан қочиб Плотинда яхши ёритилган. Унинг абсолют ва нисбий birlik ҳақидаги фикрлари Прокл асарларида янада муфассал кўрсатилган. Маълумки, Проклнинг неоплатон метафи-зикасига оид асари IX асрда икки таржима орқали ислом олимларига яхши таниш бўлган. Жаҳм б. Сафвон қараш-ларида неоплатончиларнинг таъсири сезилади.³⁷

Мотуридий Самарқандда Моний таълимоти тарафдор-ларининг дуалистик қарашларига қарши калом баҳслар-ида Аллоҳни билиш йўлининг уч босқичига тўхталади. Булар: энг аввало, диний нақллар ва ҳадислар; ундан сўнг мантиқий мулоҳазалар (далолат ул-ақл); ва ниҳоят, ҳис-сий органлар қабул қилган таассурот, олимнинг ўзи айт-ганча, яратилмалардан таъсирланишнинг далолати (да-лолат ал-истидлол би-л-халқ).

³⁷ Frank R.M. The Neoplatonism of Gahm Ibn Safwan//Le Museon N78. 1965. pp.395-424.

Мотуридий Аллоҳ ваҳдатини тушунтиришда нақл ва тафаккурнинг муҳимлигини қуйидагича исботлайди:

1. Диний нақл ва ҳадисларда айтиладики, Ал-Воҳид ҳаминша инсон учун Аллоҳ тимсоли бўлган. У фақатгина улуғлик (азамат), ҳукмдорлик (мулк), олийлик (рифъат) ва афзаллик (фазл)ни белгилабгина қолмай, балки барча нарсаларнинг асоси, ўзи битта бўлса-да, аммо кўпликнинг асоси (касрат ичида ваҳдат) сифатида эътироф этилади.

2. Нақлларда собитки, фақат битта Тангри ваҳий орқали ўзини ошкор этган. Бошқа илоҳ борлигини исбот қилган ва ундан хабар келтирган бирорта найғамбар ҳам, бирор-бир далил-аломат ҳам йўқ.

3. Агар бошқа илоҳ бўлганда эди, ўзининг яккаю ягоналигини эълон қилган Аллоҳга қарши қўзғалган бўлар эди ва ваҳдат ҳақидаги ваҳийнинг юборилишига тўсқинлик қилган бўлар эди. Бу нарсанинг содир бўлмагани Яратувчи-Парвардигор фақат битта эканлигини исботлайди.

4. Агар икки илоҳ мавжуд бўлса, мантиқан, ақл нуқтаи назаридан қараладиган бўлса, улар бир-бири билан рақобатлашиши керак (тамону). Чунки зўрлар ҳаминша яккаҳокимликка интилади, подшоҳлар бунга яхши мисол. Илоҳлар ҳам, мантиқан, ўз ҳокимиятини ўрнатишга тирипадилар ва бу йўлда бири иккинчисининг режаларини чипнакка чиқаришга ҳаракат қилади. Агар Худо иккита бўлса, рақобат таъсирида бизга маълум оламни яратиш ишини бундай мукамал ва муназзам равишда тугатишнинг мантиқан имкони бўлмасди. Демак, Парвардигор – битта.

5. Бизнинг тасаввуримизга Тангри иккита деган фараз сиғмайди, чунки агар икки илоҳ мавжуд деб тасаввур қилинганда, бири иккинчисининг ижодини ўзлаштириши ёки бекитиши табиий.

6. Юқоридаги мулоҳазадан келиб чиқиб шуни айтиш мумкинки, оламдаги барча жараёнлар (фасллар алмаши-

пуви, қўш, ой ва юлдузлар ҳаракати) ягона тартиб-интизом (тадбир) асосида амалга ошади. Бундай ягона марказлашган тартиб фақат бир раҳбар етакчилигида ўрнатилиши мумкин.

7. Оламни кўплаб хилма-хил ва бир-бирига қарама-қарши таъсир кўрсатувчи нарсалар ташкил этади. Уларнинг уйғун ҳолда фаолият кўрсатиши Ягона Худонинг иродасини кўрсатиб туради.

8. Биз сезадиган ва ҳис этадиган барча, беистисно, конкрет нарсалар (аъён) жисм дейилади. Жисмлар хоссалардан – табиълардан ташкил топганки, уларнинг хусусияти бир-биридан қочини ва қаршилиқ қилишдир. Уларнинг бир муназзам бутунликка уйғун ҳолда бирикуви комил илм, чексиз қудрат ва лутф ҳамда ҳикматга эга Аллоҳ томонидан назорат қилиб турилишини кўрсатади.

Мотуридий келтирган далиллардан қуйидаги икки асосий хулосани ажратиб олиш мумкин:

1. Олим «тадбир» концепциясини, яъни олам илоҳий бошқарув ва олдиндан ўйлаб қилинган режа асосида ривожланиши ғоясини ўртага ташламоқда. Аллоҳнинг ишлари (афъол) тартибли ва олий даражада мақсадга йўналтирилган. Демак, бу ишларнинг бошида рақобатлашувчи илоҳлар эмас, биргина Аллоҳ туради ва У Ягонадир.

2. Бирдан ортиқ илоҳ бўладиган бўлса, унда улар бир-бирига қаршилиқ кўрсатиши керак (таману) ва бу рақобат оламнинг яратилишидаги ижодкорликка тўсқинлик қилиши турган гап. Демак, Аллоҳ ягона ва умумий ҳукмдордир.

Мотуридий ушбу мулоҳазалари билан Қуръони карим сура ва оятларида (27:59-63, 21:22, 17:42,23:91) айтилган фикрларни шарҳлайди.

«Тадбир» – режали бошқарув, «Тамону» – рақобат тушунчалари IX асрда яшаб, ижод этган Жаҳиз, Абул Ҳузайл, Муҳосибий каби мутакаллимларнинг ишлари-

да ҳам учрайди. X асрдан бошлаб Ашъарий, Табарий ва Мотуридийнинг асарларида, кейинчалик эса ҳар бир илоҳиёт билан боғлиқ асарда учрайди. Бироқ Мотуридийнинг «тадбир» концепцияси Ашъарий ва бошқаларникидан фарқ қилади. Ашъарийда «тадбир» катта аҳамиятга эга бўлмай, «тамону» марказий ўринда туради. Сабаби, Ашъарийнинг олам ҳақидаги назариясида мустақил табойиъ ҳақида фикр умуман йўқ. Мотуридийда бор ва у ҳатто бошқарилади. Олам барча жиҳатлари билан Парвардигорга боғлиқ. Шу билан бирга, уларнинг барчаси табойиъ – хоссалардан иборат. Улар мустақил ҳаракат кучларига эга бўлиб, Аллоҳ томонидан тартибга солиниб, бошқариб турилади.

Абу Мансур Мотуридийнинг таълимоти Марказий ва Жанубий Осиё мамлакатлари мусулмон адабиётида илоҳиёт билан боғлиқ шарҳларда асосий дастуруламал ҳисобланган. Ҳатто шаръий заминдаги тасаввуф мактаблари ҳам Мотуридий таълимотига суянганлар. Марказий Осиё шоирларининг деярли барчаси ўз гоъвий йўналишларида Мотуридий каломидан озиқланганлар.

КАЛОМ ВА АЛ-ФАЛСАФА

Ҳорун ар-Рашид даврида аббосийлар давлати кудратли салтанатга айланди. Мусулмонларга Шимолий Африкадан Ҳиндистонга қадар ёйилган катта ҳудуд тобе бўлди. Аббосий халифалар диний билимларни чуқурлаштириш заруратини ҳисобга олиб, илм-фан ривожига алоҳида эътибор бердилар. Юнон, ҳинд, паҳлавий тилларидан турли фанларга оид асарлар араб тилига таржима қилинди. Дастлабки таржималар халифаликда яшаётган христианлар томонидан амалга оширилди. Христианлар юнонларнинг кўп китобларини араб тилига таржима қилдилар. Маъмун академиясининг ташкил қилиниши

(832 й.) юнон тафаккури таъсир доирасининг янада кенгайтишига, ислом фалсафаси, тиббиёт ва астрономия фанларининг ривожига сабаб бўлди. 750–1000 йилларгача кўнгина асарлар тўғри юнон тилидан, баъзилари сурёний манбалардан таржима қилинди. Шубҳасиз, юнон файласуфларининг асарлари исломда фалсафа аталмиш фан соҳасининг пайдо бўлишида муайян ўрин тутди. Яъқуб ибн Исҳоқ ал-Киндий (в. 860–879 йиллар орасида), Абу Наср Форобий³⁸ (873–950), Ибн Сино (980–1037) ва уларнинг издошлари илмий фаолияти юнон фалсафасини исломлаштиришда ҳал қилувчи бўлган бўлди. Ушбу файласуфлар Арасту таълимоти тарғиботчилари бўлганликлари учун машшой (перипатетик) файласуфлар деб аталди. Фарбада уларни юнон файласуфларидан ажратиб туриш учун «ал-фалсафа» аҳли деб атадилар.

«Ал-фалсафа» аҳли мутакаллимлардан фарқли равишда, борлиқ тузилишига метафизика илми нуқтаи назаридан ёндашдилар. Метафизика борлиқнинг энг умумий қонуниятларини, моддий ва руҳоний мавжудотларни, материядан ташқаридаги олам (ғайб олами) сир-синоатлари ечимини мантиқий тушунтиришга ҳаракат қилади.

³⁸ Форобий (870–950) ўзининг «Китоб фи ихсо ал-улум ва ат-таъриф» («Илмларнинг таснифи ва таърифи ҳақида китоб») асарида тилшунослик, мантиқ, математика, табиётшунослик ва метафизика ҳақида батафсил таъриф ва тушунчалар беради. Форобий илмий билимларни қиёсий (силлогистик) ва қиёсий бўлмаган қисмларга ажратиб қарайди. Қиёсий билимларга фалсафани, каломни (метафизик дунёқараш), вазнини ва шеърийатни киритади. Силлогистик бўлмаган билимларга амалиёт билан боғлиқ билимларни, жумладан, тиббиётни киргизади. У фалсафани бўлишда Аристотелга эргашади. Аристотель фалсафани уч қисмга бўлган эди: назарий (мантиқ, физика, математика ва метафизика), амалий (ахлоқ, иқтисод, сиёсат) ва ижодий (шеърийат, риторика ва санъат).

«Ал-фалсафа» йўналишини бошлаб берган илк олим Яъқуб ал-Киндий ҳисобланади. Тарихчилар уни Басрада, баъзилари Куфада, айримлари Ироқдаги Восит шаҳрида туғилган дейдилар. У асли арабларнинг Ямандаги Қахтон қабиласининг Кинда деган тармоғидан. У дастлаб Куфада таълим олди, сўнг таҳсилни Басрада давом эттирди, кейинроқ Бағдодга кўчиб келди. Бу даврда ҳали таржима ишлари унча ривожланмаган эди. У юнон тилини ўрганди. У Маъмун (халиф. дав. 813–833) ва укаси Муътасим (халиф. дав. 833–842) ларнинг диққатини тортди. Маъмун уни Байт ал-ҳикмага жалб қилди. У тезда кучли таржимонлардан бирига айланади. Ислом тарихчиларининг айтишларича, Киндий Ҳунайн ибн Исҳоқ, Собит ибн Фурра, Умар ибн ал-Фархон ат-Табарий каби тан олинган энг йирик таржимонларнинг тўртинчиси бўлган.

Манбаларда келтирилишича, Киндий 270 га асар ёзган. Шундан 30 га яқини фанга маълум. Унинг файласуф сифатидаги катта хизмати мусулмонларни юнон фалсафаси билан таништиргани бўлди. У «Аристотел китоблари сони ва фалсафасини ўрганиш учун нималар зарур?» асари, Птоломейнинг «Алмагест» ва Аристотелнинг «Аналитика» китобларига изоҳлари орқали исломда фалсафанинг тараққиётига йўл очиб берди.

Иккинчи файласуф Абу Наср Форобий Киндийдан фарқли ўлароқ, юнон фалсафасини, хусусан, неоплатонларнинг таълимотини исломлаштириш ва такомиллаштиришга уринди. У Ҳақ таолонинг ботиний (ички) ва ташқи оламга ёйилган тажаллийсининг даражалари ҳақида гапириб, унинг трансцендентал, моҳиятнинг эса абадий эканлигини тушунтирди.

У ўзининг «Уюнул масоил» (Масалалар манбаси), «Китоб ал-жадал» (Мунозара китоби), «Акциденция ва жисмлар мавжудлигининг ибтидоси ҳақида» асарларида борлиқ тузилиши бўйича атрофлича фикр юритди. Форобийдан сўнг унинг ишларини Ибн Сино бир тизимга

келтирди ва такомиллаштирди.³⁹ Ибн Сино Шарқ мантиқ олимларининг энг забардасти ҳисобланади. Унинг даврида Аристотель асарлари шарҳига асосланган Бағ-

³⁹ Ибн Сино бир неча асарлар ёзган. Манбаларда кўрсатилишича, унинг асарлари 220 дан ортиқдир. Бизгача етиб келганлари қуйидагилар: Китоб аш-Шифо (Шифо китоби), У тўрт китобдан иборат бўлиб, натурфилософия (табиийёт), математика (риёзиёт), мантиқ ва метафизика (илоҳийёт)га бағишлангандир. «Китоб ал-нажот» «Китоб аш-шифо»нинг мухтасар шаклидир. «Китоб ал-ишорот вал-танбиҳот» Ибн Синонинг охириги йирик фалсафий асари бўлиб, унда унинг фалсафий қарашлари ўз аксини топган. Унинг бошқа фалсафий асарлари, жумладан, «Китоб ал-Ҳидоя», «Уййун ал-Ҳикмат» (Ҳикмат чашмалари), «ал-Мабда вал-маод» (Ибтидо ва интиҳо китоби), форс тилидаги илк фалсафий асар бўлган «Донишномаи алоий» (Алаудлавлар учун донишнома), «Ҳай ибн Яқзон», «Рисолат ат-гайр» (Қуш рисола-си), «Саломон ва Абсол» каби фалсафий, бадий асарларида Шарқ фалсафасининг асосий элементлари ифодаланган.

Ибн Синонинг фалсафий ғоялари ҳақида сўз юритишдан олдин унинг асарлари борасида айтиб ўтиш муҳимдир. Унинг 180 дан ортиқ асари бизгача етиб келмаган дейилади. Мавжуд 40 га яқин ишлар унга тааллуқли деб ҳисобланса-да, аниқ эмас. Балки улар унинг ғоялари асосида шогирдлари томонидан жамланган рисолалар бўлиши мумкин. Унинг фалсафий мушоҳадалари барча асарларида, улар филология, тиббиёт ёки бошқа фан соҳаларига тегишли бўлишидан қатъи назар ўз аксини топган. Ибн Синонинг фалсафага махсус бағишланган асарларини икки категорияга бўлиш мумкин: машшойй ёки перипатетик фалсафага бағишланган асарлар ва «ал-ҳикмат ал-машриқийин» ёки «Шарқликлар фалсафаси»га бағишланган асарлар.

Биринчи қисмга «Шифо» китоби, фалсафа луғати ва машшойй ғоялари тўплами, шунингдек, унинг мантиқ, эпистемология, ақлий иерархия, қайта тирилиш ҳақидаги кичик рисолалари киради. «Шарқликлар фалсафаси»га кирувчи асарлар Ибн Синонинг умрининг охириги даврларида ёзилган бўлиб, ундаги қарашлар Ибн Синонинг аста-секин перипатетик фалсафадан ўзгача ақлий-тафаккурий ўлчовларга эга бўлганини ҳам кўрсатади (Seyyed Hossein Nasr. *The islamic intellectual tradition in Persia*. p. 78).

Генри Корбиннинг тадқиқотлари Ибн Сино фалсафасининг ана шу ноаниқ томонларини аниқлади (Henry Corbin. *Avicenna and the Visionary Recital*. Dallas, 1980). Ибн Синонинг «ал-Ишорот вал-танбиҳот» асари, айниқса, унинг охириги 3 боби, уч мистик дoston – «Ҳайй

дод қадимий мантиқ мактаби қарийб сўнаётган эди.⁴⁰ Ибн Сино мантиқ илмининг янги даврини бошлаб берди. Ибн Сино метафизика (илоҳиёт) ва космологияга ҳам катта ҳисса қўшди. У бу билан чекланмасдан, мантиқ илмини фалсафанинг таркибий қисмига айлантирди, генотетик ва бўлинувчи силлогизмлар назариясини батафсил ишлаб чиқди, сифат ва сонга мувофиқ артикуляция қондаларидан баҳс юритди. Стоикларга монанд ҳукм юритиш назариясини такомиллаштирди. Шунингдек, у мантиқий таъриф ва тасниф назарияси билан боғлиқ ўз фикрларини баён қилди. Бу ва мантиқнинг бошқа элементлари ўрта асрларда унинг бу соҳада етук олим сифатида танилишига хизмат қилди.

XI асрдан бошлаб файласуфларнинг ғоялари мантиқий фикрлашга мойил халқ ичида кескин оммалаша бошлади.

ибн Яқзон», «Рисолат ал-гайр», «Саломон ва Абсол» ва унинг «Шарқликлар мантиғи» (Мантиқ ал-машриқийин) рисоласи Ибн Синонинг шарқ фалсафасига доир фикрларини равшанлаштиради.

Ибн Синонинг файласуф сифатидаги фаолиятига назар ташлар эканмиз, у ислом перипатетик (машшой) фалсафасини энг юқори даражага кўтарганлиги тадқиқотчилар томонидан алоҳида қайд этилганини эслатиш ўринлидир. Ибн Сино Аристотель ва неоплатонизм вакиллари таълимотини исломий дунёқараш асосига қўйиш ишларини бошлаб берган ал-Киндий, ал-Форобий ва бошқа файласуфларнинг ишларини такомиллаштирди ва ниҳоясига етказди. У Аристотелдан мантиқ ва физикани, афлотунчилардан метафизика ва психологик қарашларни, стоиклар ва ҳерметиклардан баъзи элементларни ижодий ўзлаштириб, ғарб тадқиқотчиларининг тили билан айтганда «ўрта асрлар фалсафаси» даврини бошлаб берди (Seyyed Hossein Nasr. *The islamic intellectual tradition in Persia*, p. 69.).

Ўзининг «Мантиқ ал-машриқийин (Шарқликлар мантиғи) китобида ва бошқа асарларида ҳам ёруғлик ва ҳам Шарққа дахлдор бўлган ҳикмат ҳақида ёзди. Унинг фикрлари XII асрда Шиҳобиддин Сухравардий томонидан «ишроқ» фалсафаси номи билан ўз такомиллигига етди.

⁴⁰ Seyyed Hossein Nasr. *The islamic intellectual tradition in Persia*, p. 69.

Файласуфлар борлиқ муаммосига жисмлар бир-бири билан ўзаро сабаб-оқибат қонунияти орқали боғлиқлигидан келиб чиқиб ёндошдилар. Уларнинг фикрича, ҳар қандай оқибатнинг сабаби бор. Олам сабабий боғланган ашёлар занжиридан иборат. Унинг сабаблар ҳақидаги таълимотида тажаллий назариясининг таъсири сезилади. Тажаллий назариясини Александрияда Фило ва унинг шогирди Плотин етакчилигида ташкил этилган афлотунчилар-неоплатонлар мактаби ишлаб чиққан. Унда барча фикрлар Ақл атрофида ривожлантирилади (юнонча Нус (Nous), Аристотелдаги *intelligentia primus* каби). Афлотунчилар 10 та ақлни санаган (Уқули ашара): Нус ёхуд Биринчи Ақл биринчи яратилган ва у биринчи Фаришгани яратган. Фаришта Иккинчи Ақлни яратган ва бу жараён ўнинчи фаришта яратилгунча шу тартибда давом этган. Барча фаришталар тўрт унсур устида ишлаб бутун оламни яратганлар. Фаришталар «Абон алавий» (The superior fathers / олий оталар), улар иш олиб борган элементлар эса уммаҳоти сифлий (тубан даражадаги оналар – the interior mothers) деб номланган.

Форобий ишларида неоплатонлар таълимоти бир қатор ўзгаришларга учради. Хусусан, неоплатонларда материя илоҳий нурланишнинг сўниш чегараси, яъни зулмат бўлиб, пассив мавжудот бўлса, Форобийда эса актив бўлиб, табиат ва абадийликнинг субъектидир. Материя ўз-ўзидан янгиланиб, ўзгариб турувчи вужуддир. Ҳар бир сабаб – ибтидо борлиқни шакллантиришда иштирок этади. Уларнинг ўзлари ҳам, уларга тааллуқли нарсаҳодисалар ҳам ўз моҳиятига кўра икки турга бўлинадилар. Моҳиятан мавжуд бўлиши шарт ва зарурий бўлган нарсалар «вужуди вожиб», яъни зарурий вужуд деб, мавжуд бўлиши зарурий бўлмаган нарсалар вужуди мумкин деб аталди.

Шундай қилиб, «Вужуди мумкин» мавжуд бўлиши учун сабаб керак. Демак, вужуди мумкин бошқа бир нарса таъсирида вужудга келади. Энг биринчи сабаб «вужуди во-

жиб»дир ва барча қолганлар «вужуди мумкин»дир. Шунга асосан, биринчи сабаб – Тангри таоло бўлиб, у ўз-ўзича мавжуд, ҳеч нарсага тобе эмас, ҳеч нарсага зарурати ва эҳтиёжи йўқдир

Аллоҳ ёхуд Бирламчи сабаб фақатгина барча нарсаларнинг сабаби бўлибгина эмас, балки борлиқ ва тафаккурнинг комил бирлиги ҳамдир. Чунки унинг ўз борлиғи ҳақида тафаккур қилгани ва уни танигани Аллоҳ Моҳияти борлиғини яратди.

Форобий таълимотида Аллоҳ биринчи борлиқ, биринчи сабаб, биринчи ҳаракатлантирувчи куч бўлишига қарамасдан, ердаги ҳаётга аралашмайди. «Биринчи моҳият барча мавжудотларнинг мавжуд бўлишига биринчи сабабдир», – дейди Форобий. У камчиликлардан холи. Қолган барча мавжудот камчиликка эга. Унинг мавжудлиги мукамалдир. Ундан мукамалроқ ҳеч нарса йўқ. Унинг вужуди эзгуликдан иборат ва ҳеч нарсага муҳтож эмас. У ҳақиқат, тириклик ва ҳаётдир. Ундан барча борлиқлар келиб чиқади. Барча борлиқлар унинг мақсади натижасидир. У ўзи учун мавжуддир. У бошқа нарсаларнинг мавжуд бўлиши учун мавжуд деб бўлмайди. Шунинг учун ҳам ўзидан бевосита қуйидаги учун Биринчи сабабдир, аммо ундан қуйидагилар учун У бирламчи сабаб эмас. Чунки, инсон тобе бўлган борлиқнинг энг қуйи босқичи билан биринчи борлиқ бўлган Тангри таоло муҳити орасида масофа анча узоқ ва ўртада бир қанча борлиқ босқичлари мавжуд.

Ушбу борлиқ ва босқичларнинг пайдо бўлиши қуйидагича кечган. Биринчи сабаб ўзини-ўзи танийди. Айнан ана шу ўзини таниш жараёни касратнинг (кўплик) пайдо бўлишига сабаб бўлган, яъни Биринчи сабаб томонидан ўзининг борлиғини таниши Биринчи ақлни пайдо қилди. Ўзининг зарурий моҳиятини таниши Руҳни (жон) дунёга келтирди. Ўзининг имкониятини таниши эса, ўзидан алоҳида иккинчи муҳитни вужудга келтирди. Биринчи ақл иккиламчи сабабдир. Иккиламчи сабаб муҳити самовий

жисмлар борлигини ташкил этади. Иккиламчи сабаб борлиқлари қанча бўлса, самовий жисмлар ҳам шунчадир. Иккиламчи сабаб муҳити фаришталар оламидир.

Биринчи Ақл ўзининг борлигини таниши ва Биринчи Сабабни англаши учинчи борлиқни пайдо қилди. Учинчи борлиқ моҳиятан ўз вужудига эга бўлгани учун ундан зарурий равишда биринчи осмон пайдо бўлди. Ушбу учинчи борлиқнинг ўз моҳиятини ва биринчи сабабни таниши заруратан тўртинчи борлиқни яратишига олиб келди. Тўртинчи борлиқ – турғун юлдузлар муҳитидир. Шу тарзда Сатурн муҳити борлиғи, ундан Юпитер, ундан Марс, ундан Қуёш, ундан Венера, ундан Меркурий ва ниҳоят ундан тўққизинчи борлиқ – Ой муҳити дунёга келади. Ҳар бир муҳитнинг ақли ва жони (руҳи) бор. Ҳар бир муҳит ўз самовий жисмларига эга. Уларнинг зоҳирий сифати нурдир. Чунки уларнинг баъзи қисмлари нур таратади. Масалан, юлдузлар шундай жисмлардир. Баъзилари шаффоф бўлиб, юлдузлардан нур олиб, ёришиб турадилар. Барча самовий жисмлар доирасимон ҳаракатландилар. Муҳитлари ҳаракатлантирувчи кучлар Ақллардир.

Самовий жисмларнинг борлиқлари тизими Ой муҳитида тугайди. Ундан қуйида ойости олами жойлашган. Унинг бошқарувчиси Ўнинчи Ақлдир. У Учламчи сабабдир. Уни Фаол Ақл деб ҳам юритишади. У онгли жонзотларни бошқаради ва такомиллашиб боришига жавоб беради. Ойости олами моддий асос, шакл ва тўрт унсурдан иборат, ўзгарувчан оламдир. Унинг муҳити айланувчи (ёки ҳаракатланувчи) эмас, яъни Ойости оламида ҳаракатланувчи сфера йўқ.

Форобийнинг олам тузилиши ва борлиқ даражалари ҳақидаги қарашлари Афлотун ва Арасту конценцияларига тақалади. Унга биноан, ер атрофида саккиз осмон муҳити айланиб, ҳаракатда бўлади. Форобий Птоломейга эргашиб, тўққизинчи муҳитни – юлдузсиз осмонни қўшди.

Арастунинг самовий жисмлар, яъни осмонлар ҳақидаги таълимоти мураккаб бўлиб, унда биринчи сабаб муҳитидан ташқари, ақллар ва руҳлар (жон) сони 55 тага етади. Форобий уни анча қисқартирди. Руҳ (жон) муҳитни ҳаракатга келтиради, ақл руҳга қувват бериб турувчи энергетик манба ҳисобланади. Барча Ақллар ўз асосларини ва тадрижий равишда юқоридаги Ақлларни танийдилар. Юқоридагилар пастдагилардан хабарсиз бўлади. Форобийда барча борлиқларнинг ақли ўз муҳитига нисбатан Арастудан фарқли равишда мустақилдирлар. Шу билан бирга, барча қуйи борлиқлар биринчи борлиқдан мустақил эмаслар ва унинг борлиғига алоқадордирлар.

Демак, шундай қилиб, Форобий бўйича, борлиқ олти асос – ибтидодан иборат:

Бирламчи сабаб – Худо.

Иккиламчи сабаб – фаришталар олами.

Учламчи сабаб – Ақли фаол (космик Ақл ёхуд ойости олами).

Жон (руҳ, нафс).

Шакл (суврат).

Материя (модда).

Ибн Сино ҳам Форобий қарашларини давом эттирди. Бироқ Ибн Сино пантеизмга берилмади, чунки у ҳаминша Ягона Зарурий вужуд қаршисида мавжуд барча нарсаларнинг Ақлдан (Универсал ақл) замингача имконийлигини таъкидлади.⁴¹

Иккинчи Ақл унинг схемасида ҳам ҳаракатсиз юлдузлар осмонидан юқоридаги энг баланд осмонга тўғри келади. Ҳининчи Ақл ойга тўғри келадикки, ундан пастга қараб ишлаб чиқариш ва айниш (ижод ва таҳриб (хароб қилиш) олами бошланади. Ойости оламида шакл ва мазмун жисмлар ҳосил қилиш учун бирлашади. Улар доимо

⁴¹ Seyyed Hossein Nasr. The islamic intellectual tradition in Persia, p. 71.

Ўнинчи Ақл таъсирида бўлган ойости ишлари жараёнида ўзгаришга учраб борадилар, янги шаклларга кирадилар. Шунинг учун Ўнинчи Ақлга «шакл ясовчи» дейдилар (воҳиб ал-сувар).

Форобийнинг ойости олами камолот даражаларига эга. Булар «ўзлаштирма», «фаол», «имконий» ва «воқеий» ақл даражаларидир. Форобий бу масалада Афродизли Александр нуқтаи назарини ривожлантирди. Арасту икки хил ақл – мажҳул (нофаол) ақл ва фаол ақл ҳақида гапирган эди. Нофаол ақл индивиднинг қобилиятларига алоқадор бўлса, Фаол ақл биринчи муҳаррикнинг (ҳаракатлантирувчи кучнинг), нарса-ҳодисалар ўртасида мутаносибликни вужудга келтирувчи муназзамликнинг ва умуминсоний Ақлнинг хусусиятларини ифодалайди.

Форобийда ойости оламида камолотнинг олий даражаси «ўзлаштирма ақл» даражасида намоён бўлади. «Ўзлаштирма ақл» воқеликдаги тушунчалар оламидан иборат.

Имконий ақл дегани руҳнинг қандайдир қисми ёки шундай нарсаки, моҳиятан нарсаларнинг моҳияти ва шаклини унинг моддасидан ажрата олиш қобилиятига эга ҳамда шу ишга тайёр ҳолатда бўлади. Бироқ моддий шаклларни ўзларига мавжудлик ато этиб турган моддадан ажратиб тасаввур қилиб бўлмайди. Буни фақат имконий ҳолатдаги ақл ажрата олиши мумкин.

Маърифатга интилиш, илмий билиш натижасида имконий ақл воқеий ақлга айланади. Бу биринчидан, индивиднинг олами ўрганиш қобилиятини ишга туширади. Иккинчидан, ўрганиш тақозо қилинаётган нарсаларни ақл мулкига айлантиради. Ақл мавжуд нарсаларнинг шаклини қабул қилиб улгурмагунча, у имконий ақл бўлиб тураверади. Шакллар унда ифодалангандан сўнггина имконий ақл воқеий ақлга айланади.

Фаол ақлнинг имконий ақлга муносабати қуёш нурларининг кўзга нисбатан муносабати кабидир. Кўз қоронғиликда кўра олмайди. Унинг кўриш қобилияти бу ҳолат-

да имконий тарзда бўлади. Қуёш нури атрофдаги барча предмет, нарсаларни ёритсагина кўз уларни кўра бошлайди. Худди шу тарзда фаол ақл имконий ақлни воқеий ақлга айланишида ёрдам беради. Форобий буни материя (ҳаюла) ва шакл таърифи воситасида тушунтиради. Шакл – қиёфа, тузилиш ва бошқа миқдорий аниқловчиларнинг яхлитлигидир. Ҳар бир жисм икки ибтидо – материя, бошқача айтганда, моддият (Ҳаюла) ва шаклдан (суврат) ташкил топади. Масалан, курси учун тахта моддият, яъни материядир. Курсининг тузилиши – шакл. Форобий шундай фикрлашда давом этади. Материя эса нарсалар ташкил топган нарса, яъни моҳиятдир. Шакл материя туфайли мавжуддир. Материя хомашё (субстрат) сифатида биринчи сабабдир. У ўз-ўзича, шаклдан ташқарида мавжуд бўла олмайди. Материя ва шакл «табиат» (табойиъ) деб номланади. Аммо шакл бу номга материядан кўра муносиброқ. Масалан, кўришни олайлик. Кўриш – моҳият. Кўз жисми – материя. Кўриш қобилияти эса – шаклдир. Улар бирлашгандагина кўриш мавжуд, дея олишимиз мумкин.

Форобий шу тарзда материянинг бирламчилигига урғу бериб бора бошлайди: Ойости дунёсини тўрт унсурнинг турли кўринишдаги бирикувлари ташкил этади. У айтадики, бирламчи ва жузъий ҳисобланган материялар ўз оддий шаклларида мураккабга қараб (маъдан, ўсимлик, ҳайвон) ўзгариб боришда такомиллашиб борадилар. Тўрт элементдан маъданлар, маъданлардан ўсимликлар бир поғона баланддирлар. Масалан, илк модда энг тубан даражада жойлашган бўлиб, камолот ниллапоялари кетма-кетлигида маъданлардан ўсимликлар, сўнг онгсиз ҳайвонлар ва ниҳоят онгли ҳайвон бўлган инсонлар жойлашади.

Шакллар ўз даражаларида кўтарилиб бориб, ўзлаштирилган ақл даражасига етиб борадилар. Бу худди икки томонлама жараёндек: аввал фаол ақл танилиши тақозо этиладиган моҳиятларни воқеликка айлантириш учун

шаклларни пастга «туширади». Ушбу шакллар фаоллашиб, такомиллашишга ўгадилар ва даражалари юқорилаша бошлайди. Масалан, маъданлар, ўсимликлар, онгсиз ҳайвонлар ва ақлли жонзотлар. Инсон ақлли жонзот бўлиб, у «ўзлаштирама ақл» соҳибидир. Шунингдек, у умуминсоний ақл бўлган фаол ақлнинг объектлашган кўринишидир. Бир сўз билан айтганда, у Тангри ақлнинг ердаги вакилидир.

Фаол ақл олам яралиши босқичларининг бири сифатида инсонни Биринчи сабаб билан боғлайди. Фаол ақл фаолияти Биринчи сабабга боғлиқ. Ўз навбатида, фаол ақл руҳ (жоп) билан боғланади. Руҳ (жоп) инсон танасида мавжуд бўлгани учун у орқали юқори босқичлар билан инсон ўртасида боғлиқлик ўрнатилади. Инсон «илоҳий ҳаёт»нинг бир бўлагига айланади. Бу дегани, инсон руҳи абадий, табиийки, олам ҳам абадий эканлигини билдиради. Чунки Форобий вақтни абадий деб билар, ҳаракатни белгиловчи ўлчов деб қарар эди. Бундан «ҳаракат абадий» деган ҳукм келиб чиқади. 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 хаёлда 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.

Форобий ойости олами ҳақидаги таълимотни кенгайтиришда Плотиннинг тажаллиёт таълимотидан фойдала-

нади. Бироқ ундан фарқли равишда, Форобий асосий эътиборни моддага (материя) қаратади.

Моддий олам, яъни ойости муҳитда нарсалар ҳақиқий қиёфасига, яъни материя ва шаклга эгадирлар. Биринчи сабаб ва унинг бағридан чиққан борлиқлар ўртасида уларнинг муназзамлигига халақит берадиган зиддият йўқ. Бироқ табиатда ундай эмас. Бунда моддий асослар шаклини қандай қабул қилса, худди шундай тарзда ушбу шаклнинг табиатига зид бўлган қарама-қарши шаклини ҳам қабул қилади. Жисм қанчалик мураккаб шаклга эга бўлса, қарама-қаршилик даражаси шунчалик кучли бўлади.

Материя Фаол Ақлдан маъно олаётган шакллар учун хомашё вазифасини ўтайди. «Шакл» тушунчаси Афлотунда «ғоя», Арастуна нарсалар синфининг умумий табиати ва моҳиятини англатади. Шакл моддасиз на моҳиятга, на борлиққа эга бўлади, дейди Форобий.

Форобий таълимотида шакл ва материянинг ўзаро муносабати катта ўрин тутади. Аристотель шакл ва материя – нарсалар пайдо бўлишининг икки зарурий сабабидир дейди. Форобий унинг фикрини ривожлантиради. Форобий уларга алоҳида, мустақил мавжуд бўлган, ammo ўзаро боғланган, тенг қимматли сабаблар сифатида қарайди. Шундай бўлса-да, Форобий Арасту сингари шаклини материядан устун қўяди.

Шакл ва материянинг бир-биридан устун жойлари бор. Материя шаклсиз қийматга эга эмас. Шу жиҳатдан, шакл устун, чунки материя шакл ясашга хизмат қилади. Шакл модданинг мавжуд бўлиши учун яратилган эмас. Балки модда шакл учун яратилгандирки, шакл борлиғи унинг вужудида яшаши керак. Шу жиҳатдан модда шаклдан устун. Иккинчи томондан модданинг шаклдан устун жойи унинг шаклсиз мавжуд бўлишидир. Чунки материя ўз-ўзича мавжуддир. Шакл эса доим моддий хомашёга муҳтождир.

Шундай қилиб, Шакл материяга муҳтож. Агар материя бўлмаса, шакл ҳам бўлмайди.

Форобийнинг имконийлик ва воқелик мақом-ҳолатлари ҳақидаги фикрлари ҳам мутакаллимларникига зид. Форобийга кўра, ҳар бир нарса аввал имконий ҳолатда бўлади, шаклни қабул қилгач, воқеликка айланади. Форобий жисмлар сабаб-оқибат тамойили туфайли ўзаро муносабатда дейди. Жисмларнинг вужудга келиши ва ўзгариши имконийликдан воқеликка ўтиш жараёнида муайян заруриятдан келиб чиқади.

Аристотелнинг самовий ва заминий жисмлар ўртасида фарқлаши Форобийга ҳам хос. Аристотель самовий жисмларни 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 3 ўлчовни – бўй, эн, чуқурликни ҳисоблайди. У ўзининг «Масалалар манбаи» асарида «осмон жисмлари тўрт элемент билан умумий хусусиятга эга бўлса-да, улар материя ва шаклдан ташкил топган бўлса ҳам, осмон сфераси 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. «Олам ягона шарни ташкил қилувчи оддий жисмлардан иборат: оламдан ташқарида ҳеч нарса йўқ. Бинобарин, нарсаларнинг йиғиндиси коинотни, оламни ташкил қилар экан ва ҳар қандай нарса оддий жисмлардан ташкил топар экан, у ҳолда, материядан ташкил топмаган нарсанинг ўзи йўқ», – деб хулоса қилади Форобий. Шу тариқа моддийлик дунёга, коинотга асос қилиб кўрсатилади. Кўриниб туриблики, Форобий Биринчи Сабабни ҳам материя дейишга ҳаракат қилган. Калом фалсафасида коинот асоси атомлардан иборат. Бу атомлар руҳоний манбага эга. Улар Тангри таолонинг иродаси билан пайдо бўлиши ва У иста-

ганда йўқ бўлиши ёки яна қайта яратилиши мумкин. Форобийга кўра, жисм шаклан, табиатан ўзгариши мумкин, лекин моддий асоси бўлган тўрт элемент қолади. Чунки моддийлик абадийдир. Бу хулосага келишда Форобий табиатнинг табиий атрибутлари ва қонуниятларидан келиб чиққан. У оламнинг чексизлигидан коинотнинг ниҳояси йўқлигидан гапиради. «Жисмлар ҳаракатда бўлади. Уларнинг замонда (вақтда) бошланиши ва охири бўлиши мумкин эмас. Материяга чексиз кўшилиб борадиган акциденцияларнинг изчиллиги ҳам худди шундай чексиз. Чунки уларнинг ҳаммаси бир вақтда мавжуд бўлмайди, балки бирининг кетидан иккинчиси келади».⁴² Мутакаллимлар чексизликни инкор этадилар.

Форобийда модда ва шаклга қанча эътибор қаратилган бўлса, акциденция категориясига ҳам шундай ўрин ажратилган. Моҳият жисмларнинг моҳиятини англатса, (масалан, осмон, юлдузлар, ер, сув ва ҳ.) акциденция эса нарсаларнинг сифати, белгиси ва хоссаларини билдиради, яъни акциденция моҳиятнинг турли белгиларини кўрсатади. У мустақил мавжуд бўла олмайди. У моҳиятнинг ташқи тавсифини беради ва ўткинчи бўлади: нарсадан алоҳида товуш, ранг, ҳид бўлиши мумкин эмас. Акциденция бир неча турда бўлади: сифат, миқдор, нисбат, вақт, ўрин, ҳолат, фаолият ва ҳ. Бир нарсага бир неча акциденция хос бўлиши мумкин. Улар ўзгарувчандир. Шу ерда у мутакаллимлар каби фикрлайди.

Форобийнинг Олам концепциясини Ибн Сино янада аниқроқ ва равшанроқ ифодалади. Ибн Сино зарурийлик ва имкониётликни Тангрига тааллуқли соф борлиқ ўртасидаги фундаментал фарқ сифатида фарқлайдики, бу борлиқни Аристотелча тушунишдан фарқ қилади ва барча мавжудлик Ундан алоҳида эканини билдиради.

⁴² Хайруллаев М. Уйғониш даври ва Шарқ мутафаккири. —Т.: «Ўзбекистон», 1971, 196-бет.

Тангри зарурий борлиқдир (вожиб ул-вужуд), мавжудотлар эса имконийдир (мумкин ал-вужуд). Улар Зарурий вужудсиз мавжуд бўла олмайди. У, шунингдек, мавжудлик ва моҳият ўртасига чегара қўяди. Улар зарурийлик, имконийлик ва имконсизлик (имтиноъ) ўртасидаги тафовутлар билан бирга Ибн Синонинг онтологияси асосини ташкил қилади. Барча яратилмаларда мавжудлик уларнинг моҳиятига қўшилади. Улар фақат Зарурий вужудда бир хил бўлади. Ибн Сино ислом ақидаларига мувофиқ равишда Зарурий вужуднинг ягоналигини (воҳид) таъкидлар экан, шунингдек, Аҳаднинг ўзидан бориш заруриятини, тажаллий ва ёрқин зуҳур қилиш ғоясини илгари сурди: Ибн Сино дунёнинг яратилиши асосини нафақат Илоҳий прода, балки Илоҳий табиатда кўради. Якка ва Мутлақ бўлгани учун ҳам Тангри оламни яратди, бўлмаса Қуръони каримда «Ал-Холиқ» яъни Яратувчи дейилмас эди. Шу маънода Ибн Сино Аллоҳнинг илк зуҳурини ёки бошқача айтганда илк тажаллиётини Ақл (Логос ёки Универсал Ақл) деб номлайди.

Ақл Аҳадни Зарурий вужуд сифатида танийди, ўзининг имконийлигини билади ва ўзининг мавжудлиги, борлигини Аҳад зарурийга айлангирган деб қарайди. Бу уч категорияли мушоҳададан Иккинчи Ақл, Биринчи Руҳ, Биринчи Осмон, бутун коинотни қамраб олган яратилиш жараёни дунёга келади. Ижод – яратиш, у мушоҳадага, мавжудлик билимга боғлиқ.

Ибн Сино Оламнинг яратилиши ҳақидаги тушунтиришларида зарурийлик ҳақидаги таълимотга катта ўрин ажратади. Унинг модели Плотин (афлотунчи) моделидан фарқ қилмайди. Шундай бўлса-да, афлотунчиларнинг Тажаллиёт тарзидаги яратилиш структурасига айрим ўзгартиришлар киритилган. Бу моҳиятга дахлдор нарсаларга баҳо беришда намоён бўлади. Жумладан, Аллоҳ зарурий вужуд ва Ягона ҳамда бетакрор бўлиб, ўзидан қуйи даражадаги нарсаларни бевосита яратмаса-да, аммо ҳаёт бағишлайди. Аллоҳнинг айни шу сифати илоҳий

борлиқда кўпликка йўл очиб беради. Хусусан, илк тажаллиётда соф Ақл зарурий равишда вужудга келади. Ушбу Биринчи Ақл Аллоҳнинг ўзини танишга бўлган истагидан келиб чиқади. Бу ҳодиса «бошқа нарса орқали зарурий вужудга айлантириш»нинг ёрқин намунасидир. Бироқ у Аллоҳ эмас ва ўз-ўзига имконийдир. У орқали «кўплик»нинг юзага келишига сабаб биринчи ақлнинг ўзини таниши оқибатидир. У, биринчидан, Аллоҳни ўз-ўзига зарурий вужуд эканлигини; иккинчидан, ўзининг мавжудлигини зарурийлаштирилган борлиқ эканлигини ва учинчидан, ўзининг мавжудлиги фақат имконий бўлиб, Яратувчи вужудидан катта фарқ қилишини билади. Ушбу уч билиш ўз навбатида уч нарсани: иккинчи ақлни, руҳ ва осмонлар муҳитини пайдо қилади. Улар зарурийлаштирилган вужудлар бўлиб, шу жумладан, Биринчи ақл каби фақат битта таъсирида пайдо бўлади ва, ўз навбатида, фақат биттага таъсир қилиш орқали янги вужудни дунёга келтириши мумкин. Шу тариқа, Иккинчи ақл худди Биринчи ақл каби фикран ўзини билишга ҳаракат қилиши оқибатида учинчи ақлни, иккинчи руҳни ва муҳитни ярагади. Бу муҳит – ўзгармас (ёки турғун) юлдузлар осмонидир. Кетма-кет яратилиш жараёнида самовий сайёраларнинг ҳар бири ўз муҳити руҳи ва ақлига эга. Энг охиригиси ойдир. Ойнинг остидаги олам ўнинчи ақлдир. У фаол Ақлдир. Ундан инсон руҳлари ва моддий борлиқ ҳаётини таъминлатувчи тўрт унсур пайдо бўлди.

Ибн Сино айтадики, зарурий вужуд (Аллоҳ) Биринчи Ақлга тажаллий қилиш орқали оламга тажаллий қилади. Аллоҳ иродаси шуни талаб қилади. Демак, Аллоҳ иродаси умумкиноят тизими маърифатининг асосини ташкил этади. Шундай экан, тажаллиёт жараёнида Аллоҳнинг табиат ишларига аралашувига ҳожат қолмайди.

Дунёнинг яратилиши ҳақидаги фикрларда Форобий ва Ибн Сино Арастунинг дунё азалийлиги ва абадийлиги ҳақидаги таълимотига суяндилар. Сабаб-оқибат муносабатларидан келиб чиқиб, Тангри бор экан, олам мав-

жуд бўлади деб таъкидладилар. Улар шариат уламолари ва айрим илк мутакаллимларнинг Аллоҳга инсонга хос бўлган жисмоний унсурларни татбиқ этишга қарши позицияда турдилар.

Форобий ва Ибн Синога кўра, Аллоҳ – Энг юқори илоҳий борлиқдаги нарса-ҳодисаларнинг асосидир. Қолган барчаси ташқи таъсир натижасида пайдо бўлган. Уларни бир-биридан фарқ қилиб олиш учун Борлиқ ва унинг моҳиятини чуқур ўрганиб чиқиш лозим. Нимаики ташқи таъсир натижасида пайдо бўлган бўлса, ўзининг яратувчисига боғлиқ ҳолда яшайди (мавжуд бўлиб туради). Ибн Сино шундай дейди: «Бирор нарса таъсирида яралган нарсанинг ҳаёти (мавжудлиги) имконсиз ҳам эмас (чунки бўйсиз яшай олиши мумкин эмас), зарурий ҳам эмас (чунки у ташқи сабабга боғлиқдир). Бундай нарсанинг мавжудлиги «ўз-ўзига имконий» дейилади. Яна: «зарурий вужуд дегани шуки, унинг мавжудлигини тап олмаслик қарама-қаршиликка олиб келади. Имконий вужуд шуки, у бор ёки йўқ десак ҳам хато бўлмайди».

Ушбу зарурий вужуд ва имконий вужудни фарқлаш оламнинг яратувчиси бўлган Аллоҳни унинг яратилмаларидан ажратиб кўрсатиш учун керак эди.

Ибн Сино зарурийликнинг икки типи ҳақида гапириш жарасида зарурийлик ва имконийлик ўртасидаги фарқни мураккаблаштириб юборади. Биринчи типга кирадиган зарурийлик нарса мавжуд эмас, деган тақдирда тўғри бўлади. Бунда нарсани мавжуд эмас дейдиган бўлсак, унда қарама-қаршиликка олиб келувчи зарурийлик сифатида Тангрини инкор қилган бўламиз. Чунки у мавжудлик Аллоҳ таърифининг таркибий қисмидир.

Ибн Сино зарурийликнинг иккинчи типини янада мураккаброқ тасвирлаган. Унга кўра, зарурийликнинг келиб чиқини муайян Моҳиятга боғлиқдир. Агар уни ўз моҳиятида тасаввур қилсак у имконийдир. Агар уни бошқа вужуд билан фаол муносабатда кўрсак, у зарурий-

дир. Агар бошқа вужуд билан фаол мупосабатда кўрмасак, у имконсиздир.

Бу ерда Ибн Сино ниманидир вужудга келтирадиган борлиқ тури ҳақида гапирмоқдаки, у зарурий борлиқдир. Шу ерда унинг ёндашуви Форобийдан фарқ қилади. Форобий ва юнон файласуфларининг эътибори имконий вужуд мавжуд бўлиши мумкин бўлса-да, мавжуд бўлмаган ва мавжуд бўлиши мумкин ва ҳақиқатда мавжуд бўлган нарсалар ўртасидаги фарқни аниқлашга, шунингдек, зарурий вужуд ҳар иккала юқоридаги имконий вужудларга нисбатан мавжуд бўлмаслиги мумкин эмаслигига қаратилган эди. Ибн Сино эса қабул қилинган қарашларни чалғитувчи деб топади. Форобий таълимотига «ўз-ўзига имконийлик» ва «бошқа нарса орқали зарурийлик» каби модал тушунчаларни киритади. Унингча, имконий вужуд агар унинг мавжуд бўлиши яратувчи қувватга боғлиқ равишда шарт бўлса имконий дейилади. Бирор нарса таъсирида зарурий бўлган нарсалар ўз-ўзига имконий аталмиш нарсаларнинг ўзидир. Агар нарса ўзининг моҳиятига алоқадор деб ҳисобланса, у имконийдир. Агар нарса ўзининг сабабига нисбатан фаол муносабатда деб ҳисобланса, у зарурийдир. Агар биз ушбу алоқадорлик йўқ деб ўйласак, унда нарса имконсиздир. Аммо агар нарса бошқа бирор нарсага алоқадор бўлмай, ўз моҳияти билан бўлса, унда у ўз-ўзича имконийдир. Либоснинг қанақа бичимда тикилгани ва мато қаерники эканлигини билмасдан туриб, тасаввур қилиш мумкин, дейди Ибн Сино. Бироқ либос уни вужудга келтирган жараён билан алоқадор эмаслигини тасаввур қилиш қийин. Ҳар бир бирор нарсага боғлиқ бўлган нарса (мустақил бўлмаган, ҳаракатлантирувчига муҳтож) уни юзага чиқарувчи нимадир билан алоқадордир. Ҳеч нарсага алоқадор бўлмаган ва мутлақ мустақил бўлган ягона вужуд Аллоҳдир. Аллоҳ ўз-ўзига зарурийдир.

Шундай қилиб, Ибн Сино бўйича, бирор нарсага боғлиқ нарса, агар у бирор нарса туфайли дунёга келсаги-

на мавжуд бўла олади. Аллоҳ ўз мақсадига кўра олам ишларини яратишда хоҳлаган имконий мақомни таънаши ва уни вужудга келтириши мумкин.

Бирор нарсага боғлиқ нарсалар (битта сўз билан ифодалаш керак) дунёга келишдан олдин қандайдир методик ҳолатда Аллоҳ иродасини кутиб турадилар.

Аллоҳ олий яратувчи сифатида барча имконий ҳолатдаги моддий ва номоддий ибтидоларни назорат қилиб туради. Ибтидолар Аллоҳнинг иродаси ишга тушгунга қадар ишловдан ўтганлар. «Бўлмаса, – дейди Ибн Сино, – улар имконий ҳолатга келмас эдилар, чунки нимаики вужудга келса ундан олдинроқ вужудга келган бўлади ва имконий ҳолатда бўлади».

Ибн Синога кўра, Аллоҳ ўз назоратида чекланган. У фақат номоддий ибтидоларни назорат қилади.

Биз юқорида вужуднинг уч тури ҳақида ганирдик. Булар: 1) мавжуд бўлиши ўз-ўзига зарурий вужудлар; 2) бошқаси сабабли зарурий равишда мавжуд, аммо имконий равишда ўз-ўзига мавжуд; 3) бошқаси сабабли зарурий вужудга эга бўлмаган, бироқ ўз-ўзига имконий мавжуд бўлган вужуд. Кўриб ўтилгандек, учинчи хилқатни иккинчисидан ажратиш қийин.

Нарсаларнинг мавжудлиги, агар ташқи таъсирга боғлиқ бўлган бўлса, у имконсиз эмас, бўлмаса мавжуд бўла олмас эди. Шунингдек, ўз-ўзига зарурий ҳам эмас, унда ўз мавжудлиги учун ташқи таъсирга муҳтож бўлмаган бўлар эди. Бундай нарсаларнинг мавжудлиги ўз-ўзига имконийдир. Уни яратувчи Сабабият нуқтаи назаридан бу нарса зарурий бўлади. Агар сабаб йўқ деб ҳисобласак, бу нарса имконсиздир. Шундай экан, нарсалар ўз ичида ҳалокатга маҳкум, бироқ ўзининг мавжудлик асосманбаларига нисбатан у зарурий равишда мавжуд бўлади – «Унинг юзидан бошқа барча нарсалар ҳалок бўлгусидирлар».

Агар Имконий вужудлар Аллоҳ тажаллиёти оқибатида зарурий равишда мавжуд нарсаларга айлантирил-

ган экан, бироқ шундай олис масофада, Аллоҳ уларни қандай назорат қилади? Уларни қандай билади ва бирини иккинчисидан афзаллигини қандай мезон асосида ўлчади? Файласуфларнинг бундай хулосалари Аллоҳнинг ердаги тараққиёт ишларида бевосита иштирокни инкор этарди.

Ибн Сино космологияси, шунингдек, борлиқнинг занжирли боғлиқлиги ҳақидаги юнон файласуфлари ғоясини «Китоб ан-Шифо»да дунё фалсафа тарихида биринчи бор атрофлича такомилга етказди. Бунда Ибн Сино уч салтанат (минерал ашёлар, ер ости конлари, ўсимликлар ва ҳайвонот)ни батафсил таҳлил этиб, Аристотелнинг зоология ва Теофрастуснинг ботаникага оид ишларини тўлдиради, шунингдек, табиат олами ичидаги занжирни мавжудиятнинг Аҳадга стувчи универсал иерархиясига етказди, бунда, Аҳад занжирга нисбатан устун трансцендент ҳолатда қолади. Бундан ташқари, унинг «шарқ фалсафаси»да эзотерик космология ривожлантирилганки, унда космос нафақат илмий услубда, балки инсон ундан ўтиши ва охир-оқибат устун мақомга эришиш лозим бўлган муҳит сифатида ҳам тасвирланади.

Ибн Сино космологиясида фаришталар муҳим ўрин тутади. Ваҳий фариштаси деб билинган Ақтив (Фаол) Ақл томонидан онгда тажаллий (иллюминация) қилиш назарияси илгари сурилди.

VIII–IX асрларда шарият томонидан исломни бидъат ғоялар билан тўлдиришда айбланган муътазила, жаҳмий, жабрийлар каби мантиқий тафаккур мактабларининг жузъий файласуфона қарашлари маъшумий файласуфларнинг ғоялари олдида ҳеч нарса бўлмай қолди.

Мутакаллимлар фалсафанинг оламнинг абадийлиги, Аллоҳ моддий олам эволюциясида иштирок этмаслиги ва инсон ҳолидан хабарсизлиги, инсонларнинг ўлгандан сўнг қайта жисмонан тирилмаслиги ҳақидаги ғояларини кескин танқид қилдилар. Фалсафанинг бундай қарашларига қарши шарият аҳли билан файласуфлар ўртаси-

да кўп тортишувлар бўлиб ўтган. Биринчи машҳур баҳс тахминан 932 йилда христиан таржимони Абу Мишр Матто ва ислом фақиҳи Абу Саъид Сирофий ўртасида бўлган. XI асрга келиб мунозаралар авжга чиққанини йирик мутакаллим олим Абу Ҳомид Фаззолий (1058–1111) фаолиятида кўришимиз мумкин.⁴³

Фаззолий кўп асарлар ёзган. Уларнинг муҳимлари сифатида «Мақосид ал-фалосифа» (Файласуфларнинг мақсади), «Тахофут ал-фалосифа (файласуфларнинг ихтилофлари), «Эҳёу улум ад-дин» (диний илмларнинг тикланиши), «Маҳак ун-пазар» (нуқтаи пазарларни кўриб чиқиш), «Мишкот ул-анвор» (Нурлар зиёси), «Ал-Мунқиз мин аз-залал» (Залолатлардан қутқарувчи), «Ҳақиқатун-қавлайн» (Икки сўз ҳақиқати), «Рисолат ут-тайр» (Қуш рисоласи), «Маъқулот» (Тупунчалар) ва яна бир қатор асарларни кўрсатиш мумкин. Улар фалсафанинг турли масалаларига, калом ва тасаввуф ғояларига бағишланган.

⁴³ Абу Ҳомид б. Муҳаммад Фаззолий 1058 йилда Эроннинг Тус шаҳри яқинидаги Фаззола деган қишлоқда туғилди. У дастлабки фикҳий таълимни Тусда Аҳмад Розконийдан, сўнгра Журжонга бориб таниқли муҳаддис, шофийий фақиҳларидан бўлган Исмоил Журжонийдан олди. Тусга қайтиб, уч йил яшагач, Нишопурга борди ва таниқли олим Абдулмалик ибн Абу Муҳаммад ал-Жувайний раҳбарлиги остида фикҳий билимлар билан бирга, маънавий илмини ўрганди. Устозининг вафотидан сўнг 28 ёшли Фаззолий Нишопурни тарк этиб, Бағдодга кетди. Вазир Низомулмулк унинг қобилияти ва истеъдоди ҳақида эшитгач, ўзи асос солган Низомия мадрасасига таклиф этди. Фаззолий Низомулмулкнинг вафогигача шу мадрасада мударрислик ва раҳбарлик қилди. Сўнгра барча вазифаларни тарк қилиб, Маккага ҳаж зиёратига бориш баҳонаси билан саёҳатга чиқди ва Шомда Умавия жомеъ масжидида икки йилча хидматишинлик қилиб, руҳий камолот билан шуғулланди. Сўнг Байт ул-Мақдисга бориб ўн йиллар чамаси зухдга берилди. Унинг «Эҳёу улум ад-дин» номи қимматли асари шу даврда яратилди. Тахминан 50 ёшлардан ўтганда Мисрдаги Искандария, Нишопурдаги мадрасаларда дарс берди. Умрининг охирларида Тусга қайтди. Ҳовлисининг ёнида фақиҳлар учун мадраса, суфийлар учун хонақоҳ қуриб, 1111 йили вафот этгунча шу ерда вақт ўтказди.

Олимнинг «Ал-Мустасфо» асари фалсафа ва калом баҳсига бағишланган. «Мақосид» асари файласуфлар билан мунозара усулида ёзилган.

Олим «Илжом ул-авом ан-илм ал-калом» асарида ашъарийларнинг Аллоҳ зоти ва сифатлари ҳамда ишлари ҳақидаги мулоҳазаларнинг тўғрилигини таъкидлаб, каломга қарши қаратилган эътирозларни рад этади.

Ғаззолийнинг «Эҳёу улум ад-дин» асари ислом оламидаги барча эътиқодий-мистик мунозараларга чек қўйиш ва ягона мақбул таълимот остида бирлашишга чақирувчи фундаментал йўриқномадир. Унда исломий илмлар икки қисмга бўлинади. Биринчиси, муомала (инсон амаллари) илми бўлиб, диний ҳужжатларга асосланган барча илмларни, хусусан, калом илмининг ижтимоий аспектларини ўз ичига олади. Иккинчиси, мукошафа илмидир. Бу фан тасаввуфда ишорот илми билан ҳам машҳурдир. Мукошафа ғайб илмига дахлдор билимлардир. Бу ўринда Ғаззолий барча мистик-кашфий таълимотларни кўзда тутди. Унинг фикрича, оддий халқ уни тушунишдан ожиз ва фаҳми етиши қийин. Бу илми жуда кам сонли одамлар тушунади. Шу сабабли Муҳаммад Расулуллоҳ у ҳақида қисқача ва рамз-ишоралар билан тўхталиб ўтган. Қош қўяман деб кўз чиқариб қўймаслик, оддий халқни адаштириб, тўғри тасаввурлардан чалғитиб қўймаслик мақсадида мукошафа илмини китобларда тушунтириш, уни оммалаштиришга рухсат йўқдир, дейди олим. Шунинг ўзиёқ Ғаззолийнинг тобора кенг қулоч ёзаётган тасаввуфдаги ирфоний ғояларнинг оддий халққа тавсия қилишни хоҳламаганлигини англатади. «Эҳёу улум ад-дин» асарида асосан, муомала илмидан баҳс юритилади. Ушбу асарда каломнинг ижтимоий аспекти таҳлил этилади. Уларда тасаввуф мактабларининг ижтимоий қарашлари ҳам, комил мусулмонни тарбиялашга қаратилган диний аҳком ва суннат кўрсатмалари ҳам калом принциплари доирасида бир тизимга келтирилади.

Асар тўрт қисмдан иборат. Биринчи қисмида ибодатлар ва ақойид, иккинчисида ҳар бир нарсани бажариш тартиб-одоблари, яъни ҳалол ва ҳаромни фарқлаш, суҳбат одоби, узлат, само ва важд, ал-амр бил-маъруф ва ан-наҳй ан ил-мукир ҳақида хабардорлик борасида сўз юритилади. Учинчисида ҳалокатга элтувчи амаллар (муҳликот) ҳақида, яъни қалб ажойиботлари шарҳи, тилдан келадиган офатлар, ғазаб, дунёпарастлик ва ҳоказо иллатлар, шуниингдек, нафс билан кураш, шаҳватни сиймоқ масалалари ҳақида, тўртинчисида мушжиёт, яъни нажот топшига ёрдам берувчи амаллар, яъни тавба, сабр ва шукр, Аллоҳдан кўрқиниш ва умид қилиш, фақр ва зуҳд, тавҳид ва таваккул, муҳаббат, шавқ, ризо, сидқ ва ихлос, ўз камолотини назорат қилиш, нариги дунё зикрини қилиш каби қатор яна бошқа масалалар ҳам ёритилган.

Ғаззолий табиийёт соҳасида асар ёзмаган бўлса-да, калом ва фалсафа баҳсларида табиий фаилларга бир неча марта мурожаат қилади. Ҳар бир ўринда унинг қарашлари марказида жамият, дин, ахлоққа доир фалсафий масалалар туради. «Мақосид ал-фалосифа» (Файласуфларнинг мақсади), «Тахофут ал-фалосифа (Файласуфларнинг ихтилофлари), «Маҳак ун-назар» (Нуқтаи назарларни кўриб чиқиш), «Ал-Мунқиз мин аз-залал» (Заллатлардан қутқарувчи) асарларини яратишдан мақсади фалсафа тамойилларини рад этиш бўлса-да, унинг фикр ва хулосалари фалсафий оҳангни эслатади. У гоҳ билиш жараёнида ақлий тафаккурнинг имкониятини чекласа, гоҳ дин ҳақиқатини ақл-мантиқ билан кашф этишни юқори кўяди. Бир жойда фалсафани кескин танқид қилса, бошқа жойда дин таълимотини ҳимоя қилиш мақсадида фалсафий далилларни келтиради. Аллоҳ зоти ва сифати масаласи ҳақидаги ўринларда яна фалсафий усуллардан фойдаланади.

Ғаззолийнинг ёзишича, математика-риёзиёт, миқдор ва саноқ билан боғлиқ фанларнинг ривожини дин аҳкомларининг инкори ёки тасдиғига таъсир кўрсатмайди. Бироқ,

сиёсий, ахлоқий фанлар динга бефарқ эмаслар, чунки уларнинг мағзини фалсафа ташкил этади. Шунинг учун ҳам Ғаззолий баҳсларида асосий мавзу файласуфларнинг мулоҳазаларини танқидий кўриб чиқишга бағишланди.

У «Файласуфларга раддия» асарида файласуфларнинг маптикаан асоссиз деб ҳисоблаган уч тезиси: дунёнинг абадийлиги, Аллоҳнинг моддий дунёдан хабарсизлиги ва ўлгандан сўнг жисмоний тирилиш йўқлиги ҳақидаги ғояларини чуқур таҳлил қилиб, 17 та асосий хулосасини рад этди. Ғаззолий файласуфларни бегона таълимотни тарғиб этганлари учун эмас, балки илоҳиёт билан боғлиқ (метафизик) мулоҳазаларида маптиқ ортидан қувиб, жиддий чалкашиб кетганликда ва Аллоҳнинг оламни яратишдаги ролини иккинчи даражага тушириб қўйганликда айблади.

Ғаззолий баҳс мавзусига олиб чиққан асосий масалалар қуйидагилардан иборат:

Олам, замон ва маконнинг азалийлиги.

Аллоҳ таоло зоти ва унинг сифатлари.

Аллоҳнинг ўзига хос илми ва оламнинг яратилиши.

Олам тартиби ва юлдузлар сири.

Жавҳар (бўлинмас зарра), ибтидо ва ҳ.

Файласуфлардан фарқли, Ғаззолий оламнинг вақтда чекланганлик ғоясини илгари сурди. Модомики, Аллоҳ оламларни яратишдан олдин мавжуд экан, у хоҳлаган пайтида уларни яратиши мумкин эди. Файласуфлар «Биринчи сабаб ва оламни яратилиши бир пайтда юз беради, чунки нарсанинг мавжуд бўлиши – сабабнинг мавжудлигидандир» деб ҳисобласалар, Ғаззолий буни Аллоҳ ирода-хоҳиши билан боғлайди. Файласуфларнинг сабабият занжирининг чексизлигига алоқадор ғоялари биринчи ҳаракатлантирувчи кучга боғланади ва у ўз-ўзига зарурий, сабабдан холи моҳиятдир. Яратиш модели бири иккинчисини яратиш асосига қурилган. Ғаззолий Аллоҳнинг олам яратилишининг барча қисмларида иштирок этишини таъкидлади. Унингча, Аллоҳ оламни йўқдап бор

қилган, унинг жисми ва шаклини, нарсаларни ўз ихтиёри ва иродаси билан яратган. Аллоҳ нарсани вужудга келтиришдан олдин ҳам, кейин ҳам унинг қанақа бўлишини билади. Барча неъматлар ундандир.

У файласуфларнинг олам Худо билан бир пайтда яралган ва Биринчи сабаб фақат номоддий осмон сфераларини назорат қилади, деган фикрига қарши далил сифатида абадий осмон сфераларининг моддий оламдаги ўзгарувчанликка сабаб бўлишини мантиқий эмас деб ҳисоблайди. Агар оқибат (осмон сфералари) абадий бўлса, улардан келиб чиққан ўзгарувчан ва вақтинча мавжуд жисмлар ҳам абадий бўлиши керак.

Фаззолий файласуфларнинг вақт тушунчасини ҳам теран таҳлил қилади. Арасту вақтни абадий ва узлуксиз ўзгарув, ҳаракатлар силсиласи деб ҳисоблаган. Бир сўз билан айтганда, вақт бошқа ҳаракатларни сон жиҳатдан ўлчовчи ягона ҳаракатдир. Фаззолий файласуфларнинг принципларидан келиб чиқиб, Аллоҳнинг вақтдан олдин мавжуд бўлганини таъкидлайди: «Вақт яратилган. У инсонлар тафаккурида пайдо бўлган. Бунга оламдаги ўзгарувчанлик сабабдир».

Унинг асосий қарашларини шундай жамлаш мумкин:

1. Аллоҳ сабабга эҳтиёжи бўлмаган Вужуддир. Унинг ўзи барча нарсаларга Сабабдир. Унинг мавжудлигини ақл-мантиқ билан билса бўлади. У нарсаларнинг биринчи сабабидир. Аллоҳ ваҳий орқали инсонга маълум бўлган. Аллоҳ Ягонадир, Воҳиддир. Унинг вужудида иккилик йўқ (яъни дуализм). Аллоҳ зоти ва сифоти билан азалий қадимдир. Баъзи сифатлари унинг зотига таллуқлидир (зотий). Масалан, ҳаёт, қудрат, ирода, илм, кўриш, эшитиш, нутқ каби сифатлар унинг зотий сифатларидир. Ва баъзилари ундай эмас. Аллоҳ оламни йўқликдан бор қилган. Оламнинг жисми ва шаклини, нарсаларни ўз ихтиёри ва иродаси билан яратган. Аллоҳ нарсани вужудга келтиришдан олдин ҳам, кейин ҳам унинг қанақа бўлишини билади. Барча неъматлар ундандир.

2. Фаришталар бор мавжудотлардир. Лавҳи Маҳфуз бор нарсадир. Барча пайғамбарлар унинг борлигини тасдиқлаганлар.

3. Пайғамбарлик ҳақиқатдир. Улар Аллоҳнинг юборган элчиларидир. Аллоҳ уларни ғайб йўли билан (инсонга маълум бўлмаган йўл) билан осмону ер сирларидан огоҳ этадилар ва пайғамбарлар халқни тўғри йўлга бошлайдилар.

4. Пайғамбарларга мўъжиза ва ғайритабиий ишлар қилишга қобилият берилади.

Ғаззолий эътиқодда сунний, шофий мазҳабидаги ашъария мутакаллим эди. У фалсафий тафаккур билан кескин муҳоҷаса жараёнида ашъария ғояларини шу қадар такомиллаштирдикки, бурчакда мутакаллимларнинг ҳужумидан хавотирланиб турган тасаввуф намояндалари таълимотига деярли яқинлашиб қолганини сезмай қолди. Балки бу тасодифий бўлмаган ва бунда Ғаззолийнинг муҳожирлик йилларида ўтказган руҳий камолот устидаги изланишлари ўз таъсирини кўрсатган бўлиши мумкин. Ғаззолийнинг асарларида калом ва фалсафа баҳси асосий ўринда бўлса ҳам, ўз ўзидан тасаввуф фойдасига хизмат қиладиган хулосалар ясалган ва тасаввуфнинг шарият олдида ўзини назарий жиҳатдан оқлашига имкон ва асос яратиб берилган эди. Албатта, шуни таъкидлаш керакки, Ғаззолий тасаввуфни ҳимоя қилиш учун ҳаракат қилмаган. Унинг мақсади ашъария мутакаллим сифатида) шариятни ҳимоя қилиш, исломни турли ғайри исломий фалсафий ва сиёсий йўналишлардан тозалаш эди, шу сабабдан ҳам у исломни ҳам фалсафий, ҳам фикҳий-мазҳабий, ҳам ахлоқий нуқталардан туриб ҳимоя қилишга уринди. Шунинг учун ҳам у ҳақли равишда «Ҳужжат ул-ислом», яъни ҳақиқий мусулмон унвони билан машҳурлик топди. Ҳар ҳолда Ғаззолийнинг асарлари тасаввуфнинг илм майдонига эркин тушиши, Шайх Колободий ва Абу Наср Саррож каби тасаввуф

назариётчиларининг концепциялари тўлиқ тан олиншига хизмат қилди.

Калом илмига бағишланган асарлар XIII асрдан бошлаб деярли ёзилмай қолди. Ибн Халдун ўзининг «Муқаддима»сида «Калом илми бизнинг замонамизда лозим эмас. Зеро, Аллоҳни инкор этувчи даҳрий ва жоҳил одамлар ҳозир йўқ. Калом илми эса шуларнинг фикрларини рад этиш учун вужудга келган илм эди»,⁴⁴ деганда XII асрдан кейинги вазиятни назарда тутган. Бироқ, кейинги асарлар тарихини кўздан кечирсак, уламолар назарида дин сусайган ва бидъатлар кўпайганда яна калом ёрдамга келганини кўрамай.

Калом шариат илмининг таркибига сингиб кетганлиги боис, бундан кейин Худонинг зоти ва сифатлари ҳақида сўз юритган, бидъат фирқа ва гуруҳларга қарши асарлар ёзган мутакаллимларга нисбатан фақиҳ тушунчасини қўллаш одатга айланди. Калом илмининг баҳс мавзулари деярли шариат фойдасига ҳал қилинди деб хулоса қилиш хато бўлмайди.

Ислом машной фалсафаси ҳам XII асрда борлиқ ҳақидаги таълимот сифатида ривожланишдан тўхтади. Бироқ бу дегани фалсафа йўқолди дегани эмас эди. У Эронда Суҳравардийнинг ишроқ фалсафаси замирида яшаб қолди. Ўрта Осиёда ҳам XVIII асргача ёзилган фалсафий асарлар учрайди. Бироқ улар салафларнинг асарларига шарҳлар тарзида ёзилган асарлар бўлиб, фалсафа фанига янгилик қўша олмадилар.

⁴⁴ Фитрат. Нажот йўли. (Раҳбари нажот). Тарж. Ш.Воҳидов. – Тошкент: 2001. 49-бет.

Ислом оламида калом ва «ал-фалсафа» дан ташқари илоҳиёт масалалари билан шуғулланиб келаётган яна бир оқим тасаввуф эди. Тасаввуф калом билан бир даврда пайдо бўлганди.

VII–VIII асрларда умавийлар ҳукмронлигининг охириги даврлари, кўпроқ, аббосийлар сулоласи даврида диний доиралар ўртасида ақидавий ва фикҳий масалалар юзасидан кўтарилган мунозара-баҳслар, ижтимоий-сиёсий зиддиятлар ислом оламини турли фирқаларга бўлиб юборди. Уламолар орасида салтанат манфаатлари учун хизмат қилиш, дунё ҳою ҳавасларига берилиш кучайди. Дунёвий ҳаётга муносабат масаласида уламоларнинг тутган йўлини қораловчи ва уларни пайғамбар йўлидан адашганликда айбловчи уламолар тоифаси пайдо бўлди.⁴⁵ Улар фаол курашга интилмас, жамиятни тарк этиб хилватга кетиш, узлатга чекиниш орқали жамиятга бўлган нафратини ифодалади. Зоҳидлик давлатнинг дунёвийлашуви, жамиятнинг табақаланиши, дин пешволарининг дунёвий ҳою ҳавасларга берилиши, ислом уммати орасида тафриқанинг пайдо бўлиши, мазҳаблар ва турли оқимларнинг шаклланишига исён тарзида вужудга келди. Зоҳидлар жамиятдаги ўзгаришларга Расулulloҳ йўлидан оғиш деб қарадилар. Абдураҳмон Жомийнинг «Нафаҳот ал-унс» асарида келтирилишича, суфийларнинг илк уюшмаси Абу Ҳошим (в. 767) томонидан Рамла шаҳрида ташкил этилган бўлиб, бир насроний амир томонидан уларга такя – хонақоҳ қуриб берилган.

Бу давр суфийларига хос жиҳатлар икки хил зоҳидона ҳаёт тарзида кўринади. Биринчиси дунё азобларидан сақланиш ва жаннатдан умидворлик мақсадида

⁴⁵ Бу ҳақда: Shaykh Fadhlalla Haeri. The Elements of Sufism. UK, Longmead, Shaftesbury, Dorset, 1990, pp.11-14.

хилватга чекиниш, хонақоҳларда тинимсиз ибодат, риёзат ҳамда мужоҳада билан шуғулланиш орқали Аллоҳнинг розилигига эришиш бўлса, иккинчиси, Аллоҳ муҳаббати ва васлига сазовор бўлиш мақсадида ўзлигидан воз кечиб, девонавор дарбадарлик йўлини тутиш орқали жамият ва шариат қонун-қоидаларига эътиборсиз қараш кўринишида учрайди.

VIII асрнинг охирларига келиб Ироқдаги барча мистик гуруҳлар «суфийлар», уларнинг йўллари «тасаввуф» деб атала бошлади. Бунга суфийлар аталмиш зоҳидлар жамоасининг Бағдод маънавий ҳаётида етакчи кучга айлангани сабаб бўлган бўлиши мумкин.

Илк суфийлар, асосан, дин олимлари ва мулкдорлар табақаси вакиллари орасидан чиққан. Иброҳим Адҳам бунга далилдир. Суфийликнинг пойдеворини қурган машҳур зоҳидларнинг бир нечалари тарихий китобларда қайд этилгандир. Мисол сифатида VII –VIII асрларда яшаган Абу Ҳошим ас-Суфий (в. 767), Шақиқ Балхий (в. 770), Жаъфар Содиқ (в. 767), Суфён Саврий (в. 777), Абдуллоҳ ибн Муборак (в. 797), Фузайл ибн Аёз (в. 802) каби дин олимлари номларини келтириш мумкин.

Суфийлар Илоҳий борлиқни ҳис, илҳом, қалб билан билиш ғоясини биринчи ўринга қўйдилар. Уларнинг баъзилари диний ҳужжатларга суяниб, қайсидир маънода мутакаллимларга яқинлашдилар. Шариат билан зоҳирни поклаш (диний илмлар, ҳадис ва фикҳ олими бўлиш) суфийликнинг биринчи шarti деб эълон қилинди. Уларнинг етук намояндаси Ҳасан Басрий ҳисобланади. У Ҳазрат Алининг талабаси бўлиб, шариат илмларини чуқур эгаллаган олим эди. У ўткинчи дунё ҳаётидан юз ўгириш, фақатгина ёлғиз Аллоҳга йўналиб, унга таваккул қилиш, суяниш ва ҳар лаҳзада ундан қўрқмоқ лозимлигини тарғиб қилди. У қўрқувнинг эзгу амаллар қилингандаги катта аҳамияти борлигини уқтирди. Ҳасан Басрий инсонни ўз нафсини идора этиш ва ўз аъмол-фаолияти ҳақида тафаккур қилишга чақирди. Унингча, тафаккур – инсонга

яхши-ёмонни кўрсатувчи бир ойна бўлиб, ёмонликдан сақловчи воситадир. Шу даврда аёллар орасидан етишиб чиққан машҳур зоҳидлардан яна бири Робия Адавиядир (в. 752). У Ҳасан Басрий билан бир неча бор мулоқотда бўлган. Аммо унинг ғоявий дунёқараши Ҳасан Басрий-никидан фарқ қилади. Робия Аллоҳга муҳаббат ғоясини илгари сурди. Унингча, жаннат орзуси ва дўзах азобидан кўрқув нажот воситаси бўла олмайди. Инсон Аллоҳни шундай севиши керакки, унинг ишқи бу дунё ҳою ҳавасларини куйдириб юбориши керак. У Аллоҳни фақат Аллоҳ бўлгани учун севиш, ўз борлигини Аллоҳнинг борлиғида сингдириш ва Аллоҳ жамолига эришиш ғояларини илгари сурди. Агар у ҳам Ҳасан Басрий каби доимо маҳзун ҳаёт кечириб, тун-кун нола қилса-да, бу кўрқув эмас, ҳижрон нолалари эди. Робия Адавия тасаввуф тарихига «илоҳий ишқ» тушунчасини олиб кирган биринчи зоҳид ҳисобланади. Унинг тафаккур ҳақидаги фикрлари ҳам ўз даврида катта таъсир кучига эга бўлди. Унингча, тафаккур орқали инсон илоҳий сирга эриша олади. Ҳар қандай борлиқ Аллоҳда бирлашади. Коинот Аллоҳ сифатларининг тажаллийсидан иборат. Аллоҳга эришмоқнинг ягона йўли муҳаббатдир. Илк суфийлардан Саҳл ибн Абдуллоҳ Тустарий (в. 896 йил) тасаввуфда «нафс» мавзусини бош мавзуга айлангирди. Тустарий мактаби йўналиши «Мужоҳада йўли» дейилади. «Ким Аллоҳ йўлида риёзат чекмоқчи бўлса, биз уларни ҳидоятга элтамиз» шиори уларга тегишлидир. Улар Муҳаммад пайғамбаримизнинг «Биз кичик жиҳоддан катта жиҳодга ўтамиз» (Ражатуана мин ал-жиҳад ил-асғари ила л-жиҳади л-акбар) деган даъватларини асос қилиб, катта жиҳод – Нафс билан курашга чақирдилар. Саҳл ибн Абдуллоҳ мужоҳадани мушоҳадага олиб борувчи ягона йўл деб ҳисоблади. Бу шариат йўлидир. Бироқ нафс Худо томонидан яратилган. Нафс – инсон табиатидир. Саҳл ибн Абдуллоҳ Тустарий нафсни ўлдириш тарафдори эмас, балки уни тарбиялаш тарафдоридир. Расули акрам айт-

ган: «Ким нафсини таниса, Аллоҳни танийди» (Ман арафа нафсаҳу фақад арафа раббаҳу). Ёмондан яхши фазилатлар касб этишга ўтиш тустарийлар ғоясининг мағзидир. Шу жиҳатлари билан ушбу йўналиш тасаввуфга писбаташ шарият аҳли ғазабини камайишига кўмаклашган дастлабки мактаб ҳисобланади. Айрим суфийлар Аллоҳ маърифатига эришишни биринчи ўринга қўйдилар. Улар маърифат амалдан устун, Аллоҳни амаллар билан эмас, маърифат билан билиш муҳим, деган ғоялар билан чиқдилар. Ушбу мактаб Муҳосибия мактаби сифатида машҳур бўлди. Унинг асосчиси Абдуллоҳ Ҳорис Муҳосибий Басрий Ҳол (экстаз ҳолати)ни мақомдан фарқлаган. Ҳол амал мужоҳада билан муҳофазаланади. Мақом эса ҳаминша ҳолнинг даражасига қараб белгиланади. Ҳол Аллоҳнинг неъматидир. У яшин каби ёритувчи. Мақомнинг ибтидоси тавбадир. Унингча, ризо мақом эмас. Ризо Худодан бошқани кўнгилдан чиқариш демакдир (Мо сиваллоҳ). Сарри Сақатий Мақомот ва ҳол тизимини тартибга солди. Қуйидаги гап шу олимга тегишлидир: «Илм Аллоҳнинг сифати ва амал банданинг сифатидир. Бир соатлик тафаккур икки олам ибодатидан яхшидир (Тафаккури соатин хайрун мин ибадатис сақалайн)». Зуннун Мисрий (859) тасаввуф ҳақида илк асар ёзиб, тасаввуфнинг ҳол ва мақомларини таснифлаб берган олимдир. Унинг тафаккури Робия Адавия ғоялари таъсирида шаклланган. Унинг фикрича, Аллоҳни севиш мезони – Муҳаммад алайҳиссаломнинг суннатига астойдил амал қилиш орқали ахлоқни юксалтиришдир. Аллоҳ ва инсон ўртасида икки томонлама илоҳий муҳаббат ётади. Бу ишқ воситасида инсон Аллоҳ васлига эриша олади. Унга етишган инсон ўзининг илоҳий зотда фарқ бўлганини, содда қилиб айтганда, ўзининг илоҳийлашганини ҳис этади. У оддий мусулмонлар, мутакаллимлар, файласуфлар ва валийлар, яъни суфийларга хос бўлган билимлар даражаси ҳақида гапириб,

энг аълоси валийларга хос билим эканлигини ва айнан шуларгина Аллоҳни ҳақиқий маънода бина олиши мумкинлигини исботлашга ҳаракат қилади. Аммо унинг фикрлари мутакаллимлар томонидан кескин қораланди.

Ўша давр машҳур суфий мутафаккирларидан яна бири Боязид Бистомийдир (в. 874). У фикҳ олими эди. Робия Адавия ва унинг издошлари ғоялари таъсирида тасаввуфга қаттиқ берилиб, бу соҳада улкан муваффақиятларни қўлга киритди. Жумладан, у юнон фалсафасидаги «иниқ» ва «ваҳдат» тушунчаларини мистик платформада шарҳлаб, «сукр» (мастлик) концепциясини ишлаб чиқди.⁴⁶ Тасаввуфда «тавҳид дарахтини Боязид эккан» деган гап шундан қолган. Унингча, инсон руҳий камолот мақомларидан ўтиб борар экан, пировард натижада Аллоҳга эришади ва ўшанда унда маст бехудлик ҳолати рўй беради. Инсон ўзининг ўзлигини йўқотади ва Аллоҳ бағрига сингиб кетади. Инсон шу ҳолатда бўлганида унинг оғзидан шариат нуқтаи назаридан, тилга олишнинг ўзи гуноҳ бўлган сўзлар чиқиб кетини мумкин. Бу кечиримлидир. Зеро, у Ҳақиқатни англайди, Аллоҳ ва инсон вужудининг ягоналигини ҳис этади. У афсонавий оламга киради ва ўзининг Олам сабабига дахлдорлигини кўради. Бу ҳолатда исмлар, сифатларнинг тажаллийсини ўз атрофида кўриб, ўз зоти ва бошқаларнинг зотини кўриб, ўзида Худо зоти ва сифатларининг нусха-

⁴⁶ Боязид Бистомий ҳақида: Али Акбар Ҳусайний. Мажмуат ул-авлиё. Қўлёзма. ЎзФАШИ, инв. № 1333, V боб; Абу Наср Саррож. Китаб ал-Лума фи ал-тасаввуф. Р. Никольсон наспри. Лейден. 1914. 459-477-бетлар; Суламий. Табақот ас-суфия. Н.Шариба таҳрири остида. Қоҳира, 1953, 67-бет; Кушайрий. Рисола, Қоҳира, 1930, 80-99-бетлар; Хужвирий. Кашф ул-маҳжуб. Р. Никольсон таржимаси. Лондон, 1936 йил, 132-бет; Н. Ritter, Abu Yazid al-Bistami. UDMI. 1, pp.932-934.

сини кўради. Мастлик ҳолати рўй беради. Ҳақиқатни англагандан шундай маст бўладики, ўзининг моддий сезгиларидан ажралади (фано филлоҳ). Бу мақомда намоз фарз эмас, чунки айтилганки, маст пайтда намоз ўқилмасин (Ла тақраб уссалата ва антум сукара). Унинг мактаби тайфурия деб аталди. Жунайд Бағдодий мактаби эса сукур йўналишига қарама-қарши ўлароқ, саҳв, яъни ҳушёрлик концепциясини илгари сурди. Жунайд 909 йилда Наҳовандда туғилган бўлиб, Бағдодда яшаган. Тасаввуф илмини тоғаси Сирри Сақатий, устозлари Ҳорис Муҳосибий ва Муҳаммад Қас-соб номли машҳур суфийлардан ўрганди. У тасаввуф илмини тартибга солишга интилган, шариат ва тасаввуфий илмларни бир-бирига мувофиқлаштиришга ҳаракат қилган илк мутафаккирдир. Унинг асосий ғояси шундан иборатки, инсон руҳий ҳол-мақомлардан юксалиб, Аллоҳ васлига эришганда саҳв, яъни ҳушёрлик йўлини танлаши керак. Шунда Мансур Ҳаллож каби шариатга хилоф гаплар ва хатти-ҳаракатларни амалга оширмайди. Аксинча, унинг шу мақомда тўхташи кейинги суфийларнинг тўғри тарбияланишига хизмат қилади. Жунайд Бағдодий, масалан, ўз қарашларини саккиз турли қалб сифатлари устига қурди, яъни ризо, эркинлик, сабр, сукут, тажарруд (оламдан ажралиш), жун-суф либос кийиш, дарвешлик ва фақирлик. Бу сифатлар пайғамбарлар ҳаётига хос бўлиб, Иброҳим, Исҳоқ, Яъқуб, Закариё, Яҳё, Мусо, Исо ва Муҳаммад Расулуллоҳга хос сифатлардир. Солик, яъни суфийлик йўлига кирган киши пайғамбарлардан бирининг йўлини танлаши мумкин ва ўз мақомини қўлга кири-тиши мумкин. Унинг мақоми то Аллоҳ унда ўзини на-моён этмагунча давом этаверади. Масалан, Ҳазрат Усмоннинг мақоми камтарлик-тортинчоқлик, Ҳазрат Алиники қалб озодлиги, Имом Ҳасанники сабр ва Имом Ҳусайнники ҳақиқатда қоим туриш мақомлари

эканлиги айтилади. Суфийлар наздида энг буюк мақом Муҳаммад Расулulloҳникидир⁴⁷.

Бу мактабга хос бўлган асосий хусусият **муроқаб**а усулининг устуворлигидадир. Жунайд Бағдодий оддий ҳаёт кечирш, фақирлик, сиёсатга пассив муносабатда бўлиш, барча қийинчиликларга сабр ва сукут билан жавоб қайтариш орқали нафси енгилни тарғиб этди.⁴⁸

Жунайд Бағдодийнинг фикр-қарашлари кўплаб суфийлар учун дастуруламалга айланган. Имом Қушайрий ва Имом Ғаззолий каби буюк мутафаккирларнинг дунёқарашларига катта таъсир кўрсатган.

Суфийлар ичида зоҳидликни қоралаганлар ҳам бўлган. Шулардан бири Абу Ҳасан ибн Муҳаммад Нурийдир. У Бағдодда туғилиб, Марв ва Ҳирот оралиғидаги Боғсу мантақасида IX аср охирида яшаган. У Зуннун Мисрийнинг шогирди бўлиб, зоҳидликни қоралаган ва «ёлғизлик-шайтонга яқинлашишдир» деган. У инсонларнинг ичидаги фикрини ўқий олгани учун ва яна айтишларича, кулганида қоронғу уй ёришиб кетгани учун «Нурий» ва ҳақиқатни гапиргани учун «Жосус ул-қулуб» – қалбларни ўғирловчи деган номга сазовор бўлган. У савоатпешаликни тарғиб этди. Унинг ақидаси бўйича, бу дунё қурбонлик қилиш учун яратилган, яъни инсон ўзининг энг севимли нарсасини Аллоҳ йўлида сарф қилмас экан, бахт-саодатга эриша олмайди. У Жунайд Бағдодий билан бирга бозорларда юриб қўлидаги бор нарсаларни халққа улашиб юрар эканлар. Унинг мактаби «нурия» деб аталди.

⁴⁷ Жунайд Бағдодий ҳақида: Али Акбар Хусайний. Мажмуат ул-авлиё. Қўлёзма, ЎзФАШИ, инв. № 1333, VI боб; Сулабий. Табақот. 155-163; Қушайрий. Рисола. 18, 551, 552, 584-бетлар; Жомий. Нафаҳот ал-унс, 87, 89-бетлар; Н. Ritter, Gunaid. IA, III, pp.241-242; Ali Hasan Abdel-Kader, The Life, Personality and Writings of al- Junaid, London, 1962.

⁴⁸ Хужвирий. Кашф ул-маҳжуб, 14-боб, 176-266-бетлар.

Суфийлар илк зоҳидлардан фарқли ўлароқ, энди муҳим мистик билимларни тарғиб этишга, руҳий покланиш, руҳан камолотга эришув йўлларини далиллашга ўта бошладилар. Зуннун Мисрий «суфийлар – сўз ва амали бир бўлган ва дунёдан алоқасини узганлардир», дейди. Жунайд Бағдодий тасаввуфга таъриф бериб, «обид тасаввуфда илоҳий сифатларни касб этади ва инсонийлик сифатларини йўқотади» деди.

Доимий риёзатлар ва турли руҳий машқлар ҳамда ўз «Мен»ини йўқотишга қаратилган ҳаракатлар натижа-сида суфийлар ўзларида ғайритабiiй ўзгаришларни сездилар. Ақл ва мантиқ тушунтиришга ожиз олам сир-синоатларидан воқиф бўлдилар. Бу даврларда уларнинг мистик ҳоллари тарғиб қилинмас, улар ўзларида сезган кушuftотларни яширишга ҳаракат қилганлар. Айтиш мумкинки, шу даврларда бу соҳада йиғилган тажриба, тасаввуфдаги руҳий ҳолатлар, тажрибадан ўтган ҳол мақомларидаги илоҳий мукошафалар борасида муайян назарий хулосалар қилиш вақти келган. Абу Қосим ал-Қушайрийнинг «Рисола фил илм ал-тасаввуф» асарида тасаввуф илми дастлаб рамзлар ва ишоралар орқали таълим берилгани, суфийлар бир-бирлари билан суҳбатларда бир оғиз сўз ишлатмай ботин тилида гаплашишгани, Зуннун Мисрий биринчи бўлиб бу илмни қоғозга туширгани, Жунайд Бағдодий уни такомиллаштиргани, Абу Бакр Шиблий эса бу ҳақда масжид минбаридан биринчи бўлиб халққа эълон қилгани қайд этилган.

Шу тариқа, кейинчалик юқорида мазкур бўлган мактабларнинг ғоялари негизида суфийликнинг шахс камолотига дахлдор тўрт тамал асоси яратилди. Булар:

– Шариат билан зоҳирни покланиш (диний илмлар, ҳадис ва фикҳ).

– Тариқат билан ботинни покланиш (Нафс тарбияси).

– Муҳаббат орқали Аллоҳга яқинлик ҳосил қилиш (эзгу амаллар, зикр орқали Аллоҳ муҳаббатини қозонмоқ).

– Маърифат билан Аллоҳга эришмоқ (Илм ўрганиш, пир суҳбатлари воситасида ўз маърифатини ошириш, Аллоҳни таниш).

Суфийлик ҳаракатининг дастлабки босқичларида улар уламоларнинг муътазила ва файласуфлар каби маънавий фикр тарафдорлари билан олишувларидан четда туриш ва уларга берилмаётган эътибордан фойдаланиб, ўз маслақларини диний асосга қўйиш йўлларини излай бошладилар. Бунинг йўлларидан бири суфийлик моҳияти ва тарихини Пайғамбаримиз ҳаёти, исломнинг илк даври билан боғлаш эди. Бу ниятда ҳеч қандай нотўғрилиқ йўқ эди. Зеро, Ислом Пайғамбари бошидан кечирган суфиёна ҳолатлар ҳақидаги маълумотлар мавжуд бўлган. Чунончи, суфия манбаларида келтирилишича, У зот бир куни хотинлари Ойшага тикилиб: «Сен кимсан?» деб сўрабдилар. У ҳайрон бўлиб: «Мен Ойшаман» деб жавоб қайтарибди. Яна сўрабдилар: «Ойша ким?» «Сиддиқнинг қизиман». Яна сўрабдилар: «Сиддиқ ким?» Жавоб берибди: «Муҳаммаднинг қайнотаси». Яна сўрабдилар: «Муҳаммад ким?» Шунда Ойша ул зотнинг ғайритабиий ҳолатда эканликларини сезиб қолган экан. Бундай ғайритабиий ҳолатлар – жазба, экстаз дейилиб, бундай ҳолатга тушган суфийлар оғзидан чиқиб кетган гаплар айб саналмаган. Бироқ, Боязид Бистомийнинг «Субҳаний ма азама шаний» (Субҳонман, мен улуғман ёки Мансур Ҳалложнинг «Ана л-Ҳаққи» – (Мен Худоман) деган гаплари ошкор бўлиб, худодликка даъво сифатида шарият аҳли томонидан қаттиқ қораланган.

Шарият аҳли суфийларни ўз асосларига хавф соладиган бидъат таълимот деб ҳам ҳисоблашга тўла ҳақли эди. Фақиҳлар ва суфийларнинг ўзаро баҳслари уларни ўша даврларда авж олган калом баҳсларининг фаол иштирокчиларига айлантириб қўйди. Суфийлар ботинийлар жумласига киритилиб, бидъат фирқа деб эълон қилинди. Имом Раббонийнинг ёзишича, Тақийиддин Мақризий «ал-Хутат валосор» асарида табаъ тобеинлардан кей-

инги даврларда бидъат аҳли пайдо бўлиб, уларнинг ичидаги суннат аҳли «мутасаввифа» номи билан алоҳида ўрин тутганлигини қайд этган» (Мактубот, 1-жилд, 5-бет). Фақиҳлар баъзи суфийларни қаттиқ қораладилар, баъзиларини динсиз, кофирликда айбладилар. Суфийлар таъқиб остига олинди. Айниқса, машҳур фақиҳлардан Аҳмад ибн Ҳанбал, муътазилийларга бўлгани каби суфийларга нисбатан ҳам муросасиз қарши мавқени эгаллади. У Ҳорис Муҳосибийнинг суфиёна ғояларини қоралаб, бидъат деб эълон қилди. Бу даврларда ислом метафизикасининг тобора ривожлана бошлаши ислом асосларини тушунишда гурли илмий мактаблар ўртасида кескин қарама-қаршиликлар келтириб чиқарди. Шариатнинг муҳим қуролига айланган калом илми дин асослари таҳлилига дахлдор бўлган барча илмларга қарши муросасиз курашда пешқадам бўлди. Янги шаклланиб бораётган тасаввуф мактабларининг ғоялари ҳам шариат аҳлининг ғашига тегар эди. Аммо мутакаллимларнинг муътазила билан олиб бораётган ҳаёт-мамот жанги уларнинг диққатини тасаввуфдан биров чалғитганга ўхшайди. Бундан фойдаланган суфий олимлар метафизикага оид четдан келган илмларини исломлаштириш, уларни ўз ақидавий асосларига мувофиқлаштириш йўлида жиддий тадқиқотлар олиб боришга муваффақ бўлдилар. Айнан мутакаллимларнинг ботил фирқалар билан кураши авжга чиққан X–XI асрларда тасаввуф назариясига оид муҳим асарлар яратилди. Жумладан, Абу Бакр Колободийнинг (в. 995) «Таарруф ли мазҳаби аҳлит-тасаввуф», Абу Наср Саррожнинг (в. 988) «Лумъа фит-тасаввуф», Абул Карим Қушайрийнинг (в. 1072) «Рисолаи Қушайрия», Абул Ҳасан Ҳужвирийнинг (в. 1077) «Кашф ул-маҳжуб ли арбобил қулуб» асарлари тасаввуф илмининг фундаментал асосларини яратиб берди. Ҳаззолийнинг тизимли назарий хулосалари тарқоқ ҳолда стихияли ривожланиб келаётган тасаввуф ғояларининг бир махражга келиш босқичига яқин ясади. Бу даврда

тасаввуф ҳаракати анча кучайиб, мактаблар ўз асосчиларининг номлари билан машҳурлик топган эди. Хужвирий даврида (XII аср) йирик ва машҳур мактабларнинг 10 тасини санаб ўтган.

Тасаввуфнинг Бағдоддан Хуросонга кириб келиши ҳам ўз тарихига эга. Унинг илм сифатида мавжудлиги Пайғамбар ва саҳобалар ҳол мақомлари билан қувватланиши, силсилаларда суфийларнинг биринчи авлоди сифатида Муҳаммад (с.а.в.), Абу Бакр, Ҳазрат Али ибн Абу Толиб, Салмон Форисий, Имом Ҳусайн ва бошқаларнинг зикр этилиши суфийлик ҳаракатига шаръий ҳуқуқ берди. Суфийларнинг қарашлари IX асрнинг охирларида Ироқ, Миср, Хуросон, Мовароуннаҳр ва ислом оламининг бошқа диёрларига ҳам тарқалиб кетди. Калом мактаблари сингари Бағдод, Басра, Куфада шаклланган тасаввуф мактаблари ислом дунёсининг барча марказий шаҳарларида ўз шаҳобчаларини ташкил этишга киришдилар. Ана шундай мақсадлар билан Хуросонга тарғибот учун келган ва бу ердаги мистик мактаблар билан алоқа ўрнатган илк суфий Абу Бакр Воситийдир. У асли бағдодлик бўлиб, Жунайд ҳалқасига мансуб эди.⁴⁹ Бу даврларда Хуросон ва Мовароуннаҳрдаги мистик жамоалар суфийлар деб аталмаган. Тарихда зоҳидлик ҳаракати сифатида қайд этилган Муҳаммад бин Карром (в. 869) бошчилигидаги «асҳоби зуҳд ва тааббуд», яъни «зуҳд ва ибодат аҳли ҳаракати» ҳам, арабча истилоҳда «футувват» аҳли сифатида машҳурлик топган жавонмардлик ташкилоти ҳам Хуросон маънавий ҳаётида муҳим ўрин тутарди. Нишонур ва Балх мистик мактаблари маломатийлик марказлари сифатида алоҳида мақомга эга эдилар. Улар футувва ғояларига ўз камолотлари йўлидаги бир даража сифатида қарардилар. Хужвирий «Кашф ул-маҳ-

⁴⁹ S. Svirī, «Hakim Tirmidhi and Malamati Movement in Early Sufism». In: Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi/ Ed. by L. Lewison. London, 1993. p. 594.

жуб» да кўрсатганидек, дастлабки асрларда солиқлар ва пир-муршидлар турли номларда, жумладан, аҳли маърифат, аҳли ҳақиқат, орифлар, солиқлар, зоҳидлар, фақирлар деб аталган.⁵⁰ Абу Абдурахмон ал-Суламийнинг (в. 412/1021) «Рисола ал-маломатиййа» асари маломатийлик ҳақида махсус яратилган илк манбадир.

Унинг муқаддимасида «суфий» ва «маломатий»ларни ажратиб кўрсатишга мойиллик бор. Суфийлар ҳақида гапирганда, кўпроқ, «хос аҳли» атамасини ишлатса, маломатийларни «хоссат ул-хосса» яъни хосларнинг хоси деб улуғлайди. Суламийнинг «Рисола ал-маломатиййа» асари чет эл шарқшунослари томонидан инглиз ва француз тилларига таржима қилинган.⁵¹ Ушбу рисола юзасидан муайян илмий кузатувлар олиб борилган.⁵²

Суламий Ҳамдун ал-Қассор (в. 271/884) ҳақида алоҳида тўхталиб, уни Нишопур маломатийлик тариқатининг пешвоси деб таништиради.

Ҳамдун ал-Қассор ҳалқаси Нишопурдаги ягона маломатийлар гуруҳи бўлмаган кўринади. Чунки манбаларда шу даврда Абу Ҳафс ва Абу Усмонлар етакчилик қилган маломатийлар ҳақида ҳам маълумотлар берилган.⁵³ X асрда Ироқ суфий мистик мактаблари довуғи бутун ислом оламига ёйилган бўлса-да, маслакда деярли бир хил ғояларга асосланган бошқа минтақалардаги мистик гуруҳлар ўзларини суфий деб атамаганлар. Масалан, гарчи чуқур мистик мазмунда бўлса-да, Ҳаким Термизий асарларида суфий атамаси ишлатилмаган. Абу Абдуллоҳ Муҳаммад ибн Абдуллоҳ ал-Ҳаким ал-Найсабу-

⁵⁰ Ҳужвирий. Кашф ул-маҳжуб, 14-боб, 176-266-бетлар.

⁵¹ The Malamatiyya Epistle Roger Deladriere: Sulami: la lucidite Implacable (Epitre des hommes u blame). Paris: Arlea, 1991.

⁵² R.Hartman «Al-Sulami's Risalat al-Malamatiyya». In: Der Islam, Vol. 8 (1917-18).

⁵³ Sara Svirri, pp. 596-597.

рий ал-Байий (в. 409/1014) томонидан ёзилган «Тарихи Нишопур» асарида IX–X асрларда Нишопурда яшаган олимлар, уламолар, машҳур кишиларнинг таржимаи ҳоллари берилган. Бу китобда 50 га яқин мистик ҳақида маълумот бор. Уларнинг бирортаси ҳам суфий ёки маломатий деб аталмаган. Улар купроқ зуҳҳод, уббод ёки музаккирин (зикр қилувчилар) деб аталган. Суфий атаси фақат Абу Бакр ал-Воситий (в. 320/932) га нисбатан ишлатилган. Сулабий Ҳаким Нишопурийдан кейинроқ ўзининг «Табақот»ида Нишопурда тасаввуф X асрда яшаган Абу Усмон ал-Ҳирийдан тарқалди, дейди («минҳу инташара тариқат ал-тасаввуф би Найсабур». Табақот, 170-бет). Сулабий нишопурлик бўлиб, тапиқли хонадон вакили эди. У Абу Амр Исмоил ибн Нужайиднинг шогирди бўлган. Абу Амр Исмоил Сулабийнинг она томонидан бобоси бўлиб, IX аср охирларида Нишопур маломатийлик ҳаракатининг пешволаридан бўлган Абу Усмон ал-Ҳирийнинг машҳур халифаларидан эди. Шарқшунос Bulliet «Аҳволи Нишопур» асарида суяниб, Нишопур шайхларини суфий деб аташ сал кейинроқ, аниқроғи X асрдан бошлаб одатга айланганлигини таъкидлайди.⁵⁴ Демак, Сулабий бобосининг пири муршиди бўлган буюк маломатий орқали Бағдод ва Хуросон мистик мактаблари ўртасига умумий чизиқ тортмоқчи бўлган бўлиши мумкин.

Ироқ суфийлари ҳам уларни ўзларидан фарқлаганлар. Колободий ва Саррож хуросонлик бўлсалар-да, ўз асарларида асосан, X аср Бағдод мактаби вакиллари ҳақида маълумот берадилар. Саррож тилга олган асосий шайхлардан бири Жаъфар Хулдийдир (в. 348/959). У IX аср буюк мистикларидан Жунайд Бағдодий ғояларининг тарғиботчиси бўлган. Саррож Хуросон машойихлари ҳақида

⁵⁴ R.W.Bulliet. The Patricians of Nishapur. Cambridge: Harvard University Press, 1972, p. 41.

жуда қисқа тўхталади. Ҳамдун ал-Қассор ёки Ҳаким Термизийлар ҳақида умуман маълумот бермайди. Бу тасодиф бўлмай, ўша даврларда Бағдод ва Хуросон тариқатлари ўртасида бирлик бўлмаганини кўрсатади. Буни Суламий «Табақот»ида келтирилган Жаъфар Хулдийнинг Ҳаким Термизийга берган баҳосидан ҳам билиш мумкин: Жаъфар Хулдий «Мен тасаввуф ҳақида бир юз ўттиз рисола ўқиганман», – деганида мен сўрадим: «Ҳаким Термизийнинг бирор асарини ўқиганмисиз?». У жавоб берди: Мен уни суфий деб ҳисобламайман».⁵⁵

Бир қарашда Хулдий Ҳаким Термизийни обрўсизлан-тиргандек. Агар чуқурроқ мулоҳаза қилинса, бу даврларда суфий, тасаввуф истилоҳлари асосан, Бағдод мактаблари билан боғлиқ ҳолда тилга олиниши анъана бўлгани ҳисобга олинса, масала равшанлашади. Шарқшунос Сара Свирийнинг таъкидича, Суламий ислом мистикасининг шаклланиш йилларида тасаввуфга писбатан яхлит ҳаракат сифатида тасаввур уйғотишга уринган, Нишопурда пайдо бўлган илк маломатийлик ҳаракати-га ижобий қараган, Бағдод ва Хуросон машойихларини бир китобда жамлаган илк муаллифдир.⁵⁶

Ўша даврларда Нишопур ғарбда Бағдодга, жануби-ғарбда Шероз ва Форс кўрфази, шарқда Марказий Осиё ва Хитойга бориладиган савдо йўли чорраҳасида жойлашганлиги учун Хуросоннинг Марв, Ҳирот ва Балх каби марказий шаҳарларидан ҳисобланар эди. Тоҳирийлар сулоласи (820–873) ҳукмронлиги даврида пойтахтга айланди.

945 йилда Бағдод Бувайҳийлар қўлига ўтиб, сунний жамоалар тақиқ остига олина бошлагач, Нишопур амалда сунний ислом оламининг бош шаҳрига айланди. Сунний олимлар, ҳунармандлар, тожирлар Нишопурга оқиб

⁵⁵ Суламий. Табақот, 434-бет.

⁵⁶ Sara Sviri, p.595.

кела бошлади. Ислом оламидаги турли илмий, фикҳий-мазҳабий, фалсафий ва суфий мактабларнинг тортинув майдонлари Нишопурга кўчди.

Тортинувлар, асосан, ҳанафийлар ва шофейлар ўртасида кечган. Ҳанбалийлар ва моликийлар Нишопурда кам бўлгани учун уларнинг аралашуви аҳамиятли бўлмаган. Шунингдек, шиа гуруҳлари ва карромийлар ўртасида ҳам кескин зиддият мавжуд бўлган. Олима Сара Свири ўзининг Ҳаким Термизий фаолиятига бағишланган тадқиқотида бу ҳақда тўхталиб ўтади. Сара Свири ҳанафийлар ва шофейлар ўртасидаги кураш сабабини муътазила фаолияти билан боғлайди. Унингча, ҳанафийлар муътазила гуруҳига мансуб эдилар, шофейларнинг асосий кўичилигини эса «аҳли сунна вал ҳадис» бўлган ашъарийлар ташкил қилар эдилар.⁵⁷ Бу фикрга қўшилиб бўлмайди. Чунки X асрга келиб муътазилага қарши курашда барча мазҳаблар бирлашиб улгурган эди. Иккинчидан, муътазила гуруҳларини фақат ҳанафийлик мазҳаби билан боғлаш ҳам тўғри эмас. X асрда муътазиланинг мавқеи тушиб кетган, уларнинг ашаддий тарафдорлари бу даврларда анча кенг қулоч ёйган «ал-фалсафа» аҳли таркибига синган эди. Уларни бирор мазҳабга бўйсунтириш жиҳатидан ажратиш кўрсатиш мушкул.

Маломатийлик ҳаракатининг кучайишига ана шу диний-мазҳабий олишувларнинг авж олиши сабаб бўлди. Уламоларнинг олимликни даъво қилиб, керак-нокерак назарияларни ўртага ташлаши, шайх ва зоҳидларнинг сохта обрў орттириш йўлида риёга зўр бериши, уларнинг ҳокимият ва мафкуравий стакчиликни қўлга олиш учун эътиқодни воситага айлантирганликлари айрим соғлом тақволи уламоларнинг ички норозилигини уйғотди. Улар жамиятда тобора устуворлашиб бораётган бу ижтимоий

⁵⁷ Sara Sviri., p. 586.

иллатга чап бериш, риёкорликдан сақланиш учун ўзларини маломатга қолдириш, қасддан бадном бўлиш орқали нажот топишга ошиқдилар.

Абу Наср Музаҳҳар ибн Тоҳир ал-Мақдисий (в.380/990) «Китоб ал-Бадаъ ва-л-тарих» асарида суфийларга таъриф берар экан, уларнинг баъзилари ибодат қонунқоидаларига риоя қилмайдилар, айримлари ибодат (номуносиб амал) га асосланадилар, таъна-дашномларга парво қилмайдилар деб, таъкидлаганда, шубҳасиз, маломатийларни назарда тутган бўлиши керак. Шу билан бирга, ўша даврларда ёзилган барча асарларда маломатийларга салбий ёндашув билан баҳо берилганини эсдан чиқармаслигимиз лозим. Сулабийнинг тазкира ва рисоласи ҳам шу даврда ёзилган. Бироқ, Сулабий истисно. У ўзининг «Суфийлар табақаси» муқаддимасида бу тазкира мусулмон мистиклари орасида кенг тарқалган атама «ҳол арбоблари» (Арбоби аҳвол) ҳақидалигини таъкидлаб, уларга табаъ тобаъиндап бошлаб ўзининг замондошлари ичида валий даражасига кўтарилган машоъихларни киритади.

«Табақоти суфия» асари, дарҳақиқат, илк тасаввуф тарихи, унинг таълимоти ҳақида муайян билим берувчи бош манбалардан биридир. У кейинги даврлар тасаввуф тарихини ёритиш услублари ва шаклларига асос бўлиб хизмат қилди.

Тасаввуф тарихида бурилиш ясаган яна бир манба Шайх Колободийнинг «Таарруф ли мазҳаби аҳл ат-тасаввуф» асаридир. Абдурахмон Жомий ўзининг «Нафаҳот ал-унс» асарида унга жуда катта баҳо берган ва тасаввуф илмининг (назарияси) яратилишидаги ўрнини алоҳида таъкидлаган.⁵⁸ Ушбу асарнинг муҳимлиги шундаки, унда тарқоқ ҳолда ривожлантириб келинаётган су-

⁵⁸ Жомий ёзади «Агар таарруф набуди, тасаввуф доништа на шуди». Нафаҳот ал-унс, кўлёзма. 15^а-варақ.

фиёна қарашлар шу даврларда жамиятнинг мафкуравий муҳитида стакчи ва йўналтирувчи куч бўлган каломнинг ижтимоий қарашлари билан уйғуллаштирилди. Бу билан Колободий бир томондан тасаввуфни калом ҳужумларидан сақлаб қолди ва иккинчи томондан, уни шарият илмларининг бири даражасига олиб чиқди.

«Табақот ас-суфия» асари ислом дунёсидаги турли мистик анъаналарни ва мактабларни суфийлик номи остида бирлаштирган бўлса, «Таарруф ли мазҳаби аҳл ат-тасаввуф» суфийлик ва шаръий калом предметларини умумийлаштирди ҳамда тариқатларнинг шу ғоялар остида ривожланишига йўл очиб берди.

Тасаввуф ғояларининг шарият асосига қўйилиши, Расулulloҳ суннатига риоя қилиш, маърифатуллоҳ – Аллоҳни билишнинг шариятга зид келмайдиган даражасигача илҳом ва ҳиссиёт ҳамда ақлий тафаккурга эрк бериш ҳақидаги асарларнинг пайдо бўлиши («Таарруф ли мазҳаби аҳл ат-тасаввуф», «Рисолаи Қушайрия», «Кашф ул-маҳжуб ли арбоби-л-қулуб», «ал-Лумъа фит-тасаввуф») суфийларни тақводорлар тоифасининг яловбардорларига айлаштирди. Энди бу тоифа энг ҳурматли табақага айланди. Шарият аҳли тасаввуфий тарбиянинг имкониятларини тан олди. Буни кейинчалик Ибн Халдунийнинг «Муқаддима» асарида ҳам кўриш мумкин. У тасаввуфни шаръий илмлар ҳисобига қўшишга интилади. Чунончи, Ибн Халдун ёзади: «Бу илм ислом жамиятида пайдо бўлган шаръий илмлардандир. Унинг асли будир: тасаввуф аҳлининг йўли, саҳоба ва тобеиндап бўлган салафлар назарида Ҳақ ва ҳидоят йўли эди. Тасаввуф йўлининг асоси, дунёнинг зеб-зийнатию гўзалликларидан юз ўгирмоқ, ўткинчи дунё завқларидан кўнгилни айириб, Ҳаққа йўналмоқ ва тоат-ибодатга астойдил бел боғламоқдир. Ҳижрий II асрдан (милодий VIII аср) бошлаб мусулмонлар орасида дунё севгиси кучайиб кетгач, тоат-ибодатга берилганлар тоифаси суфий ва мугасаввиф ислари билан танилдилар... Улар чиройли либосларни тарк

этиб суф-жуи кийиб, дунёпарастларга зид иш қилганлар. Улар зуҳд, узлат, ибодат ва тоатга қаттиқ берилгач, ўзларига хос важд (жўшиш) ва бошқа ҳолларга эга бўлдилар. Бунинг сабаби ва ҳикмати эса бундай: инсонни бошқа жониворлардан ажратиб турувчи жиҳат – ақлу идрок эгаси эканлиги. Идрок икки хил: биринчиси, илму маърифатли идрок бўлиб яқийн, гумон, шубҳа ва ваҳимадан иборат. Иккинчиси эса, роҳат-фароғат, ғам-ташвиш, қабз, баст, ризо, ғазаб, шукр ва сабр каби ўзи билан қоим бўлган ҳолларни идрок этишдир. Булар инсоннинг мумаййиз (яхши-ёмонни ажрата оловчи) сифатлари бўлиб, бир-бирига таъсир қилади... Бу ҳол бир нави ибодат бўлиб, ундан пайдо бўлган завқ мурид учун бир мақом бўлади. Мурид шу тарзда бир мақомдан бошқа бир мақомга кўтарилиб, ниҳоят асл ғоя бўлган – тавҳид ва маърифат мартабасига эришади. Бу мақомларнинг асли эса имонга таянган ибодат ва ихлос бўлиб, уларга юксалган кишида ҳар мақомнинг самараси бўлган баъзи ҳоллар зуҳур этади ва натижада тавҳид, ирфон мартабасига юксалади. Агар натижада бирор камчилик рўй берса, демак олдинги мақом ва ҳолда нуқсонга йўл қўйилган бўлади. Шунинг учун мурид нафс ҳисоб-китобига муҳтож. Мурид буни ўз завқи даражасига қараб сезади ва аввалги ҳолларини ҳисоб-китоб қилади. Бу мақомга оз кишилар эриша оладилар».⁵⁹ Ҳинддаги жайнийлар, будда жамоаларида бўлгани каби халқнинг оммавий ҳомийлигига эришган суфийлар тариқатларда янги-янги ғояларни ўзлаштириш, психотехникани янада ривожлантириш орқали руҳий камолот мақомларида анча юксалдилар. Перипатетик фалсафа илмининг ривожига ғарб юнон фалсафаси асосий малба ролини ўйнаган бўлса, тасаввуфнинг кейинги ривожига ҳиндлардаги барча фалсафий-метафизик қарашлар, шунингдек, мурак-

⁵⁹ Усмон Турар. Тасаввуф тарихи. Н.Ҳасан таржимаси. –Тошкент: 1999 йил, 23-24-бетлар.

каб психотехник усуллар орқали инсон руҳини озод этиш йўллари кучли таъсир кўрсатди.

Шуни ҳам ҳисобга олиш керакки. XII асрдан бошлаб, ислом доирасида илоҳиётдан баҳс қилиб юрган барча йўналишлар ва фирқалар ўзларини тасаввуфга урдилар. Натижада, тасаввуф оламида бўлиниш юз берди. Боязид Бистомий мактаби давомчилари кучайиб, тасаввуфни жиддий фалсафийлаштириб юбордилар. Жунайд Бағдодий издошлари уларнинг ҳаракатларини қоралаб, шариатга мувофиқ иш кўришни ва Расулulloҳ суннати-дан узоқлашмасликка даъват қилдилар. Уларнинг ғоялари калом илми ғояларига уйғун ҳолда ривожланди.

Шу даврдан эътиборан, жамият мафкуравий майдонида икки жиддий кучнинг ўзаро кураши бошланди деса бўлади. Зиддият Тавҳид, яъни Аллоҳ феноменига бўлган турли қарашлардан туғилди. Тасаввуф икки йўналишда ривожлана бошлади. Бири фалсафага яқин, иккинчиси каломга яқин позицияда турди. Биринчиси «вужудийлар» (улар кейинчалик «Ваҳдат ул-вужуд» таълимоти тарафдорларига нисбатан қўллана бошлади) деб, иккинчиси «шуҳудийлар» (уларнинг ғояларини «Ваҳдат уш-шуҳуд» таълимоти номи билан аталади) йўналиши деб номланди. Тасаввуф илмининг икки мустақил шахобчага ажралиши кейинги давр Марказий Осиё, Эрон ва Ҳиндистоннинг мусулмон аҳолиси маънавий ҳаёти тараққиётига катта таъсир кўрсатди. Кейинги даврларда мутакаллимларнинг фаолиятини ҳакамлик вазифасига ўхшатиш мумкин. Мутакаллимлар ҳамisha тасаввуф тараққиётини мунтазам кузатиб турганликлари сезилади. Қачон тасаввуф оламида янги назария, янги йўналиш ва ғоялар пайдо бўлиб, унинг ислом асослари ва шариатга зарари тегадиган бўлса, шу онда мутакаллимлар ҳужумига учрар эди. Тасаввуфнинг каломга яқин турувчи намояндалари ҳам бу курашда уларга ёрдамлашар эди. Ушбу бўлиниш жараёни Ибн ал-Арабийнинг ғоялари кенг тарқала бошлаши билан ўзининг авж палласига кирди.

«ВАХДАТ УЛ-ВУЖУД» (ЯГОНА БОРЛИҚ) ТАЪЛИМОТИ

Вужуд муаммоси ислом фалсафасини илк шаклланиш давридан қийнаб келаётган метафизик муаммо эди. Эслаш жоизки, ислом фалсафасининг илк даврларида, хусусан, унинг вакиллари ал-Киндий, Форобий, Ибн Сино ва Ибн Рушд фаолиятида «Вужуд» муаммоси кўпроқ «Мавжудлик» феномени нуқтаи назаридан диққат марказига қўйилганди. Бунда «Вужуд» муаммоси, асосан, «мавжуд»ларнинг, яъни реал нарсалар ички қонуниятининг (тузилишининг) бир қисми сифатида қаралар эди. Биринчи марта «мавжуд»дан «вужуд»га ўтиш Ибн ал-Арабий (в. 1241) концепциясида мустақкамланди. Бунга, қайсидир маънода, Ибн Сино таълимоти қўл келган бўлиши мумкин. Ибн Сино вужуд муаммосига «мавжуд»ни ташкил қилувчи компонент сифатида қараган ва Вужудни «Моҳият»нинг сифати (акциденти) деб билган. Айти шу мулоҳаза «Ваҳдат ул-вужуд» концепциясининг яратилишига туртки берган бўлгандир балки. Ибн ал-Арабий асарларида бу ғоя ривожлантирилиб, таълимот даражасига кўтарилди. «Ваҳдат ал-вужуд» таълимоти вужуд воқелигини ҳис қилиш ҳақидаги метафизик қарашларнинг мантиқий қурилмаси (рсконструкцияси) дейиш мумкин.

Биз шу ерда «моҳият» ва «вужуд» каби метафизик тушунчалар ўртасидаги фарққа аниқлик киритиб олишимизга тўғри келади. Моҳият – бизнинг нарсаларга умумий қарашимизнинг фалсафий ифодасидир. Биз ҳар кунги ҳаётимизда атрофимизни ҳар томондан ўраб олган «нарсалар», яъни «мавжуд моҳиятлар» бўлган олам билан юзма-юз келамиз. Биз кузатаётган барча нарсалар «мавжуд бўлган» нарсалардир. Ҳеч қасрда вужуд ўзининг соф ҳолатида кўринмайди. У ҳамиша сон-саноксиз моҳиятларнинг замирида яширин. Шу нуқтаи назардан, мавжудлик моҳият демакдир. Моҳиятпарастлар (яъни

файласуфлар) «Вужуд» категориясига моҳиятларнинг сифатлари ёки мулкидан бошқа нарса деб қарамайдилар. «Ваҳдат ул-вужуд» таълимотида, аксипча, моҳият ва вужуд ўртасидаги тескари алоқадорликни кўрамыз. Вужуд бунда асосий. У ягона воқелиқдир (ҳақиқат), моҳиятлар унинг сифатларидир.

Вужудийлар файласуфлар Моҳият деб қабул қилган тушунчани фақат Аллоҳга нисбатан ишлатадилар. Сифатларнинг тажаллий қилишини Асмо, яъни исмилар дейдилар. Асмо бўлмаса, сифатлар ўзларини зоҳир қила олмайдилар. Асмо – кўзгудир. Асмо шунинг учун ҳам кўзгудирки, улар илоҳий борлиқнинг бутун сир-синоатини кўрсатади. Бу – илоҳий тажаллиёт назариясидир. Асмо кўзгу эканлигига яна бир сабаб бор. Аллоҳ оламни йўқлап (Адам) бор қилган. Илоҳий сифатлар адам – йўқлик сифатларига қарама-қарши равишда зуҳур этади. Йўқликда (адамда) эшитиш, нутқ, назар, амал инсон тушунган ва тасаввур қилган тарзда мавжуд эмас. Аммо у бор, яъни тажаллиётда намоён бўлади. Эшитиш, Гашириш, Кўриш, Қудрат ва Амал (Аллоҳнинг эзгу амаллари) тажаллиётда амалга ошади. Улар Аллоҳнинг зотида бор. Аллоҳ зоти мукамал бўлиб, абадий ва доимийлик сифатига эга. Адам – йўқликнинг сифатлари номукамал, вақтинча ва ўткинчидир. Аллоҳ ўз илмларини ишга солишига Ибтидоий ҳаракат ёки Ибтидоий доира дейилади. Ушбу босқични Ибн ал-Арабий Муҳаммад ҳақиқати – (ҳақиқати Муҳаммадия) деб номлади. Бу истилоҳ унғача ҳам айрим суфийлар томонидан тилга олинган. Христиан илоҳиётшунослиги тарихида ушбу жараён Христос (Масиҳ) босқичи номи билан машҳур.⁶⁰

Шуни эслатиш лозимки, моҳият ва вужуд тушунчалари инсон тажрибасининг содда даражасида бир-бирига қарама-қарши эмас. «Моҳиятпарастлик» юқорида айтил-

⁶⁰ Khan Sahib Khaja Khan, *Studies in tasawwuf*, Madras, 1923, p. 10.

ганидек, барча томонидан эътироф этилган табиатни жузъий билиш тажрибасининг мантиқий фалсафий ри-вожидир. Шу маънода «вужудпарастлик» онгимиздан ташқаридаги Вужудни ўрганиш, яъни унинг базасидаги метафизик тизимни англатади. Бунда Ҳақиқатни ҳис этишдан туғилган мистик, экстатик ҳолат назарда тути-либ, унда воқелик (Ҳақиқат) ўзини мувоқабба кенгликларидеги трансцендентал онгда намоён этади.

Муҳйиддин ибн ал-Арабий назариясига кўра, олам ягона Аллоҳ вужудида пайдо бўлган. Шунинг учун барча оддий моддий-номоддий нарсаларда У мужассам. Аллоҳ ва олам, яъни бошқача айтганда, Ваҳдат ва касрат олами яхлитдир. Бутун борлиқ Илоҳ моҳиятини акс эттирувчи кўзгулардан иборат. Ибн ал-Арабий фалсафасининг биринчи фундаментал асоси шуки, фақат бир Ягона Борлиқ бор, Ундан бошқа ҳеч нарса мавжуд эмас, яъни барча мавжудлар Ягона Борлиқдир ва Ягона Борлиқ бўлинмас ҳамда на бу ерда кўн ва на у ерда кам. Мавжудликда фақат Ягона Борлиқ бор, мутлақ бўлинмас ва бир жинслидир.

Борлиқ, аммо ўзини ошкор қилади (танийди), ўзини ошкор қилиши натижаси сифатида «зарурий Вужуд»ни англатади ва касрат Ягонадан (тарқалади) давом этади. Аммо шу жараёнда Вужуд бўлинмайди ҳам, ўзини суюлтирмайди ҳам. Бу гўё, Вужуд ўзининг бутун борлиғида тажаллий қилади, бир шаклда бу ерда, бошқа шаклда у ерда, барча ерда билинмай ва суюлмай намоён бўлади. Аллоҳ ўз-ўзини таниш жараёнида вужудда зарурий бўлган сифатлар ва алоқалари билан намоён бўлган Вужуддир. Вужуд ўз-ўзига нарсаларнинг «аъён»ини тақдим этганда у Аллоҳ илми деб аталувчи Илимдандир. «Аъён» гоъвий оламни ташкил этувчи Аллоҳ Илми объектидир. Худди шундай, Вужуд ташқи олам объектида кўрсатганида у халқдир (яратилган нарса), бунда Вужуд Холиқ дейилади.

Вужуднинг ўз-ўзини таниш жараёнида беш босқич белгиланган. Биринчиси, ўз-ўзини танишдаги энг устувор

Борлиқ (Вужуд) эканини билишидир. Ушбу босқич Аҳадият, Абсолют Борлиқ дейилади. Иккинчи босқич Ваҳдат дейилади, қачонки у зарурий Вужудни ажратади. Бу Вужуд келажакда оламда кўриниши лозим бўлган барча нарсаларнинг ғояларини ўзидан ўзига тақдим этганда рўй беради. Ушбу нарсаларнинг ғоявий прототиплари Аёни Собита деб аталади. Шунинг учун Борлиқ илмидаги абадий моҳиятдирлар.

Кейинги ўз-ўзини таниш босқичи Воҳидия босқичидир. Бунда Борлиқ ўзининг ғоявий прототипларини нусхалари орқали танийди. Аёни Собита Вужуд илмидан ташқарида ўзларича намоён бўла олмайдилар ва ҳаминша Субут (субстанция) мақомида қоладиларки, бу мақом мавжудликка нисбатан номавжудлик мақомидир, Ибн ал-Арабий уларни маъдум, яъни помавжудлик деб атайди.

Кейинги уч босқич Вужуднинг турли номларидир. Руҳлар шаклидаги Вужуд – тааййуни руҳи, тимсолий (символик) шакллардаги Вужуд – тааййуни мисолий ва охиригиси, жисмлардаги Вужуд – тааййуни жасадий деб аталади. Ушбу кўринишлар ҳад ва чегарага эга, ғоявий кўринишлар эса ўлчов ва андозасиздир. Мазкур беш босқичли ўз-ўзини таниш жараёни Вужуднинг беш кўриниши дейилади.

Ибн ал-Арабий бўйича, «борлиқнинг бирлиги (ваҳдат) нуқтаи назаридан қаралса, борлиқ яхлит бўлгани учун унинг оламдаги кўриниши (сояс) ҳам Аллоҳдир, чунки Аллоҳ – Ягонадир (ал-Воҳид), Яккадир (ал-Аҳад), оламнинг турфашакллиги (касрат) нуқтаи назаридан эса Аллоҳ – оламдир.⁰¹ Илоҳий Ибтидо – бутун борлиқнинг ўзидир, У абадий ва шу вақтнинг ўзида ҳаминша ҳаракатда, чексиз тажаллийдадир. Аллоҳ тажаллийси чексиз имконга эга, шунинг учун бу олам турфахиллиги ҳам чексиз. Шабистарий 1311 йилда «Гулзори асрор» деган дoston ёзиб, 18 та саволга жавоб берганда, шу масала-

⁰¹ Муҳйиддин ибн ал-Арабий. Фусус ал-ҳикам. Байрут. 1980, 103-бет. Бундан кейинги иқтибослар шу китобдан келтирилган.

ларни шеърӣ баён қилган. Абдурахмон Жомӣ ва Алишер Навоӣ асарларида ҳам бу ҳақида фикр юритилган.

Ибн ал-Арабий оламнинг илоҳий вужудга ўхшашлигини тан олмайдиганларни жиддий танқид қилади.

«Вужуд» шундай воқеликнинг ҳақиқатидирки, уни инсон ўз миясининг ғайритабӣий имкониятларини ишга солганда кузата олади. Исломда миянинг бундай имконияти бир қанча техник истилоҳлар билан белгиланади. Шулардан бири «кашф» дейилади. У «очмоқ» маъносини беради. Бу кечинманинг ички, ботиний тузилиши фано ва бақо истилоҳлари билан белгиланади. Фано – йўқ бўлган нарсани англатади. Худди буддавийликдаги нирванага ўхшайди. Бунда инсон «Мен»и тўлиқ йўқолади. Ведантадаги инсон руҳи «Атман»нинг «Брахма» билан қўшилиши фанога ўхшаш. Бақо – тирилмоқ, қолмоқни англатади. У руҳоний мақом бўлиб, бунда бир марта «йўқлик» ичида эриб кетган ва вужуд бирлигининг абсолют мавҳумиятида йўқолиб кетган нарсалар (солик) Адам – йўқликнинг кенгликларида қайта жонланади.

Касрат (кўплик, борлик) олами ўзининг беҳудуд турли шакллари билан яна инсон кўз ўнгида гавдалана ва ривожлана бошлайди. Аммо «бақо»да кўринган касрат олами билан фано босқичидан кузатиладиган касрат олами айнан эмас. Фанода солик олам ашёларининг қандай қилиб ғуборга айланиб, ўзининг моддийлигини йўқотиши ва вужуд бағрига сингиб кетишини кузатади. Бақода эса ўша нарсаларнинг ҳақиқий моҳияти аниқланади.

Ушбу концепциянинг моҳияти унинг «Фусус ал-ҳикам» (1230 йилда ёзилган)⁶² ва «Футуҳот ал-Маккия» асарларида очиқ берилгандир.

⁶² Фусус (фасе) «узукдаги қимматбаҳо кўз» маъносини англатади ва қимматбаҳо тош деганда Аллоҳ маърифатининг турли қирраларини ифодалаган пайғамбарлар назарда тутилади. Асар 27 бобдан иборат бўлиб. Одам Атодан Муҳаммад (с.а.в.) гача бўлган пайғамбарларга бағишланган.

Ибн ал-Арабий борлиқ ягоналиги концепциясининг монистик асосини икки планда кўриб чиқади. Уларни шартли равишда, «космик» ва «феноменал» деб аташ мумкин. «Борлиқ ягоналиги» уч даражада кўринади: Абсолют, Асмо ва моддий (феноменал) олам даражалари.

Биринчи даражадаги борлиқни Ибн ал-Арабий Вужуди мутлақ, Аллоҳ деб номлайди: «Мен таъкидлайманки, биринчиси ўзи билан ўзи мавжуддир. Мавжудлик борлиқдан ташқари бўлиши мумкин эмас. Аксинча, У вужуди мутлақ бўлиб, унинг ўзидан бошқа манба (мабда)си йўқ. Қисқаси, бу абсолют борлиқ чексиз ва мустақилдир. Алҳамдулиллоҳ, У Аллоҳдир, Тирикдир, Абадийдир ва Қудратлидир» (Фусус, 65-б.). У ягона мавжуд воқеликдир (Ҳақиқат). Оламнинг пайдо бўлиши – Аллоҳнинг «ўз моҳиятини кўриш учун» ўзини ошкор этишидир. Бунинг сабаби – «ёлғизлик ғами». Аллоҳ ўзини танитишни, исмларини билдиришни хоҳлаган ва оламини яратишдан мақсад шудир.⁶³ Ибн ал-Арабий бу фикрларида машҳур қудсий ҳадисга таянади: «Довуд пайғамбар Аллоҳдан бу оламини нега яратганини сўраганида, Аллоҳ: «Мен бир хазина эдим ва маълум бўлишни хоҳладим. Шунинг учун оламини яратдим», деб жавоб қилади. Ибн ал-Арабий ёзади: «Бироқ Аллоҳ тўлиқ тажаллий этмайди. У қоронғилик пардаси (жисмоний вужудлар) ва ёруғлик пардаси (нафис руҳлар) ортида яшириндир. Чунки олам дағал ва нафис материядан ясалган» (Фусус, 54-б.). Шундай мулоҳаза ҳиндуийларнинг ведаларида ҳам бор: Илоҳ «лила» – илоҳий ўйин пайти устига парда «майю» ёпиб олади.

Борлиқ ягоналигидаги иккинчи даража Асмо оламидир. Тажаллий (Аллоҳнинг кўриниши) 2 босқичда кечади: Биринчиси, унинг исмларида илоҳий борлиқ намоён бўлади, иккинчиси, ҳиссий оламнинг турли шаклларида.

⁶³ Қаранг: Corbin H. Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi. Princeton, 1969, p. 184.

Асмой ҳусна, яъни Эзгу исмлар бир томондан, ўз соҳиб билан айнан, бошқа томондан эса, ўзининг маълум аҳамияти билан ажралиб туради: ҳар бири Ягона вужуднинг (ваҳдатнинг) бир қиррасини очади ва моҳиятан ўз вазифаси билан бошқа Исмлардан ажралиб туради. Бу ҳолат исмларнинг чекланганлик хусусиятига эгаллиги ва уларнинг касрат (кўплик) гуруҳига тобе эканлигини англатади. Қуръони каримда 99 исм келтирилган бўлса-да, Ибн ал-Арабий фикрича, улар беҳисоб.

Моддий оламда Исмлар ўз ифодаси, кўринишини топган. Ўз павбатида, Асмой ҳуснада Ҳақиқат тажаллийси мавжуд. Асмой ҳусна яширин оламда (олами ғайб) Аллоҳнинг кўришишидир. Моддий олам – Илоҳий вужуднинг «шаҳодатлар олами (олам шуҳуд)да зоҳир бўлишидир. Ҳақиқий, вужуди мутлақ – Аллоҳдирки, унинг моҳияти(зоти)нинг зуҳури оламдир. Ваҳдат ул-вужуд бир вақтнинг ўзида ҳам вужуднинг моддий оламга нисбатан алоҳидалигини, ҳам у билан бирлигини билдиради.

Ибн ал-Арабий айтади: «Биз илоҳий бағрикенгликнинг илоҳий асмодаги кўринишининг мевасимиз» (Фусус, 153-б.). Асмой ҳусна нур янглиғдир ва унинг шарофати билан Аллоҳ сояси у яратган оламга тушади. Нурсиз соя бўлмаганидек, нур ҳам ўзини ёлқинлантирувчи манбасиз бўлмайди. Ваҳдат ул-вужуд бир вақтнинг ўзида ҳам вужуднинг моддий оламга нисбатан алоҳидалигини, ҳам у билан бирлигини билдиради. Асмо, шундай қилиб, Вужуди мутлақ (Абсолют) ва Вужуди муқайяд (феноменал, моддий олам) ўртасидаги муҳитдир. Демак, Асмо, яъни исмлар Абсолют ва моддий олам ўртасидаги занжир ҳалқаси бўлиб, Абсолютга нисбатан тобе, моддий оламга нисбатан ҳукмдор ҳолатидадир.

Ибн ал-Арабий Умум (кулл) ва қисм (жузь) маъноларини тушунтиришга ўтганда ўз фикрларини мураккаб сифиёна истилоҳлар билан ифодалайди. Унинг «асмой ҳусна»си фақат илоҳий сифатларни белгиловчи теологик категориялар эмас, балки фалсафий ғоялар (ал-умур ал-

куллия) ҳамдир. Умум ва қисм ўртасидаги алоқа ва уларнинг Аллоҳ билан нисбати қандайлигини тушунтирар экан, Ибн ал-Арабий «Умумий (универсал) ғоялар алоҳида мавжуд эмас, онгда аниқ ва равшан бордир», дейди (Фусус, 51-52-б.). Яна: «Нимаики фардий (алоҳида нарса) бўлса, у шу ғоялардан келиб чиқади, шундай бўлса ҳам улар ақл билан қатғиқ боғлиқдирлар ва ақл шиттирок этмайдиган алоҳида индивидуал тажаллиёт йўқ» (Фусус, 52-б.).

Учинчи даража моддий оламдир. Уни Муҳйиддин ибн ал-Арабий «Вужуди муқайяд» (Чекланган вужуд) деб номлайди. Қисқа қилиб тушунтирганда, Ҳақиқат (Вужуди мутлақ) – Аллоҳдирки, унинг моҳияти – зотининг зуҳури оламдир.

Ваҳдат ул-вужуд тизимида илоҳий вужуд шуҳуд (феноменал, моддий) олаמידан ҳамиша ўзининг бирламчи ҳолатига қайтишга ҳаракат қилади: «Барча воқелик бошдан-охир Ундан ва фақат Худодан таралади ва Унга қайтади» (Фусус, 49-б.). Ибн ал-Арабийнинг таълимотида инсон ёки олам Аллоҳ илмидан келиб чиқади ва дунё тажрибасини ўтаб, яна ўз воқелигига (айн) қайтади. Фақат биргина моҳият мавжуд. У ўзининг «кўнлиги»ни (касрат) ўз илмидан ташқарида жиллолтирди. Бу тажаллиётда зоҳир бўлган илм – Унинг Ўзидир.

Ибн ал-Арабий ғояларига ўхшаш қарашлар антик давр грек файласуфлари фалсафий мулоҳазаларида кўнлаб учрайди. Масалан, бундай ғоялар антик давр файласуфлари (э.ав. VI–V асрлар) Ксенофон Колофонский, Парменид, Гераклитларнинг фалсафий мулоҳазаларида ҳам учрайди. Ибн ал-Арабий бу ғояни концепция даражасига олиб чиқди.

Афлотун ўзининг архетишлар ҳақидаги таълимотида фақат бир дунёвий Руҳ мавжуд бўлиб, унинг бағрида инсоният руҳлари мавжудлиги ҳақида гапирган. Шунга биноан, Универсал (коинот) индивидуумдан олдин мавжуд бўлган. Қуръони каримнинг бир қанча оятларида

«Лавҳ ул-Маҳфуз», «Китоби мубин» борасида айтилган хабарлар (Аҳзоб сураси, 6-оят; Ёсин сураси, 12-оят) қайсидир маънода, архетиплар ҳақидаги таълимотда акс этган ғояларни эслатади.

Муҳйиддин ибн ал-Арабий фикрлари Плотин ғояларида акс этган. Унингча, «касрат (кўплик, турфахиллик) бевосита Ягонадан эмас, балки Ақлдан тарқалган. Ақл ўзи ибтидодан олган ғояни руҳга беради. Ақл уни ўзининг нури билан ёлқинлантиради. унга онг беради, бир сўз билан айтганда, унда ўз қиёфасини муҳрлайди. Аммо Ақл Биринчи вужуднинг пухсаси бўлса ҳам у касратга эга. Биринчи Вужуд Ягонадир, у ҳеч қандай қиёфа, шаклга эга эмас. Шунинг тан олмоқ зарурки, Биринчи ибтидо касратдан холидир. Акс ҳолда, у ўзидан юқори турадиган Воҳидга муҳтож бўлиб қолар эди».⁶⁴

Неоплатончиларнинг таълимоти Абу Наср Форобий томонида исломлаштирилди ва такомиллаштирилди. У Ҳақ таолонинг ички (ботиний) ва ташқи оламларга ёйилган аксининг даражалари ҳақида гапириб, бу аксининг онгдан ташқари (трансидент) ва моҳиятнинг абадий эканлигини тушунтирди. Шундай бўлса ҳам Муҳйиддин ибн ал-Арабий таълимоти юнон мутафаккирлари ғоялари таъсирида яратилган дейиш унча тўғри эмас. Чунки тасаввуфда билим илҳом воситасида қўлга киритилади. Суфийларнинг ҳар бири ўз ҳоли даражасида бу билимларни кашф қилади. Ибн ал-Арабий «Футуҳот ул-Маккия» асарини Маккадаги ҳаёти чоғида рўй берган руҳий ҳолатлар, файз ва илҳомлар туфайли, «Танзилоти мавсилия» асарини эса Мосулда яшаган пайтида ўзига келган илҳомлар сабабли ёзганлигини айтиб ўтган. У ёзади: «Аллоҳга ҳамдлар бўлсинки, илм борасида ҳазрати Расулуллоҳдан бошқасига тақлид қилмадим. Билимларимиз батамом нуқсондан холи сақланган бўлиб, нақл ва

⁶⁴ Плотин. Избранные тракты. –Минск-Москва: 2000, с. 222.

ривоятга суйанмайди. Билимимиз ваҳйи калом эмас, ваҳйи илҳомдир. Бизнинг ва бу йўлдагиларнинг билим манбаи ақлу тафаккур эмас, файзи илоҳийдир... «Футуҳот»нинг бирор қисмини иродага ва ақлимга асосланиб ёзганим йўқ. Ҳақ таоло илҳом орқали қай тарзда етказган бўлса, ўша тарзда ёздим...»

Шуни ҳам эътибордан соқит қилмаслик керакки, Ибн ал-Арабий ўз руҳий кечинмалари ва назариясини асослашда ўзига кенг доирада маълум бўлган юнон файласуфлари истилоҳлари ва фалсафий баён усулидан фойдалангани кўриниб туради. Муҳйиддин Ибн ал-Арабий бўйича, олам сабабий яратилмаган, балки, Аллоҳ илмида мавжуд бўлган. Унинг илми унинг зоти каби абадийдир. Бу, худди қоронғи музейда чироқ ёқилганда барча нарсалар бирдан ёришиб кетганига ўхшаш ҳол. Илм чироқ мисол ёритганда борлиқ, олам даражама-даража тараққий этди ва ниҳоят зуҳур этди. Илмнинг ушбу хоҳиши Моҳиятдаги нуқсон – етишмовчилик эмас. Бир томондан, бунда зуҳур этиш эмас, Унинг ўзини сингдириб бориши кузатилади ва иккинчи томондан, У ўзини ўзидан ажратади ва шунда унинг сифатлари зуҳур этади. Илоҳий вужуднинг зуҳур қилиш шакллариининг сонсаноксизлиги тажаллиётнинг доимий, узлуксиз жараёни натижасидир: Илоҳий тартиб (ал-амр) – тўхтовсиз ҳаракатдир, ботиндан зуҳурга (кўринишга) ўтишдир (Фусус, 203-б.).

Хулоса шуки, оламдаги турфахиллик яратилган ва Илоҳий вужудга нисбатан иккинчи даражалидир. Олимлар бу неоплатоник ғояни антик философия вакили Прокл (410–485) таъсирида Ибн ал-Арабий шундай шарҳлаган деган фикрни билдирганлар.⁶⁵ Прокл учлигида Ягона (Аҳад, Единое) дастлаб ўзида сокин бўлади, сўнг ўз че-

⁶⁵ Қаранг: М. Степанянц, Восточная философия. –Москва: 2001, с.36.

гарасидан чиқадди ва ниҳоят, яна ўзига қайтиб келади. Ваҳдат ул-вужуд тизимида ҳам моддий (феноменал) оламдаги ўз исм ва сифатига эга бўлмаган илоҳий вужуд ҳаминша ўзининг дастлабки ҳолатига қайтишга ҳаракат қилади: Барча воқелик бошдан охиригача Ундан ва фақат Худодан таралади ва Унга қайтади (Фусус, 49-б.).

Ягонага (Аҳад) қайтиш комил инсон тарафидан амалга оширилади. Комил инсон илоҳий ижодкорликнинг гултожи, унинг такомилдир. У узукдаги қимматбаҳо тош янглиф олам гавҳаридир. У гўё ёмбига уриладиган муҳр янглиф Аллоҳ хазиначисининг тамал тошидир. Шу маънода инсон Аллоҳ халифаси бўлиб, Унинг яратилмаларини худди хазинанинг муҳри каби асрайди (Фусус, 50-б.).

Аллоҳ биринчи ва комил инсон Одам Атога руҳ ато этгунга қалар олам ғубор босган кўзга шаклида эди. Ибн ал-Арабий Қуръони каримдаги Сод сурасининг «Эй Иблис, «қўлим» билан яратган нарсага сажда қилишдан сени нима ман этди?! Кибр қилдингми ёки сен (оламга нисбатан) олий (зот)лардан эдингми?!» дейилган 75-оятга суяниб, Одам Ато икки шаклга эга: зоҳиран моддий олам шакли ва ботинан «худо», яъни илоҳий асмо ва сифатлар йиғиндисидан иборат эканлиги ғоясини илгари сурди.

Инсон – энг олий хилқат. У илоҳий кўринишларнинг барча шаклларини ўзида синтезлаштирган. Унда «бор мавжудотнинг сифати бор» (Фусус, 50-б.), унда оламнинг бор воқелиги (ҳақойиқ) мужассамдир (Фусус, 55-б.). Бошқа барчаси Худо сифатларининг ҳисобсиз томонларининг бириши акс эттиради. Олам макрокосм (олами акбар) бўлса, инсон – микрокосмдир (олами сағир). Бошқача айтганда, вужуднинг бирлиги тамойили (Ваҳдат ул-вужуд) ашёлар олами ичида ҳам татбиқ этилади (Румий шундай дейди: «Сен кўринишда олами суғро бўлсанг ҳам. Моҳиятда олами кубросан»).

Олами суғро ва олами кубро ғоялари қадимий шарқ диний фалсафасида, шунингдек, антик файласуфлар

Анаксимен, Пифагор, Гераклит ва Эмпедоклдан тортиб стоиклар ва неоплатоникларгача бўлган антик файласуфларда учрайди. Орфей ва Гностикларнинг қарашларида ҳам бор. Даосизмда ҳам бор,⁶⁶ Ҳаззолийда ҳам⁶⁷ учрайди. Ҳаззолий «Инсон катта оламга ўхшатиб яратилган, у кичик пуххадир» дейди. Бироқ Ҳаззолий оламга мутакаллимларга хос назар билан қараган. Ибн ал-Арабий эса инсонни катта оламдан ажратмайди. Инсон ўзида ҳам илоҳий, ҳам жисмоний манбага эга бўлгани учун Худо ва олам ўртасидаги ҳалқа сифатида илоҳий ва моддий дунёнинг бирлигини таъминлайди.

Инсон – қалбига илоҳий моҳият сингдирилган мавжудот. Суфий символикасида қалб бир вақтнинг ўзида, ҳам илоҳий билимлар маҳзани, ҳам мистик билиш органи (аъзоси) ҳисобланади. Ушбу хулоса вужудийлар наздида ҳадиси қудсийда «На осмон ва на ер, балки қулимнинг қалбида мен борман» деб айтилгани билан тасдиқланади. Қалб худди кўзгу каби илоҳий нурни акс эттиради, унда Ҳақ қиёфасини кўриш учун уни яхшилаб тозалаш керак. Ҳақиқат йўлига кирган солиқнинг барча ҳаракати ана шу зангни кетказишга, яъни ахлоқан камолга эришишга қаратилган.

Инсон сезгилари «илоҳий соя» бўлган илоҳий тажаллиётни ҳис этиши мумкин. Аммо бу соя тушган жой, Ибн ал-Арабий бўйича, рангли ойнага ўхшайди. У илоҳий нурни турли рангда жилолантиради. Ойна шаффоф нурга ўз рангини беради» (Ҳусус. 103-б.).

Суфийлар Қуръони каримда айтилган: «Биз самоларга, ерга, тоғларга ... бердик, аммо улар рад этдилар ва фақат инсон уни кўтарди» (33:72) оятини инсоннинг илоҳиёт маҳзани (ҳазинаси) эканлигига тасдиқ келтиради-

⁶⁶ Горохова Г.Э. Универсализм раннего даосизма. Дао и даосизм в Китае. -М.: 1982. с.22

⁶⁷ Наумкин. Абу Хамид ал-Газали. -М.: 1980. с.302

лар. Инсоннинг жоҳиллиги шундаки, у ҳақиқатни ўз вужудидан излаб топиши кераклиги ҳақидаги ўз зиммасидаги бурч ва вазифани унутиб қўйди. Зотан Ҳақни билиш зоҳирий «мен»дан воз кечиш ва ҳақиқий «мен»ни ўрнатиш орқали қўлга киради.

Суфийни ҳақиқатга етказадиган йўлбошчи – Ишқдир. Бу ҳиссиёт тахайюлни уйғотади. Тахайюлсиз «ғаввос» уммон тубидан «ҳикмат дурлари»ни олиб чиқа олмайди. «Агар кимда фаол тахайюл бўлмас экан, у муаммоларнинг моҳиятини оча олмайди. У кўрдир» дейди Ибн Арабий.

Билим қалбда яширин (қалб – илм махзани) дейиш орқали. мистик аслида Имон ҳақиқатини назарда тутати. Инсон олам яратилишининг сир-синоати, ғайб олами сирларини ақлан идрок этишда қийналгач, билимсизликдан қутилиш ва руҳий барқарорликка эга бўлиш учун эътиқодга берилди. Эътиқод Вужуди мутлаққа чексиз муҳаббат туйғусини ўстиради.

Баъзи олимлар фикрича, ишқ концепцияси асли христианликдан бошланган бўлиб, дастлаб шу ғояларни ҳаворийлардан Павел ва Юҳанно мактуб-мурожаатларида кўриш мумкин, баъзилар Қадимги Аҳдда ҳам мавжуд» дейдилар.⁶⁸

Ҳақни севишга чақириқлар Веда матнларида ҳам учрайди. Қуръони Каримда ҳам Аллоҳга бўлган муҳаббат орқали ҳақиқатни билиш мумкинлигига ишора этилган қатор оятлар бор.

Шуни алоҳида таъкидлаш керакки, шариатда Аллоҳни севишдан кўра кўнроқ, ундан қўрқиш, унинг амрларига бўйсуниш, Худонинг қаҳр-ғазабига боис бўладиган амаллардан сақланиш тарғиб этилса, тасаввуф ирфонда Аллоҳни севиш ғояси энг марказий ўришда ту-

⁶⁸ Майоров Г.Г. «Формирование средневековой философии. –М.: 1979. с. 45.

ради. Шеърият ишқни атрофлича ҳассос куйлаш ва ифодалаш учун яхши имкониятга айланди.

Муҳйиддин ибн ал-Арабий «Фусус»да Аллоҳни аёлларда мушоҳада қилиш нега энг самарали ва такомилга етган усул эканлигини тушунтиришга ҳаракат қилади (Фусус, 217-б.). Ушбу мушоҳада объект ва субъектнинг турли қутбга мансублигидан келиб чиқади. «Аллоҳни бевосита мушоҳада қилишнинг имкони йўқ, чунки У ўз зоти билан бу дунёдан алоҳида» (Ўша ерда), инсон (яъни эркак) мушоҳада учун ўзига ўхшатиб яратилган аёлни объект қилиб олади. Ибн ал-Арабий «аёл эркакнинг қиёфадошидир... агар эркак Аллоҳни аёлда мушоҳада қилса, демак суэт диққат қилган бўлади» (Аллоҳ тажаллийси сифатида), агар у аёл унинг жисмидан (қовурғасидан) яратилганидан келиб чиқиб Аллоҳни ўзида мушоҳада қилса, демак фаол мушоҳада қилган бўлади (Аллоҳ ўз тажаллийсига қарагандек).

Суфий ишқининг чек-чегараси йўқ, чунки билим чашмаси туганмас маъбадир.

Суфий учун ҳақиқий билимни бошқаларга етказишнинг реал воситаси (тахайюлни кучайтирадиган) рамзлар ва символлар орқали сўзлашдир. Шунинг учун суфия адабиётида масал, рамз, метафора ва ишоралар кўп учрайди. Айниқса, кўп тарқалган жуфт метафоралар парвона ва шам, булбул ва гул, булар ҳаммаси Ошиқ ва Маъшукни, яъни ҳақталаб суфий ва Ҳақни ифодалайди. Инсон «Мен»и ва олам «Мен»и томчи ва уммон образлари орқали, ҳақиқатни билиш мастлик билан, Ҳақиқат – май воситасида, Пайғамбар ёки пир-соқий образлари орқали ифодаланади.

Муҳйиддин ибн ал-Арабий бўйича, «Худо – ҳамма нарса демак. У ҳатто ноқис нарсалар ва эътирозга лойиқ сифатларда ҳам зуҳур қилади» (Фусус, 80-б.). Ҳар бир нарсанинг тескари қутби бордир. Аллоҳнинг жуфт сифатларининг кўриниши сифатида эзгулик ва ёвузликнинг бўлиши объектив ҳолатдир. Бу ҳолат Ҳақнинг ўзини зу-

ҳур этин хоҳиши натижасидир. Инсон ўз фаолиятида эркин продага эга, хоҳласа эзгуликка, хоҳламаса ёвузликка эргашади. Бу Одам Атодан мерос. Суфийлар ҳар бир ёмонликда Аллоҳнинг эзгулик иродасини кўрадилар. Одам Ато гуноҳ қилмаса, Ерга халифа бўлмасди, шайтон – Иблис ҳам Аллоҳ бандаси, унинг душмани эмас. У инсоннинг имтиҳон этилиши жараёнида иштирок этади. Мансур Ҳаллож, Агтор асарларида Иблис ҳақидаги фикрлар шу хулосага олиб борали.⁶⁹

Муҳйиддин ибн ал-Арабийнинг «Ҳақиқий имон тамоман кашф ва шухудга асосланади. Кашфда қатъиян хато бўлмас, аммо диний ҳужжат келтиришда янглишишлар бўлар» деган мулоҳазаси эндигина тинчиган ислом илмий доираларида янги қўзғалишга сабаб бўлди. Унинг таълимоти бутун моддий борлиқ, инсон ва Худо бир эканлигини тарғиб этар эди. Ушбу қарашнинг тан олинishi шариат қонун-қоидаларини иккинчи даражали деб қарашга олиб келар эди. Шунинг учун мутакаллимлар мазкур таълимотни шариатга таҳдид деб эълон қилдилар. Тасаввуф олимлари ичида ҳам мазкур концепцияга муносабат жиҳатидан икки бир-бирига қарама-қарши гуруҳ шаклланди. Бири мазкур ғояни қўллаб-қувватласа, иккинчиси диний ҳужжатларни инкор қилиш инсон тафаккури ва тахайюлига чексиз эрк берилишига олиб келади ва ижтимоий тартиботни бузиб юборади, деб хавотирга тушдилар. Ислом оламида қайта бошланган баҳс-мунозаралар натижасида узоқ замонлардан бери каломнинг бақувват зарбалари таъсирида бош кўтара олмай юрган ўнлаб ботил илмий гуруҳлар жонлана бошлади. Улар ушбу назарияни байроқ қилиб, ўзларининг эски иддаоларини халқ орасида ёйишга уриндилар.

Ислом жамиятида ўзаро муҳолифатда бўлган уч кучли мафкуравий оқим етакчилик қила бошлади. Бири «вужу-

⁶⁹ Степанянц, с.57.

дийлар мактаби» намояндалари бўлган «Ваҳдат ул-вужуд» тарафдорлари, иккинчиси «шуҳудийлар» номи билан танилган шаръий асосдаги тариқат суфийлари ва учинчиси мутакаллимлар ва фақиҳлар гуруҳи ташкил этди.

Шундай қилиб, Муҳйиддин ибн ал-Арабий (1165–1240) томонидан яратилган «Футуҳоти Маккия» ва «Фусус ал-ҳикам» (1230–1240) асарларида кўтарилган ғоялар тасаввуфнинг ана шу йўналишда эришган ютуқларининг натижаси бўлди. Файласуфларнинг қарашларида устувор бўлган мистик-метафизик қарашлар унинг «Ваҳдат ул-вужуд» (Ягона Борлиқ) таълимотида турли кўринишларда ўз аксини топди.

Ушбу мистик-илоҳий таълимотни шеъриятдаги рамзлар, ҳижрон ва ишқ йўлидаги машаққатлар, ошиқ ва машуқ образлари орқали ифодалаш одатга айланди. Фаридиддин Аттор (1181–1235), Жалолиддин Румий (1207–1273) каби машҳур шоирлар ана шу таълимотнинг жўшқин тарғиботчиларига айландилар.

ШИҲОБИДДИН СУҲРАВАРДИЙ ВА УНИНГ ИШРОҚ ФАЛСАФАСИ

Суҳравардийнинг ишроқ фалсафаси Ибн ал-Арабийнинг «Ваҳдат ул-вужуд» таълимоти билан бир даврда дунёга келди. «Ваҳдат ул-вужуд» Илоҳий вужуд асосларини, Суҳравардий таълимоти Илоҳий Моҳият (Зот) асосларини ўрганишга қаратилган илмдир.

Ишроқ фалсафаси мусулмон халқлари тафаккури тарихида муҳим ўрин тутади. Эрон олими Саййид Ҳусайн Наср Суҳравардий ҳаёти ва фаолиятига бағишланган тадқиқотида Ишроқ фалсафаси сафавийлар ҳукмронлиги даврида шиа мафкурасини мустаҳкамлаш ишларида асосий таълимот даражасига кўтарилганини,⁷⁰ Ҳинд

⁷⁰ Sayyid Husayn Nasr, Suhrawardi and the School of Ishraq, p. 146.

ўлкасига ислом фалсафасининг тарқалишида айнан Ишроқ таълимоти катта хизмат кўрсатганлигини алоҳида таъкидлаган.⁷¹

Шайх Шихобиддин Суҳравардий ҳижрий 549 (мил. 1153) йилда Эроннинг ғарбий қисмида жойлашган Занжон шаҳри яқинидаги Суҳравард қишлоғида туғилди. Мадрасани тугатгач, саёҳатни ихтиёр этди. У Эроннинг турли бурчакларида бўлиб, суфий пирлар билан суҳбатлар қурди, уларнинг ҳаёти, турмуш тарзи ва таълимотлари билан яқиндан танишди. Зикр йиғилишларида иштирок этди. Сўнгра Суриядаги машҳур суфий жамоалари, файласуфлар ва илм арбоблари қошида турли таълимотларни ўрганди.

Шихобиддиннинг ўзига хос тафаккур тарзи, илоҳиётга оид мулоҳазалари халқ орасида ёйилиб, тарафдорлар ҳам топилди. Улар асосан, «ал-фалсафа» аҳли бўлиб, улар шариатнинг ўткир зарбаларига дош беролмай йўқликка маҳкум бўлган ўз қарашларини «Ишроқ назарияси»да кўргандек эдилар. Чунки у физик жараёнларни перипатетиклар каби таҳлил этганди. Шунингдек, бу таълимот исломда мантиқий тафаккурга нисбатан ижобий қарашни шакллантириш йўллариини излаётган мурасасоз зиёлиларнинг ҳам таъбига мувофиқ келди. Сабаби, таълимотда фалсафанинг бош масалалари таҳлилида мистик-метафизик қарашларга асосланилган эди. Шу билан бирга, унинг метафизикаси, мистик хулосалари Арастунинг илоҳиётидан анча фарқли, ҳатто Ибн Синоникидан ҳам фарқ қиларди. Суҳравардий асарларида физик жараёнлар руҳоний таҳлиллар орқали метафизик ҳодисаларга боғланган. Ишроқ таълимотига кўра, Руҳ нур бўлиб, у коинот кенгликларидаги зулмат қаърида изланиши лозим. Унинг метафизикаси айни шу нур

⁷¹ Sayyid Husayn Nasr, *The Persian Works of Shaykh al-Ishroq*, p. 157.

ҳақидаги таълимот бўлиб, унда ақлий рационал мушоҳададан мистик мушоҳада устунлик қиларди.

Тез орада Суҳравардийнинг таълимоти Ажам ўлкаларига ёйила бошлади. Ҳалаб ҳокими Малик Зоҳир уни саройга таклиф этди. Шоҳга Суҳравардийнинг суҳбати ёқиб, унга саройда қолишни таклиф этди. Суҳравардий бир оз фурсат саройда яшайди. Бироқ салтанат ва шариат устуни бўлган диний уламолар Суҳравардийнинг айрим мулоҳазаларини ислом дини учун хавfli деб тондилар. Улар Малик Зоҳирдан уни қатл этишни қатъий талаб қилдилар. Малик бу талабни рад этди. Шунда диний уламолар Султон Салоҳиддиннинг ўзига мурожаат қилиб, ундан Суҳравардийни зиндонбанд қилиш ҳақида фармони олий чиқаришни талаб қилдилар. Султон давлатнинг қудратли уламолари раъйига қарши боришга ожиз эди. Шу тариқа Суҳравардий зиндонга ташланади. У кўн ўтмай милодий 1191 йилда 38 ёшда зиндонда вафот этади.

Манбаларда унинг 50 дан ошиқ илмий ишлари бўлганлиги ҳақида маълумотлар келтирилган. Суҳравардийнинг илмий жамоатчилиikka маълум бўлган илмий асарлари, асосан, 4 та катта фундаментал асарни ташкил этади. Уларнинг учтаси машшойийунлар (ал-фалсафа аҳли, перипатетиклар) фалсафасига бағишланган. Тўртинчиси Ишроқ назарияси ҳақидаги «Ҳикмат ул-ишроқ» асаридир.

Олимнинг бизгача етиб келган яна бир қанча асарлари юқоридагиларнинг турли даврларда бўлакларга бўлиниб кўчирилган фасллари, боблари ёки қисқартилган вариантларидир. Улар форс ва араб тилларида ёзилган бўлиб, қуйидагилардан иборат:

1. Партавнома (Шуъланома).
2. Ҳаёкил ан-нур (Нур асослари).
3. Алвоҳ-и имодий (Имодуддинга аталган дорилар).
4. Луғат-и мурон (Чумоли тили).

5. Сафир-и симурғ (Симурғ навоси).
6. Рузе бо жамоати суфиён (Суфийлар жамоасида ўтказилган бир кун).
7. Рисола фи ҳолат ат-туфулийа (Болалик ҳолатлари ҳақида рисола).
8. Овози пари Жаброил (Жаброил фаришта қаноти овози).
9. Ақл-и сурх (Алвон фаришта).
10. Бўстон ал-қулуб (Қалблар бўстони).
11. Эътиқод ал-ҳукамо (Ҳакимлар эътиқоди).
12. Ламаот (Шуълалар).
13. Гурбат ал-ғарбия (Ғарб ғариблиги).
14. Рисола фи ал-меърож (Меърож ҳақида рисола).
15. Яздоншинохт (Худони таниш).

Суҳравардийни файласуф ҳам, суфий ҳам дейиш мумкин. У Ибн Синонинг «Рисолат ат-тайр» (Қуш рисола-си) асарини форсийга таржима қилган, «Рисолат ал-ишқ» ва «Ишорот ва танбиҳот» асарларини Қуръони карим ва ҳадиси шариф воситасида шарҳлаган. Унинг бир нусхаси Ўзбекистон Республикаси Фанлар академияси Шарқшунослик илмий-тадқиқот институти қўлёзмалар фондида сақланади. Кўриниб турибдики, Суҳравардий Ибн Сино таълимотини муайян даражада ўрганган. Шу билан бирга, Ғаззолийнинг «Мишкот ал-анвор» асари унинг дунёқарашида катта бурилиш ясаганини ва ишроқ назариясининг яратилишида катта аҳамият касб этганини унинг ўзи эътироф этган. Айрим ўринларда суфийлар каби фикрлагани ва Мансур Ҳалложга мурожаат қилгани бу таълимотнинг кўпроқ тасаввуф билан боғлиқ ҳолда кўриб чиқиш нотўғри бўлмаслигини кўрсатади.

Эрон олими Сайид Ҳусайи Насрнинг ёзишича, Суҳравардий ёруғлик ва зулмат рамзларини ифодалашда, фаришталар олами тасвирида зардуштийлар таълимоти таъсирида бўлган. У Қадимги Миср, Халдей, Сабай (мил. авв. 800 йиллар) минтақаларида ривожланган таъ-

лимотларнинг таъсирида яратилган херметицизм анъаналаридан таъсирланган.⁷²

Суҳравардий асарларининг муқдарижаси бир хил бўлмаса-да, тузилиш ва мазмун жиҳатидан, шунингдек, истилоҳлари билан бир-бирига ўхшашдир. Табиийки, уларнинг барчасида муаллифнинг хос услуби, шунингдек, ишроқ ҳикматининг тили ва аҳамиятли символлари акс этган.

Ҳар бир асар муаллифнинг ўз бошидан кечирган руҳий тажрибаларига асосланади. Таълимот аниқ ва равшан тушунтирилмагандек туюлса-да, бироқ «Маҳбуб» (Аллоҳ) билан бирлашув иштиёқида сафар қилаётганининг (солик) турли йўللари орқали руҳоний камолотга, демак, «Ҳақиқат»га эришиши жараёни жуда чиройли очиқ берилган.

«Ҳикмат ул-ишроқ» Суҳравардийнинг энг буюк асари бўлиб, мутафаккирнинг асосий таълимоти шу асарда баён қилингандир. У ҳижрий 582 (мил. 1186) йилда бир неча ой давомида ёзиб тугатилган. Асар муқаддима, 2 қисмдан иборат. Биринчи қисмда мантиқ ва перипатетик фалсафанинг айрим жиҳатлари танқид қилинган бўлса, иккинчи қисмда нур таълимоти, фаришталар, борлиқ тузилиши, руҳий тавҳид масалалари ёритилган.

Суҳравардий «Ҳикмат ул-ишроқ» асари муқаддимасида ўз фалсафасининг қадимий таълимотлар билан алоқаси ва моҳиятини шундай тушунтиради: «Мен ушбу китобни ёзишдан олдин юнон фалсафасига доир бир неча асарлар ёзганман. Аммо ушбу китоб улардан фарқ қилади ва ўзига хос услубга эга. У юнон фалсафаси асосланганидан мантиқий тажриба орқали эмас, балки кўпроқ мантиққа асосланган илҳом, кашф, завқ орқали қўлга киритилди. Бунда зуҳд амалиёти катта ўрин тутди. Биз

⁷² S.H. Nasr. *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, Gurzon Press, 1996, p. 127.

ақлий тафаккурга эмас, ботиний мушоҳада ва илҳомга асосланганмиз. Хулосаларимиз асоссиз ҳиссиётлардан ва гумонлардан мутлақо холидир. Бизнинг эътиқодимиз суфийларнинг эътиқоди билан бир хилдир. Буюк Афлотун (Платон) нинг ҳам эътиқоди шу йўлда бўлган. Афлотундан олдин ўтган ва Идрисгача бўлган барча файласуфлар ҳам шу йўлда бўлганлар.

Қадимгилар ўз фикр-мулоҳазаларини халқ тўғри қабул қилолмаслигини чуқур идрок этиб, уларни рамз ва ишорот билан ифодалаганлар. Бу рамз ва ишоротларда Ишроқ фалсафасининг мағзи бўлган Нур ва Зулмат концепцияси яширин. Аммо бизнинг таълимотимиз Моний ва унинг издошлари илгари сурган, ширк ва дуализмга олиб келувчи таълимотдан тубдан фарқ қилади». ⁷³

Суҳравардийга кўра, метафизика нуқтаи назаридан ҳам, тарихий жиҳатдан ҳам, ишроқ фалсафаси қадимги тафаккур инъикоси бўлиб, у кўпроқ интуитив, яъни суфийлар тили билан айтганда «завқ» оқибатида кашф этилган илмдир. Яна ҳам соддароқ айтадиган бўлсак, ботиний кўз билан илғаб олинган ва уни тушунтириб бериш амримаҳол бўлган тасаввурлар мажмуидир.

Журжоний ўзининг «Таълифот» асарида ишроқийларни «Афлотун (Платон) издошлари» деб атайти. Суҳравардийнинг ўзи «Мутараҳот» асарида ишроқ фалсафаси манбаларини Эронзаминнинг буюк афсонавий подшоҳлари Қаюмарс, Фаридун ва Кайхусравларнинг фалсафасидан излайди.

Ислом фалсафасидаги марказий бош масала – бу Борлиқ, бошқача айтганда, Вужуднинг моҳиятга нисбатан бирламчи ёки бирламчи эмаслиги масаласидир. Моҳият сўзи арабча «мо» нима? саволини, «ҳият» – «у» олмошини англатувчи «ҳия» сўзидан ясалган бўлиб, «у нима?» маъносини англатади ва нарсанинг мавжудлиги аниқ ёки

⁷³ Иқтибос манбаси: Ўша асар, р. 129.

шубҳали кўринганда унинг ич-ташини, бошқача айтганда зотини ўрганишга нисбатан айтилади. Ишроқийлар вужуд ва моҳият юзасидан баҳс қилишни қоралайдилар. Улар бўйича, Моҳият борлиқнинг ўзидир. Суҳравардий ўзининг илк «Сафири симурғ» («Симурғ йўлланмалари») асарида ваҳдатнинг беш даражасини кўрсатиб ўтади:

1. «Ла илоҳа иллоллоҳ» (Аллоҳдан ўзга илоҳ йўқ). Бу мақомдаги обидлар Аллоҳнинг ягоналигини эътироф этадилар ва Ундан бошқа илоҳга сиғишни қоралайдилар.

2. «Ла ҳува илло ҳува» (Унинг ўзидан бошқа У йўқ). Яъни, дунёда фақат У (ҳува) бор, ундан бошқа, учинчи шахсни ифодаловчи «у»нинг ўзи йўқ. Демак, «у» (ҳува) дейилганда ҳам фақат Аллоҳ назарда тутилади.

3. «Ла анта илло анта» (Сендан бошқа ҳеч нарса йўқ). Бу мақомда Аллоҳдан ташқарида бирор нарса бор, деган қараш қораланади.

4. «Ла ана илло ана» (Илоҳий «Мен»дан бошқа «Мен» йўқ). Бунда «Мен» оллоҳи фақат Аллоҳга хослиги, танҳо Аллоҳ «Мен» дейишга ҳақлилигига ақида қилинади.

5. «Ва куллу шайъин холиқун илло важҳуҳу» (Унинг Юзидан (вужудидан) бошқа барча нарсалар ҳалокатга (йўқликка) мансуб) даражаси энг охирги ва олий даражадир.

Суҳравардий асарларида илк суфийларнинг таърифлари кўп келтирилган. Лекин улар асл матнларда шундай бўлганми ёки кейинчалик киритилганми бу ҳозирча аниқ эмас. Бироқ, Суҳравардий ва Ибн ал-Арабий таълимотларидаги ўхшашлик манбаларда эътироф этилган. Унда ҳам ҳидоятга бошлагувчи ёки илҳом берувчи йўлбошчи пирлар қутб, имом деб аталиб, маърифат мақомлари ҳам тасаввуф таълимотида кўрсатилганидек, Илоҳий ваҳдат сари юксаклашиб боради ва шаҳодат (мушоҳада) даражалари билан белгиланади.

Ишроқ таълимоти, Суҳравардий айтишича, Платон ва Аристотель фалсафасининг, зардуштийлик ва Ҳермес

(Идрис пайғамбар) ғояларининг уйғун таълимотидир. Суҳравардий матилари Қуръон ва ҳадислардан келтирилган иқтибосларга бой.

Ғаззолий каби мутакаллим шарият уламоларининг фалсафа аҳли билан олиб борган аёвсиз кураши милодий XII асрда арастучиларининг маъқеини жиддий заифлаштирди. Бироқ фалсафани ижтимоий тафаккур доirasидан чиқариб таънашнинг иложи бўлмади. Фалсафаниннг элементлари Суҳравардийнинг «ишроқ ҳикмати» ва Ибн ал-Арабийнинг тасаввуфий таълимотига кўчди. Суҳравардий ва Ибн ал-Арабий деярли замондош эдилар. Улар турли ерда яшаган бўлсалар-да, қарашлари ўхшаш эди. Умрларининг охири бир давлат ҳудудида, Сурияда ўтди. Бирни Дамашқда вафот этган бўлса, иккинчиси Ҳалабда жон таслим қилди. Бу икки буюк олимнинг таълимотлари машриқзамин мусулмон юртларида ўзларидан кейинги ислом фалсафаси, исломий тафаккур тараққиётида аҳамиятли бўлди.

Ҳар иккала таълимот ҳам «Илоҳий ҳақиқат»га даъвогар илм бўлиб майдонга тушди ва «Ал-фалсафа»нинг рационализмини интеллектуал интуиция, бошқача айтганда «завқ» билан алмаштирдилар. Ибн ал-Арабий таълимоти кўпроқ ислом жамиятининг сунний аҳолиси орасида ёйилган бўлса, ишроқ фалсафаси асосан шиа маънаби кенг тарқалган Эрон ва Ироқ интеллектуал-маънавий ҳаётида катта таъсир кучига эга бўлди. Алишер Навоий «Насойим ул-муҳаббат» асарида Жомийга тегишли маълумотга суяниб, Ибн ал-Арабий ва Шайх Шиҳобиддин Суҳравардий ўртасида бўлиб ўтган бир мулоқот тарихини келтирган: «Ва баъзи акобир дедиларки, ул мулоқот Ҳарам тарафида экандур. Ҳар бири алардин яна бирига наззора қилиб ўтрушубдурлар, онсизки, ораларида каломе воқе бўлғай. Андин сўнгра Шайх Шиҳобиддин ҳолини алардин (Ибн ал-Арабийдан) сўрубдурлар. Алар дебтурларким, «У бошдин оёқ суинатга фарқдур». Сўнг Шайх Шиҳобиддиндан Ибн ал-Арабий-

нинг ҳолини сўрубдурлар. Дебдурки, (Ибн ал-Арабий) «ҳақиқатлар денгизидур». ⁷⁴ Ушбу маълумот Жомийнинг «Нафаҳот ал-унс»тазкирасида мавжуд. Жомий бу маълумотни «Тарихи Ёфийй»дан иқтибос этганини таъкидлаб ўтган. ⁷⁵ Назаримизда, Жомий ушбу маълумотни бериш орқали ғоятда нозик ихтилофий масалани ечиб берган. Маълумки, мазҳаблар ўртасидаги асоссиз тортишувлар айрим пайтларда илм тараққиётига тўсқинлик қилиб келган. Шу жиҳатдан ўша даврларда сунийлар орасида Суҳравардийнинг таълимотига ва аксинча, шиаларда Ибн ал-Арабий таълимотига ёвқаран кайфият бўлган бўлиши мумкин. Мулоқотда икки забардаст илоҳиётшунос олимнинг бир-бирига берган баҳосини келтириш орқали Жомий ҳар иккаласининг суний ва шиалар учун бирдек азиз бўлиши лозимлигини уқтиради.

Ишроқ фалсафаси (Ҳикмат ул-ишроқ) моҳияти ҳақида гапирадиган бўлсак, араб тилида «ишроқ» – ёруғлик маъноси беради. Машриқ сўзи ҳам шундан ясалган. Этимологик жиҳатдан ҳар иккала сўз бир ўзакка эга ва нур таралишини англатади. Бунинг устига, «машриқиййа», яъни «шарқий» сўзи ва «мушриқиййа», яъни «ёруғ» мафзи араб тилида бир хил ёзилади. Шарқнинг ёруғлик билан боғлиқ рамзий ифодаси ишроқийлар томонидан кўп ишлатилган. Шунинг учун «Ҳикмат ул-ишроқ» таълимоти аслида «Ёғду фалсафаси» деб номланганми, «Шарқ фалсафаси» дебми, аниқлаш қийин. Ибн Сипонинг «Шарқ мантиғи» номли асари арабчада «Мантиқ уш-машриқиййин» деб аталади. Шиҳобиддин Суҳравардийнинг мазкур таълимоти айнан шу, Ибн Сино қаламига мансуб асар ғояси таъсирида яратилган. Шу жиҳатдан айрим олимлар Суҳравардийнинг таълимотида мурод

⁷⁴ Алишер Навоий. Насойим ул-муҳаббат. МАТ, 17-жилд. –Тошкент: 2001, 395-бет.

⁷⁵ Абдурахмон Жомий. Нафаҳот ал-унс. Босма. 496-бет.

ёғду ёки нур эмас, балки Шарқ фалсафасидир, дейдилар. Бу гапларда жон бўлиши мумкин. Чунки, Суҳравардийнинг ўзи эътироф этишича, Ибн Сино Шарқ фалсафасини тиклашга ҳаракат қилган, аммо старли манбага эга бўлмаган. Дарҳақиқат, Ибн Синонинг «Ҳай ибн Яқзон», «Рисолат ал-тайр», «Соломон ва Абсол» асарларидаги илоҳиёт концепциясида юнон фалсафаси таъсири сезилмайди. Суҳравардийнинг Ибн Сино асарларини форсийга таржима қилгани, «Ҳикмат ул-ишроқ» асарининг Ибн Сино томонидан Аристотелнинг «Илоҳиёт» асарига ёзилган шарҳ мазмунига жуда яқин туришини ҳисобга олсак, «Шарқ» ва «Ишроқ» лафзлари бир мазмунни ифодалаган, деган хулосага келиш мумкин. Аммо Эронда бу таълимот кўпроқ ёғду маъноси билан боғлиқ ҳолда талқин этилади.

Ишроқ фалсафаси моҳияти «Ҳикмат ул-ишроқ» асарининг «Нур» фаслидан бошланади.

Суҳравардийнинг баён услуби Ибн Сино услубига ҳамоҳанг бўлиб, унинг таълимотини тушуниш учун «ал-фалсафа» масалалари ва ғоялари билан яхши таниш бўлиш лозим. Ўшанда Суҳравардий қўллаётган истилоҳлар, у айтмоқчи бўлган фикр ўқувчига осон етиб боради. Масалан, у нурлар Нури (Нур ул-анвор) сифатида тақдим этган нарса фалсафада Абсолют Воқелик ёки Илоҳий Моҳият деб аталади. Фалсафадаги жисм ва шакл, ўзини таниш (ўзидан хабардорлик) феномени ва акциденция (аъроз) муносабатлари Суҳравардийда ҳам баён этилади, бироқ платформа ўзгача. Аристотель таълимотининг мағзини ташкил этган «шакл ва мазмун» ҳақидаги таълимот Суҳравардийда ўзгача талқин этилади. Аристотель таъриф берган «шакллар» Суҳравардийда қўриқловчи нурлар, яъни ҳар бир мавжудотнинг муҳофазасига жавоб берувчи фаришталарга айлантирилган. Материя тушунчаси зулмат тушунчаси билан алмаштирилган. Жисм – материя белгиси. У жисмни бирлашиш ва ажралиш хусусиятига эга ташқи оддий, жузъий субстанция

(жавҳари босит) сифатида таърифлайди. Ушбу субстанция ўз мавжудлигига кўра жисм деб аталади, шакл кўринишига қараб қуйи материя дейилади. Зулматнинг акси Нурдир. Демак, руҳоний олам нурлар оламидир. Унинг барча мушоҳадалари «Нур концепцияси» доирасида очиб берилади. Суҳравардий бўйича, бутун борлиқ нур ва зулмат даражаларидан ташкил топган. Коинот нур ва зулматнинг 18000 олаmidан иборат. Барча оламлар ана шу бирламчи Нурнинг ёйилиш ва ёритиш даражаларини ўзида акс эттиради.

Суҳравардий Воқеликни нур ва зулмат турларига мувофиқ равишда тасвирлайди. Агар нур ўзича мавжуд бўлса, у ҳақиқий нур (нури жавҳарий) ёки тоқ нурдир (нури мужаррад). Агар у бирор нарсага боғлиқ бўлса, унда акцидентал нурдир (нури арозий).

Худди шунингдек, агар зулмат ўзича мавжуд бўлса, у мавҳум зулматдир (ғасоқ) ва агар ўзидан бошқа нарсага боғлиқ бўлса, «шакл»дир.

Ушбу тасниф идрок даражаларига ҳам боғлиқ. Борлиқ ўзидан хабардор ёки ўз ҳолидан беҳабар бўлиши мумкин. Бундай дейилишининг маъноси шуки, номоддий (бирламчи) нур, Худо, фаришталар, архетиплар ва инсоний руҳлар Борлиқнинг ўзи билан ўзи мавжудлигини билдиради. Агар У ўзининг қанақалигини танишни истаб, бошқа вужуддан ўзига назар солишни истаса, бу акцидентал нурдир, масалан, юлдузлар ёки олов каби.

Борлиқ ўзи билан ўзи мавжуд бўлса-ю, ўзидан хабардор бўлмаса, яъни танимаса, бу барча шаклга эга жисмларни ташкил этган хира нурдир. Агар у ўзидан беҳабар бўлса-ю, ўзидан бошқа нарса томонидан эътироф этилса, бу ранглар ва ҳидларга ўхшаш шакллардир.

Барча мавжудотлар Олий Нур, бошқача айтганда, Нур ул-анворнинг ишроқи, яъни ёғдусининг ифодасидир. Нур ул-анвор ўз мулкининг ҳар бир гўшасида бошқарувчиларни, масалан, осмонларда қуёшни, моддиятда оловни, инсон қалбида муқаддас нурни жойлаштирган.

Инсон руҳи моҳиятаи нурдан иборат, шунинг учун инсон нурни кўрганда завқланади, зулматдан кўрқади. Коинотдаги барча сабабий яратилмалар охир-оқибат Нур ул-анворга қайтади. Оламдаги барча ҳаракатлар, улар осмонлардами, моддиятдами, бариси Тарбиячи нурларнинг ишидир. Тарбиячи нурлар Нур ул-анвор нурларининг ёғдусидан ўзга нарса эмас, аслида.

Нур ул-анвор хира жисмлар макони – Зулматга етгунча бир қанча босқичлардан ўтиб заифлашиб боради. Ҳар бир босқич мавжудотлар устидан ҳукмронлик қилувчи муайян фаришталарнинг оламларидир. Фаришталарнинг босқичларини санаида Суҳравардий арастучилар Форобий ва Ибн Синонинг Ақллар ҳақидаги таълимотига эргашмайди. У зардуштийларнинг илоҳиёт тизимини асос қилиб олади.

Ҳикмат ул-ишроқда коинот яхлитлиги моддий ва руҳий оламларнинг физик ва руҳоний жиҳатлари фаришталар олами билан уйғунликда олиб қаралади.

Суҳравардий Нур ул-анворнинг (баъзи ўришларда Нур ул-аъзам) биринчи порлашини Баҳман фариштаси ёки «Ёвуқ (яқин) нур» деб атайди (Нур ул-ақраб). Мазкур Нур ўртада нарда йўқлиги туфайли Нур ул-анворнинг ҳар порлашида ёғдуланиб туради. Иккинчи порлашида триумфал нур (нур ул-қоҳир) вужудга келди. У бирдан икки ёруғлик манбасидан, бевосита Нур ул-анвордан ва Ёвуқ нурдан ёғдуланади. Шу тариқа Нур ул-анворнинг ҳар порлашида муайян нурлар (фаришталар) пайдо бўлди. Ушбу нурларнинг барчаси ўзидан олдин яратилган нурлардан, зарурий тарзда Ёвуқ нурдан ва Нур ул-анвордан ёғдуланади. Масалан, Учинчи нур 4 марта ёғдуланади: 2 марта ўзидан олдинги нурдан, 1 марта Нур ул-анвордан ва 1 марта Ёвуқ Нурдан. Тўртинчи Нур саккиз марта: гўрт марта ўзидан олдинги нурдан, 2 марта иккинчи нурдан, 1 марта Ёвуқ Нурдан ва 1 марта Нур ул-анвордан ёғдуланади. Суҳравардий ушбу нурларни фаришталар деб атайди.

Фаришталар шу тартибда «ал-уммах», яъни «оналар» олами ни ташкил қиладилар. Бу оламда фаришталар сони Аристотель космологиясидаги Ақллар сонидан анча кўп.

Ҳар бир фаришта ўз даражасига кўра қуйидагиларига нисбатан қаҳр мақомида, яъни ҳукм ўтказувчи даражасида бўлади, худди шунингдек, қуйи даражадаги фаришта ўзидан юқоридагига нисбатан муҳаббат мақомида бўлади. Шу билан бирга, ҳар бир нур – фаришта юқори Нур ва қуйи Нур ўртасидаги нардадир (барзах). Фаришталар шу тартибда Нур ул-анвордан ёғдуланиб турадилар ва Унга муҳаббат мақомида бўладилар. Нур ул-анворнинг муҳаббати ўзига қаратилган, зеро Унинг гўзаллиги ва комиллиги Унинг ўзига хосдир.

Фаришталарнинг мусбат ва манфий моҳияти бор. Уларнинг мусбат, яъни эркаклик жиҳати улуғлик, нур билан ёритиш ва мустақиллик қобилиятларидир. Улар энди бир-бирини яратувчи оналар эмас, балки, кўпроқ, моҳиятга муайян вазифага эга фаришталардир. Шунинг учун улар мутакофия фаришталар деб аталади. Суҳравардий уларни Платон архетипларига (ғоялар) менгзайдди ва нур турларининг пешволари (арбоб ул-анвор) деб атайдди. Демак, ҳар бир тур оламда ўз Ибтидоси – архетипи сифатида фаришталардан бирига эга, бошқача айтганда, бу оламдаги ҳар бир нарса-ҳодиса фаришталардан бирининг тилсими ҳисобланади. Масалан, сув Хурдод фариштанинг тилсими, маъданлар Шаҳривор фариштанинг тилсими, ўсимликлар фаришта Мурдоднинг тилсими, олов Урдибехештники ва ҳоказо.

Шунинг учун ҳам бу фаришталар тилсим арбоблари деб аталади (арбоб ул-тилим).

Суҳравардий уларни Амшоспандес (Зардуштийликдаги Амеша Спанга илоҳларининг умумлашма номи – Ш.С.) номи билан ҳам белгилайди ва бунда зардуштийлик илоҳларини Платон ғояларига татбиқ этмоқчи бўлади. Бироқ бу фаришталар Платон таълимотидаги каби мавҳум ва руҳий объектлар эмас, балки аниқ ҳамда фақат инсон

тафаккурида моҳият касб этувчи мавжудотлардир. Ушбу фаришталар оламдаги барча ҳаракатларни содир этувчи, ўзгаришларни келтириб чиқарувчи реал бошқарувчилардир. Улар бир вақтнинг ўзида нарсалар борлигининг ибтидолари ва ақллари дир.

Фаришталарнинг манфий, яъни аёллик жиҳати бўлган муҳаббат, қарамлик ва нурдан жилоланиш хусусиятлари юлдузли осмонни яратди. Бу осмон фаришталарнинг умумий мулкидир. Юлдузлар фаришталарнинг Нур ул-анвордан ўзлаштирилган жиҳатларининг кўзга кўринмас кристаллашувидан ҳосил бўлган. Ушбу «моддийлашув» кўринувчи осмонлар ортида бўлган фаришталар олами, яъни соф нурдан иборат Шарқ билан ёғдули осмонлардан заминий мавжудотларга қараб тобора қуюқлашиб борувчи моддиятни ўзига қамраган Ғарб ўртасидаги чегарани белгилайди.

Фаришталар (ёки архетиплар) табақасидан яна бир табақа ҳосил бўлган бўлиб, улар орқали нур турлари бошқарилади. Суҳравардий бу ўрта табақани «анвор ул-мудаббирин», яъни мураббий нурлар, баъзи ўринларда «анвори испахбодий», яъни лашкарбоши нурлар деб атайдди.

Мазкур ўрта табақанинг самовий муҳитларда қиладиган ҳаракати табиатдан эмас, балки муҳаббат туфайлидир.

Испохбод нурлар, шунингдек, инсон руҳининг асос – марказидир. Ҳар бир нур алоҳида бир шахснинг фариштасидир. Жами инсоният учун бир нур борки, у фаришта Жаброилдир. Инсоният руҳи шу нурнинг кўришиши бўлиб, у одамзод ва ғайб олами ўртасидаги воситачи, Шарқ (Эзгулик) нурлари унда мужассамдир. У, шунингдек, инсон руҳини ёритадиган барча билимларнинг ифодасидир. Мазкур фаришта Илоҳий Руҳ сифатида ҳам Биринчи ва Олий Ақлдир, У биринчи пайғамбардир. Охирги пайғамбар Муҳаммад ҳам удир. У одамзоднинг архетипи (рабб ул-навъ ул-инсон) ва Илоҳий илмнинг олий ифодасидир.

Суҳравардий жисмларни шакл ва материяга бўлмайди. Балки унинг жисмларни бўлишдаги ёндашуви жисмларнинг нурни қабул қилиш даражасига асосланган. Барча физик жисмлар ҳам оддий, ҳам мураккабдир.

Оддий жисмлар уч турга бўлинади: а) нурнинг ўтишига қаршилик қилувчи (ҳожиз); б) нурни қабул қилувчи (латиф); в) нурни қабул қилувчи ва уни турли даражаларда ўтказувчи (муқтасид) жисмлар. Улар ҳам, ўз навбатида, бир неча босқичларга бўлинадилар. Осмонлар нурланиш даражасига кўра биринчи категорияга мансуб жисмлардир. Осмонлар остидаги моддиятга тааллуқли зарралар 1-категорияда ерни, 2-категорияда сувни, 3-категорияда ҳавони ташкил этадилар.

Мураккаб жисмлар худди шундай, зарраларнинг хоссаларига, кам-кўплигига қараб юқоридаги категорияларнинг бирига тааллуқлидирлар. Барча жисмлар моҳиятан соф ва нурнинг турли даражалари ўртасидаги чегарадир (барзах). Ушбу нурдан улар ёғду оладилар ва ёғду сочадилар.

Суҳравардий жисмларнинг ўзгариши зарраларнинг ўзаро бирикишидан ҳосил бўлади деб ҳисобламайди. Мисол сифатида кўзадаги сув иситилганда унга олов сингади, деган ўта жўн тажрибавий мантиқий фаразни инкор этади. Олим сув иситилганда унинг ҳажми ўзгармаслигини ҳисобга олиб, олов зарралари унинг таркибига кирмайди, жисмнинг сифат ўзгариши (сувнинг иситиши), бирламчи сифатлар ва янги таркибий ўзгаришларнинг барча қисмларига тегишли сифатларга боғлиқ деб хулоса қилади. Бу сифатлар, яъни сувнинг совуқлик ва оловнинг иссиқлик сифатларидан ўзгача сифат Нур воситасида пайдо бўлиб, жисмнинг ўзгаришига сабаб бўлади.

Суҳравардий бўйича, оламда сезилувчи барча ўзгаришлар Нурнинг турли босқичларида юз беради. Зарралар осмонлар қаршисида заифдирлар, худди шундай осмонлар ҳам руҳлар қаршисида, руҳлар Ақллар қарши-

сида, Ақллар Умумқоинот Ақли қаршисида, у эса Нур ал-анвор қаршисида заифдир.

Ушбу зарралар ёки бошқача айтганда, оддий жисмлар алоҳида Нурлар (фаришга) қарамоғида бўлган маъданлар олами, ўсимликлар олами ва ҳайвонот оламини ўзида ақс эттирган бирикмаларнинг шакллари билан қоришиб туради. Минераллар оламидаги барча мавжудотлар «нурланган жисм»лардир (нуроний барзах). Уларнинг доимийлиги осмонлар кабидир. Олтин ва лаъл каби турли қимматбаҳо тошларнинг инсонга завқ бағишлаши уларнинг қаъридаги нур сабаблидир. Зеро, ушбу Нур инсон қалбидаги нур билан қардоқдир. Минераллар ичидаги нур замиш субстанциялари (Ибтидолар) фариштаси Исфандармуз томонидан бошқарилади. Зарраларнинг қоришувидан ҳосил бўладиган такомиллашув уларнинг қувватини оширади. Бу қувватлар уларни бошқарадиган нурнинг «аъзолари»дир. Юксакроқ ривожланган ҳайвонлар ва инсонда бу янада кучли намоён бўлади. Инсон микрокосм сифатида қоинот образини ўзида жамлаган. Инсон инсониятни бошқарадиган испахбод нурнинг ўзидир. Руҳга хос нарсалар, қобилиятлар барча элементларни ёритувчи нурнинг қирраларидир. Ушбу нур тафаккур ва хотира қувватини ёритади.

Ушбу нур жисм билан, яъни ҳайвоний руҳ (жон) билан боғлиқ. У жигарда жойлашган бўлиб, тана ўлганда уни тарқ этади ва ўзининг фаришталар оламидаги асл ватанига қайтади. Бу муҳаббат нури бўлиб, хоҳиш-истак қувватини туғдиради, чунки унинг ҳукмдори тоқатсизликка олиб келувчи қаҳрдир.

Суҳравардий турли руҳларнинг фазилатларини санада Ибн Синонинг руҳлар ҳақидаги таълимотини бироз ўзгартириш билан қабул қилади. Суҳравардийнинг таснифи қуйидагича:

Наботот руҳи

Озиқланмоқ

жозоба

Ўсмоқ

сақланмоқ

Кўпаймоқ ҳазм қилмоқ
Итармоқ

Ҳайвоний руҳ Ҳаракатланиш шаҳват
Истак-хоҳиш ғазаб

Инсон, юқоридаги сифатлар ва беш ташқи ҳиссий сезгилардан ташқари, яна беш ички ҳиссий сезгига эга. Улар моддий ва руҳоний олам ўртасида кўприк вазифасини бажарадилар ҳамда макрокосмик даражада ўз мисллари-га, яъни нусхаларига эгадирлар. Ушбу ҳиссий сезгилар қуйидагилардир:

Муштарак сезгилар – барча ташқи ҳиссий сезгилар-нинг қабул қилиниш маркази бўлиб, миянинг олд қисмида жойлашган.

Хаёл (фантазия) – муштарак ҳиснинг қайд бўлиш ўрни бўлиб, мия олд қисмининг орқасида жойлашган.

Ваҳм (Идрок) – ҳиссий сезгиларга тегишли бўлмаган ҳиссий нарсаларни бошқаради ва миянинг ўрта қисмида жойлашган.

Тахайюл (тасаввур) – шаклларни таҳлил қилади, синтезлайди ва ясайди. У гоҳида Идрок (ваҳм) билан бирлашиб кетади. Миянинг ўрта қисмида жойлашган.

Хотира – Идрокнинг қайд бўлиш ўрни. Миянинг ўрта қисмида жойлашган.

Мазкур фазилатлар «нафси нотиқа» – ақл қуввати-дандир. У руҳоний оламга тегишли ва тананинг асиридир. Гоҳида у муваққат танада ўзининг асл ватанини унутиб қўяди ва ўлим ёки зуҳд натижасида ҳушёр тортади.

«Ҳикмат ул-ишроқ»нинг охириги фасли қиёмат ва руҳоний ваҳдат масалаларига бағишланган.

Руҳ ўзининг асл ватанига қайтади ва покланади. Ҳар бир руҳ камолотнинг қайси даражасида бўлмасин, Нур ул-анворга талпинади, унинг хушвақтлиги Ундан равшанлашишидадир. Кимки улуғвор нурлардан равшанлашмас экан, ҳақиқий завқни туймайди, дейди Суҳравардий. Оламдаги ҳар бир қувонч туйғуси маърифат (билим) завқининг инъикосидир. Ўлимдан сўнг ҳар бир муайян покланиш босқичларидан ўтган руҳ кўринувчи осмондан юқоридаги фаришталар (архетиплар, ғоялар) оламига йўналади ва заминий шаклларнинг асл моҳиятини ташкил қилган товушлар, қарашлар, таъмларда интирок этади. Зулм ва кибр билан булғанган руҳлар (асҳоби шақоват) эса, аксинча, хаёл исканжасида бўлган, жинларнинг зулмат оламида муаллақ қолган суратлар оламига борадилар. Маърифат мақомларини эгаллаган тақводорларнинг руҳлари фаришталардан юқоридаги оламга йўл олдилар.

Суҳравардий таснифи бўйича, инсон руҳлари поклик даражаларига кўра фарқланадилар. Масалан, руҳ на бу дунё, на у дунё қайғусида бўлмаган боланинг ёки эси оғган одамнинг руҳи каби содда ва пок бўлиши мумкин; содда бўла туриб, пок бўлмаслиги, дунёвий нафсга боғланган бўлиши мумкин. Шу жиҳатдан бундай инсонлар ажали етгунча азоб чекадилар; руҳ содда бўлмаса ҳам комил ва пок бўлиши мумкин ҳамда ажал етгунча руҳоний оламдан узоқлашмаган бўлади. Бундай инсон Худонинг тажаллийсидан чексиз завқ олади. У, шу билан бирга, булғанган руҳ бўлиши ҳам мумкин ва шу жиҳатдан, ажал етгунча танани тарк этишдан ҳам, руҳоний ибтидодан бегона бўлишдан ҳам хавотирда бўлади. Аммо бу оғриқли хавотир аста-секин уни моддий оламдан совутади ва ўз ўрнини руҳоний завққа бўшатиб беради; руҳ нуқсонли, бироқ пок бўлиши ҳам мумкин. Унда комилликка интилиш ҳисси кучли бўлади. Шу жиҳатдан унда, гарчи нафсга боғлиқлик аста-секин йўқолса-да, ажалигача қийналади; яна шундай руҳ ҳам бўладики, у комил эмас, пок

ҳам эмас. Бундай ҳолатда инсоннинг руҳи жиддий тарбияга, ҳайвоний сифатлардан тозаланмоққа муҳтож. Шу жиҳатдан ҳам у руҳини тарбиялаши, уни ҳайвоний эмас, фаришгасифат қилмоғи лозим.

Руҳ эгаллаши лозим бўлган олий мақом – пайғамбарлар мақомидир (нафси қудсия). Бу мақомни эгаллаганлар самовий овозларни эшитадилар, руҳоний суратларни кўра оладилар. Пайғамбарларнинг ва буюк авлиёларнинг руҳлари покликнинг шундай даражаларига эришадиларки, худди Илоҳий Ибтидо жисмларга таъсир ўтказгандек моддий дунёга ўз таъсирини ўтказишлари мумкин. Ҳатто улар фаришталарни (архетиплар, ғоялар) ўз хоҳишларига бўйсундира оладилар.

Пайғамбарларнинг билимлари барча илмларнинг асосидир. Муҳаммад (с.а.в.) меърож кечасида коинот юқорисидаги барча борлиқ мақомларидан ўтиб, Илоҳий даргоҳга сафар қилди, бошқача айтганда, ўз Руҳи ва Ақли орқали Илоҳий «Мен»ига ўтди. Ушбу сафар маърифат мақомларининг рамзидир. Маърифатга йўл кўрсатиш ва жамият қонунларини ўрнатиш учун пайғамбар зарурдир. Инсон яшаш учун мияга, жамият эса қонунларга муҳтождир. Шунинг учун пайғамбарлар инсонлар ўртасида уйғунликни ўрнатиш мақсадида нариги оламдан хабарлар келтирадилар. Комил инсон маърифатли инсондир. Пайғамбарлар энг кўп маърифатга эгадирлар. Уларнинг яхшиси мурсал пайғамбарлардир. Муҳаммад пайғамбарлик силсиласининг олий нуқтаси ва охири бўлиб, пайғамбарлик муҳри ҳисобланади.

Суҳравардий таълимоти, асосан, XIII асрдан бошлаб кенг ёйилган. Бунда унинг издоши Шамсиддин Муҳаммад Шаҳразурийнинг хизмати катта. Олимнинг «Талвиҳот» асарига ёзган шарҳи ишроқ таълимотини муфассал тушунтириб берган илк асардир. Асириддин Абҳарий гарчи машһуой фалсафаси тарғиботига бағишланган «Ҳидоя» асари билан машһурлик тонган бўлса ҳам, кейинги асари бўлмиш «Кашф ул-ҳақойиқ фи таҳрир ал-

дақойиқ»ни тўлалигича Суҳравардий таъсирида ёзган.⁷⁶ Биз машҳур мутафаккир олим Носириддин Тусийни перипатетик (машпоий) фалсафанинг яшовчанлигини таъминлашга катта ҳисса қўшган «Ал-ишорот ва'л-танбиҳот» асарига ёзган шарҳи туфайли Ибн Сино фалсафасининг асосий тарғиботчиларидан ва давомчиларидан бири сифатида биламиз. Мулла Садранинг Абҳарий «Ҳидоя»сига ёзган шарҳида Тусий Суҳравардийнинг таълимоти билан таниш бўлибгина қолмасдан, илоҳиёт масалаларида унинг таъсирида бўлганлигини қайд этган. Аллома Ҳиллий ва Қутбиддин Шерозий каби олимлар ҳам Суҳравардий асарларига шарҳлар ёздилар. Жалолиддин Давоний (XV аср) ва Абдураззоқ Лоҳижий (XVII аср) каби олимлар томонидан Суҳравардийнинг «Ҳаёкилан-нур» асарига ёзилган шарҳлар бу таълимотнинг Марказий Осиё, Ҳинд ва Эрон халқлари зиёлилари орасида кенг тарқалганидан дарак беради. Бобурийлар саройида Суҳравардий асарлари эъзозланган. Асарларининг бир қисми санскрит тилига таржима қилинган.

Ўз даврида Суҳравардийнинг ирфоний таълимотига шарият уламоларининг жиддий муҳолифатда бўлиши ишроқ ҳикматининг келажагини хавф остига қўйганлиги боис, Суҳравардий ва Ибн ал-Арабий таълимотларини синтезлашга уринишлар бўлган. Масалан, Ибн ал-Арабийнинг буюк тарғиботчиларидан бўлган Қутбиддин Шерозий шу ишни амалга оширишга уринган мутафаккирлардан биридир.

⁷⁶ S.H Nasr. p. 161.

Фойдаланилган адабиётлар

МАНБАЛАР

1. **Абу Али Ибн Сино.** Фалсафий қиссалар. Нашрга тайёрловчи ва таржимон А.Ирисов, Тошкент, Ўзадабийнашр, 1963.
2. **Абу ал-Ҳасан ал-Ашъарий** «Мақолот». Қоҳира, 1950 (араб тилида).
3. **Абу Наср Саррож.** Китаб ал-Лума фи ал-тасаввуф. Р. Никольсон нашри. Лейден, 1914.
4. **Абу Райҳон Беруний.** ал-Асила ва-л-Ажиба. С.Ҳ.Наср ва М. Моҳсезх таҳрири остида. Техрон, 1973.
5. **Абу Ҳомид Ғазолий.** Кимёи саодат. Нашрга тайёрловчи Маҳкам Андижоний, Абдуллоҳ Умар Тошкандий. Тошкент, 2005.
6. **Абу Ҳомид Ғазолий.** Эҳёу улум ад-дин. А.Азимов ва тарж. гуруҳи. Тошкент, 2003.
7. **Абу Ҳомид Ғазолий.** Эҳёу улум ад-дин. Таржимон Ғиёсиддин Жалол, Тошкент, 2005.
8. **Али Акбар Ҳусайний.** Мажмуат ул-авлиё. Қўлёзма, ЎзФАШИ, инв. № 1333,
9. **Алишер Навоий.** Насойим ул-муҳаббат, МАТ, 17-жилд, Тошкент.
10. **Аҳмад Сирҳиндий** Мабда ва маод, Тошбосма, Ҳинд.
11. **Аҳмад Сирҳиндий.** Мактубот 1-3 жилд: ЎзФАШИ, Қўлёзмалар фонди №5858, №5036, №6268, №10785, №10742, №10548-1, №10951, №11241, №11021.
12. **Жомий.** Нафаҳот ал- унс. Тазкира. Қўлёзма. Шахсий кутубхона.
13. **З.М.Бобур.** Бобурнома. Тошкент, Юлдузча, 1989.
14. **Марғинович Б.** «Ҳидоя». 1-жилд. Тошкент, Адолат, 2000.
15. **Муҳаммад Ҳошим Кишимий,** «Насойим ул-қудс». Қўлёзма. Шахсий кутубхона.
16. **Муҳйиддин ибн ал-Арабий.** Фусус ал-ҳикам, Байрут, 1980.
17. **Насафий Азизиддин.** Зубдат ул-ҳақойиқ. Тошкент, 1995.
18. **Сирҳиндий Маорифи** ладуния ЎзФАШИ, Қўлёзмалар фонди №482-5, №1488-3, №5655-2 .

19. **Сирҳиндий.** Рисола дар ради равофиз ЎзФАШИ, Қўлэзмалар фонди №482-6. ҳижрий 1079 йилда кўчирилган.

20. **Сирҳиндий.** Мабада ва маод ЎзФАШИ. Қўлэзмалар фонди №2274-1, №482-1, №517-1, №5473-1, №3996-4, №7517-5, №5505-3, №505-3.

21. **Сулабий.** Табақот ас-суфия, Н.Шариба таҳрири остида. Қоҳира, 1953.

22. **Форобий.** Рисолалар. Тошкент, 1975.

23. **Қуръони карим.** Ўзбекча изоҳли таржима. Таржима ва изоҳлар муаллифи Абдулазиз Мансур. Тошкент, 2001, 2004.

24. **Қушайрий.** Рисола. Қоҳира, 1930.

25. **Ҳужвирий.** Кашф ул- маҳжуб. Р. Никольсон таржимаси. Лондон, 1936.

ЎЗБЕК ТИЛИДАГИ АДАБИЁТЛАР

1. **Алиқулов Ҳ.** Жалолиддин Давоний. Тошкент, 1992.

2. **Ашаран мубашшара (Муҳаммад пайғамбарнинг 10 саҳобаси ҳақида қисса).** Нашрга тайёрловчи А. Ҳакимжонов. Тошкент, 1994.

3. **Булгаков П.Г.** Абу Райҳон Беруний. Тошкент, «Фан», 1973.

4. **Буюк сиймолар. алломалар (Ўрта Осиёлик машҳур мутафаккир ва донишмандлар) 1-китоб.** Нашрга тайёрловчи акад. М.Хайруллаев. Тошкент, 1995.

5. **Имом ал-Мотуридий ва унинг ислом фалсафасида тутган ўрни.** Халқаро конференция материаллари. Самарқанд, 2000.

6. **Исҳоқов С.** Бурҳониддин Марғиноний ва фикҳ илми. Тошкент, Адолат, 2000.

7. **Комилов Н.** Тасаввуф ёки комил инсон ахлоқи. Биринчи китоб. Тошкент, 1996.

8. **Комилов Н.** Тасаввуф: Тавҳид асрори. Иккинчи китоб. Тошкент, 1999.

9. **М. Иномхонов.** Мавлоно Лутфуллоҳ Чустий/ «Имом ал-Бухорий сабоқлари», 2/2000.

10. **Мансур А.** Имом Аъзам – буюк имомимиз. Тошкент, 1999.

11. **Маҳмуд Асъад Жўшон.** Ислом, тасаввуф ва ахлоқ. Туркчадан С.Сайфуллоҳ тарж. Тошкент, 1999.

12. **Нуритдинов М.** Тафаккур шуълалари. Тошкент, 1998.

13. **Нурутдинов М.** Юсуф Қорабоғий ва XVI—XVII асрларда ижтимоий-фалсафий фикр. Тошкент, 1991.

14. **Обидов Р.** Қуръон, тафсир ва муфассирлар. Тошкент, Мовароуннахр, 2003.

15. **Ризоуддин ибн Фахруддин.** Хулафои рошидин. Ислом тарихидан тўрт лавҳа. Тошкент, 1992.

16. **Саййид Муҳаммад Хотамий.** Ислом тафаккури тарихидан. Н.Комил таржимаси. Тошкент, 2003.

17. Саодат калити (пайғамбаримизнинг юксак ахлоқлари ва ибратли ҳаётларидан лавҳалар). Нашрга тайёрловчи Й.Эшбек. Тошкент, 2001.

18. **Сулаймонова Ф.** Шарқ ва Ғарб. Тошкент, Ўзбекистон, 1997.

19. **Турар У.** Тасаввуф тарихи. Туркчадан Н.Ҳасан тарж. Тошкент, 1999.

20. **Уватов У.** Имом ал-Мотуридий ва унинг таълимоти. Тошкент, Фан, 2000.

21. **Уватов У.** Муслим ибн ал-Ҳажжож. Тошкент, 1995.

22. **Уватов У.** Муҳаддислар имоми. Тошкент, 1998.

23. **Ульрих, Рудольф.** Ал-Мотуридий ва Самарқанд суннийлик илоҳиёти. Тошкент, 2001.

24. Фалсафа. Қисқача изоҳли луғат, Тошкент. «Шарқ», 2004.

25. **Ҳасаний М., Қиличева К.** Фиждувоний илм аҳллари хотирасида. Тошкент, 2003.

26. Шайх Нажмиддин Кубро: Мақолалар. Мас. муҳ. Э.Юсунов. Тошкент, 1995.

27. Қадимги ва ўрта аср Ғарбий Европа фалсафаси. Тошкент, 2003.

28. **Қодиров З.** Имом Аъзам (ҳаёти ва фикҳ усуллари) Тошкент, Мовароуннахр, 1999.

29. **Қориев О.** Ал-Марғиноний-машҳур фикҳшунос. Тошкент, 2000.

РУСТИЛИДАГИ АДАБИЁТЛАР

1. Абу Райхан Беруни. Избр. произведения. Ташкент, 1963.

2. **Бертельс Е.** Суфизм и суфийская литература // Избр. труды: Т.3. Москва, 1965.

3. **Болтаев М.** Абу Али ибн Сина – великий мыслитель, ученый энциклопедист средневекового Востока. Ташкент, 1980.

4. **Васильев Л.** История религий Востока. Москва, 1999.
5. **Г.Э. фон Грюнебаум.** Классический ислам (600-1258). Москва, 1988.
6. **Гуннар Скирбекк, Нилс Гиле.** История философии. Москва, «ГИТС Владос», 2000.
7. **Игнатенко А.** В поисках счастья. Москва, 1989.
8. **Майоров Г.Г.** Формирование средневековой философии. М., 1979.
9. **Наумкин.** Абу Хамид ал-Газали. М., 1980.
10. Переселение душ. Сборник статей. Москва, 1994.
11. **Плотин.** Избранные трактаты. Минск-Москва, 2000.
12. Свет из глубины веков. // Отв. ред. А.Азизходжаев. Ташкент, 1998.
13. **Степаняц М.Г.** Восточная философия. Москва, 2001.
14. Суфизм в контексте мусульманской культуры: Сборник статей / Под ред. Н.Пригарина. Москва, 1989.
15. Суфизм в Центральной Азии. Зарубежные исследования / Сост. и отв. ред. А.Хисматуллин. С.-Петербург, 2001.
16. **Ульрих, Рудольф.** Аль-Матуриди и суннитская теология в Самарканде. Алматы, 1999.
17. Учение ал-Матуриди и его место в культуре народов Востока. Сборник докладов участников межд. конф., провед. 19-20 ноября 1999 г. Ташкент, 2000.
18. **Хайруллаев М.** Фараби: эпоха и учение. Ташкент, 1975.
19. **Юнг К.** Архетип и символ. Москва, 1991.

ИНГЛИЗ ТИЛИДАГИ АДАБИЁТЛАР

1. **A History of Muslim Philosophy**, vol. 1, Wiesbaden, 1963. Ed. by M.M.Sharif.
2. **A.J.Arberry**, Avicenna on Theology, London, 1951.
3. **Ali Hasan Abdel-Kader**, The Life, Personality and Writings of al- Junaid, London, 1962.
4. **Conze**, Edward. Buddhism: a short history. Oxford, 2000.
5. **Corbin H.** Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi. Princeton, 1969
6. **Delli, David.** Guide to Hindu religion. Boston, Mass, 1981.
7. **Dictionary of the Middle Ages**, Vol. 2, Collier Macmillan Canada Press, New York, 1988.

8. **Djahangir**. Tuzuk-i Djahangiri. Ed. Sayed Ahmad Khan, Aligarh 1281/1864
9. **Edward Tylor**. Religion in primitive culture. Gloucester, Mass.: P.Smith, 1970.
10. **Eller**, Meredith. The beginning of the Christian religion: a guide to the history and literature of Judaism and Christianity. London, 1924.
11. **Fakhry Majid**. A history of Islamic philosophy. Columbia University Press. 1970.
12. **Frank R.M.** The Neoplatonism of Gahm Ibn Safwan//Le Museon N78, 1965.
13. **Glasenapp**, Helmuth von. Buddhism-a non-theistic religion. London. 1970.
14. **H.Corbis**. Avicenna and Visionary Recital. New York, 1960.
15. **A. Heinen**, Islamic Cosmology, Beirut, 1982;
16. **Jackson, Robert**. Approaches to Hinduism. London, 1988.
17. **Khan Sahib Khaja Khan**. Studies in tasawwuf, Madras, 1923
18. **Khalid Ahmad Nizami**. A History of Sufism in India. Vol II
19. **Muhammad Lutfi al-Jum'ah**. History of Islamic Philosophy in the East and West, Cairo, 1966.
20. **Murad H.** The Life and Works of Hakim al- Termidhi // Hambard Islamicus II,1(1979), p.65-90.
21. **Oliver Leaman**. An introduction to medieval Islamic philosophy. Cambridge University Press, 1984.
22. **Penney, Sue**. Hinduism.Oxford, 1988.
23. **R.Hartman** «Al-Sulami's Risalat al-Malamatiyya». In: Der Islam, Vol. 8 (1917-18).
24. **R.W.Bulliet**. The Patricians of Nishapur .Cambridge:Harvard University Press,1972.
25. **Read Carveth**. Man and his superstitions. 2nd ed. London: Senate, 1995.
26. **Schimmel, A.** Mystical Dimensions of Islam, Chapel Hill,1975.
27. **B.Radtke**. Al-Hakim at-Termidi. Freiburg,1980.
28. **S. Sviri**. «Hakim Tirmidhi and Malamati Movement in Early Sufism». In: Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi/Ed.by L. Lewison. London,1993.
29. **S.H. Nasr**. The Islamic Intellectual Tradition in Persia, Gurzon Press, 1996.

30. **Seyyed Hossein Nasr**, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge (USA), 1964.
31. **Seyyed Hossein Nasr**. *The islamic intellectual tradition in Persia*. Gurson Press, 1996.
32. **Seyyed Hossein Nasr**. *Three Muslim sages*, Cambridge, 1964.
33. **Shaykh Fadhlalla Haeri**. *The Elements of Sufism*. UK, Longmead, Shaftesbury, Dorset, 1990.
34. **Smith M.** *Studies in Early mysticism in the Near and Middle East*, London, 1931.
35. **Smith, Jonathan**. *Imagining religion: from Babylon to Jonestown*, Chicago, 1982.
36. **Stutley, Margaret**. *Hinduism: the eternal law*. Wellingbeurgh: Crucible, 1989.
37. **T. Izutsu**. *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo, 1971.
38. *The History of Philosophy: East and West*. London, 1953.
39. *The Malamatiyya Epistle Roqer Deladriere: Sulami: la lucidite Implacable (Epitre des hommes u blame)*. Paris: Arlea, 1991.
40. *The sacred east: Hinduism, Buddhism, Confucianism, Daoism. Shinto/* gen. editor C. Scott Littleton. London, 1999.

МУНДАРИЖА

КИРИШ	3
-------------	---

I ҚИСМ. ЎЗБЕК МУМТОЗ АДАБИЁТИ ОЗИҚЛАНГАН ҚАДИМИЙ ТАЪЛИМОТЛАР

ВЕДА АДАБИЁТЛАРИДА ҲАҚИҚАТ МАВЗУСИ	14
УПАНИШАДЛАР	19
ТАВРОТ АДАБИЁТЛАРИДА ПАЙҒАМБАРЛАР ТАРИХИ	30
ХРИСТИАНЛИҚДА ИЛОҲИЙ ИШҚ ҒОЯСИ	48

II ҚИСМ. ЎЗБЕК МУМТОЗ АДАБИЁТИНИНГ ИСЛОМИЙ САРЧАШМАЛАРИ

ИСЛОМИЙ ИЛМЛАР	62
ҒОЯЛАР ПЎРТАНАСИ ЁХУД КАЛОМ ИЛМИНИНГ ПАЙДО БЎЛИШИ	84
КАЛОМ ВА АЛ-ФАЛСАФА	111
ТАСАВВУФ МАКТАБЛАРИ	139
«ВАҲДАТ УЛ-ВУЖУД» (ЯҒОНА БОРЛИҚ) ТАЪЛИМОТИ	158
ШИҲОБИДДИН СУҲРАВАРДИЙ ВА УНИНГ ИШРОҚ ФАЛСАФАСИ	173
ҒОЙДАЛАНИЛГАН АДАБИЁТЛАР	193

Адабий-бадиий нашр

ШУҲРАТ СИРОЖИДДИНОВ

**ЎЗБЕК МУМТОЗ АДАБИЁТИНИНГ ФАЛСАФИЙ
САРЧАШМАЛАРИ**

Муҳаррир
Гавҳар МИРЗАЕВА

Техник муҳаррир
Вера ДЕМЧЕНКО

Бадиий муҳаррир
Уйғун СОЛИҲОВ

Мусаҳҳиҳ
Зокир ЗАМОНОВ

Компьютерда саҳифаловчи
Феруза БОТИРОВА

Босишга 30.09.2011 й.да рухсат этилди. Бичими 84x108 1/32.
Босма тобоғи 6,25. Шартли босма тобоғи 10,50.
Гарнитура «LexTimes Cug+Uzb». Газета қоғоз.
Адади 1000 нусха. Буюртма № 253
Баҳоси келишилган нарҳда.

«Янги аср авлоди» НММда тайёрланди.
Лицензия рақами: АІ № 198. 2011 йил 28.08 да берилган
«Ёшлар матбуоти» босмахонасида босилди.
100113. Тошкент, Чилонзор-8, Қаторгол кўчаси, 60.

Мурожият учун телефонлар:

Нашр бўлими – 278-36-89; Маркетинг бўлими – 128-78-43
факс – 273-00-14; web-сайтимиз: www.ibook.uz
e-mail: yangiasr@ibook.uz; yangiasravlodi@mail.ru



ISBN 978-9943-08-776-7



9 789943 087767