

**TOSHKENT DAVLAT SHARQSHUNOSLIK
UNIVERSITETI**

**SHARQ FALSAFASI VA GERMENEVTIKA
KAFEDRASI**



**"SHARQ ALLOMALARI YOZMA
MEROSINING ILMIY, FALSAFIY,
MA'NAVIY TAFAKKURDAGI O'RNI"**

**RESPUBLIKA ILMIY-AMALIY
ANJUMANI MATERIALLARI**

TOSHKENT - 2025

**O‘ZBEKISTON RESPUBLIKASI
OLIY TA’LIM, FAN VA INNOVATSIYALAR
VAZIRLIGI
TOSHKENT DAVLAT SHARQSHUNOSLIK
UNIVERSITETI**

**SHARQ ALLOMALARI YOZMA MEROSINING
ILMIY, FALSAFIY, MA’NAVIY
TAFAKKURDAGI O‘RNI**

**Respublika ilmiy-amaliy konferensiyasi
materiallari**

Toshkent – 2025

**SHARQ ALLOMALARI YOZMA MEROSINING ILMIY, FALSAFIY, MA'NAVIY
TAFAKKURDAGI O'RNI.** Ilmiy maqolalar to'plami. Toshkent:TDSHU. 2025. 400 b.

Ushbu ilmiy maqolalar to'plami O'zbekiston Respublikasi Oliy ta'lim, fan va innovatsiyalar vazirligining 2024-yil 27-dekabrdagi 490-sonli buyrug'ida belgilangan vazifalar ijrosini ta'minlash maqsadida 2025-yil 26-aprelda Toshkent davlat sharqshunoslik universitetida **“Sharq allomalari yozma merosining ilmiy, falsafiy, ma'naviy tafakkurdagi o'rni”** mavzusida Respublika ilmiy-amaliy konferensiyasi materiallari asosida tuzilgan.

Mas'ul muharrir:
PhD, dotsent **J.B. Sulaymonov**

Nashrga tayyorlovchi:
PhD. **L.A. To'rayev**

Taqrizchilar:
falsafa fanlari doktori, professor **E.M. Izzetova**
falsafa fanlari doktori, professor **J.S.Ramatov**

Toshkent davlat sharqshunoslik Universitet Kengashi
tomonidan nashrga tavsiya etilgan
(2025-yilning 3-mayda bo'lib o'tgan 9-sonli majlis qarori).

© Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti, 2025.

SO‘ZBOSHI O‘RNIDA
SHARQSHUNOS-FAYLASUF KADRLARNI TAYYORLASH –
RESPUBLIKAMIZDA SHARQSHUNOSLIKNI
RIVOJLANTIRISHNING MUHIM YO‘NALISHI SIFATIDA

Rixsiyeva Gulchehra Shavkatovna
TDSHU rektori

Bugungi globallashuv sharoitida o‘tmishda yashab ijod etgan ulug‘ allomalarimizning boy va ilmiy merosini o‘rganish, tadqiq qilish va ularni keng jamoatchilikka ma’lum qilish dolzarb masalalardan biriga aylanmoqda.

Shu nuqtayi nazardan muhtaram Prezidentimizning qaysi nutqlarini qaramaylik, u yerda albatta kim ekanligimizni, kimning avlodi ekanimizni ajdodlarimizning kim ekanligini eslatish yoki bo‘lmasa ilmiy merosimizni nihoyatda qadrlash va bu yo‘lda yoshlarimizni tarbiyalash masalalariga nihoyatda katta e’tibor qaratib kelayotganlarini kuzatishimiz mumkin. Prezidentimizning ilm-fan, ta’lim, ma’naviyatga oid bir qator nutqlarida albatta allomalarimizning ilmiy merosini o‘rganish masalalariga alohida dolzarb masala sifatida e’tibor berilib, qator muhim vazifalar belgilab berildi. Ayniqsa, oxirgi paytlarda qanday anjuman bo‘lmasin, qaysi masalalarda biz suhbatlashmaylik, “Uchinchi Renessans” tushunchasining mazmun-mohiyatini yoritishga, uning chuqur ma’nosi va mamlakatimiz ziyolilari, yoshlari oldida turgan yuksak mas’uliyat haqida ko‘p bora ta’kidlanmoqda. Ikkita Renessansni bitta nuqtada birlashtirgan, ya’ni bizni millatimizni g‘ururlanishiga sabab bo‘ladigan va asosi bor bo‘lgan qadimgi davrlardan boshlangan birinchi renessans va o‘rta asrlardagi ikkinchi renessans davrini ham aynan o‘zbek millati bilan, bizning zaminimiz va allomalarimiz merosi bilan bog‘liqligi, ularning fanga va insoniyatni bilish darajasini oshirishga, inson hayotini farovonlashtirishga qo‘shgan hissalar bilan, dunyoni o‘zgartirish darajasidagi bilimlari borasida fikr almashuvlar bo‘lmoqda. Va ayniqsa, davlatimiz rahbari uchinchi Renessansni ham bizning mamlakatimizda bo‘lishi uchun nima halal berishi mumkin, bizning qanday imkoniyatlarimiz borki, bularni ulug‘ ajdodlarimizdan o‘rgangan holda yangi bir zamonda, yangi bir dunyoda o‘ziga xos bir uyg‘onishni va ilm-fan taraqqiyotida, innovatsiyalar taraqqiyotida dunyoning rivojlangan mamlakatlaridan ortda qolmagan holda, balki ularga xos bo‘lgan, bizning genimizda bor bo‘lgan juda bir kuchli bilim va ilmga intilishni ko‘rsatib bera olishimizga ishonch bildiriyaptilar va albatta barchamiz bunga qattiq harakatga kirishimiz kerakligini tushunib turibmiz. Oliy ta’lim muassasalarida ham ilmiy dargohlarda ham aynan shu jihatdan berilgan vazifalar ijrosiga kirishilgani bejiz emas.

Shuningdek, bu yil pandemiya bo‘lishiga qaramasdan, bizning universitetimiz hayotida ham, sharqshunoslar hayotida ham o‘ziga xos katta burilish bo‘ldi desak mubolag‘a bo‘lmaydi. Bu ham bo‘lsa, Prezidentimizning 2020-yil 16-apreldagi

sharqshunos kadrlarini tayyorlash va ilmiy salohiyatini oshirish masalalariga bag'ishlangan "Sharqshunoslik sohasida kadrlar tayyorlash tizimini tubdan takomillashtirish va ilmiy salohiyatni oshirish chora-tadbirlari to'g'risida"gi PQ-4680-sonli qarorlarini imzolanganini alohida ta'kidlash kerak. Bu ham bizning jamoamizga, mamlakatimizdagi barcha sharqshunoslarga katta mas'uliyatni yukladiki, O'zbekistondagi ilm-fanni va sharqshunos kadrlarni dunyoning boshqa mamlakatlariga va u yerdagi sharqshunoslik ilm-faniga integratsiyasini kuchaytirish masalalariga ham jiddiy e'tibor qaratildi. Mazkur qaror asosida bizning universitetimizda ilm-fanni kuchaytirish va yuqorida aytgan masalalarni o'rganishga katta e'tibor qaratish va uning huquqiy asosini ham ta'minlash ma'nosida "Sharq madaniyati va merosini tadqiq etish" ilmiy-tadqiqot markazining tashkil etilganligi alohida ahamiyatga egadir. Mana shu markazimizning tashkil etilganligi va bu borada bizning rejalashtirilgan ishlarimiz haqida OAVlarda chiqishlarimizda markazimiz a'zolarining hamda hurmatli professor-o'qituvchilarimizning intervyularida va gazetalaridagi maqolalaridan tanishgan bo'lishingiz mumkin.

Bugungi konferensiyamizga keladigan bo'lsak, eng murakkab masala bo'lgan, ya'ni yoshlarning manbalarni o'rganishga jalb etish masalasi hisoblanadi. Ayniqsa oxirgi yillarda falsafani manbalar asosida o'rganish va tadqiq qilish, shuningdek, o'rgatishga yetarlicha e'tibor qaratilgan bo'lmadi. Chunki, ko'pchilik hollarda yoshlarimiz oson tadqiqot usullariga, ilm-fandagi oson bo'lgan manbalarni tahlil qilish orqali yangi metodlarni bayon etishga, yoki shunga o'xshagan o'ziga xos bo'lgan yo'nalishlarda, ayniqsa g'arb falsafasi bilan bog'liq holatlarda, qiyosiy tadqiqotlarni olib borishga e'tiborlarini qaratishdi. Chunki, bu albatta hozirgi kundagi yoshlarning umuman hayotdagi pragmatik qarashlarning kuchayib borganligi bilan qaraladi va osonroq natijaga erishish, qulayroq mavzuni tanlash va mana shu yo'nalishda o'z ishini yakunlash, hattoki PhD dissertatsiyalarini himoya qilish, magistrlik, bakalavrlik ishlarida ham ko'proq boshqa yo'nalishdagi osonroq bitadigan ishlarga qaratildi. Asosan, nashr etilgan manbalarga ko'proq e'tibor qaratildi. Lekin bugungi kunda bizga qo'yilayotgan vazifalar doirasida aynan sharq tillarini biladigan, bizning merosimiz yozilgan turkiy, arab va fors, xitoy, koreys tillaridagi manbalar, ayniqsa bizning boy xazinalarimizda, kutubxona fondlari saqlanayotgan qo'lyozma manbalarni o'qish va u yerdagi allomalarimizning ilmiy-falsafiy fikrlarini, qarashlarini aynan birlamchi manbalardan o'rganish, ayniqsa hozirgi kungacha ilmiy muomalaga kiritilmagan nihoyatda katta merosni olib kirish, xalqimizga ma'lum qilish masalalariga, qattiq o'ylanishimiz va bu jarayonga yoshlarimizning jalb etishimiz, ularni fidoyilik ruhida tarbiyalashda katta ahamiyat berishimiz kerak bo'ladi.

Yaqinda bo'lib o'tgan o'qituvchi va murabbiylar kuniga bag'ishlangan tantanali tadbirda ham Prezidentimiz barcha mutaxassislardan O'zbekiston Respublikasi Fanlar akademiyasi Abu Rayhon Beruniy nomidagi Sharqshunoslik instituti, shuningdek, boshqa fondlarda saqlanayotgan ajdodlarimizning boy ilmiy va ma'naviy merosini

yetarlicha o'rganilmaganligini hamda iste'molga kiritilmaganligini, borlari ham ilmiy, murakkab tilda yozilganini aytib o'tdilar. Qo'lyozmalarining katta qismi tadqiqotchilarni kutib turganligini ta'kidlab, O'zbekistonga oid xorijdagi madaniy boyliklarni tadqiq etish markazi, O'zbekiston Respublikasi Vazirlar Mahkamasi huzuridagi Imom Buxoriy xalqaro ilmiy-tadqiqot markazi, Fanlar akademiyasi Sharqshunoslik instituti, O'zbekiston xalqaro akademiyasi va Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti olimlari bilan birgalikda bizni kutib turgan qo'lyozmalarni tadqiq qilish orqali ta'limning barcha bosqichlariga olib kirish, allomalarimizning asarlarini sodda tilda, o'quvchi-talabalar tushunadigan, ommabop holda o'quv adabiyotlar va risolalar yaratishimizni vazifa qilib qo'ydilar. Bugungi kunda TDSHU professor-o'qituvchilarimizdan tuzilgan ishchi guruh tuzildi va ular tomonidan 30 dan ortiq manbalar ustida tadqiqotlar olib borish, ularni ilmiy muomalaga kiritish chora-tadbirlari ko'rilmoqda. Bu jarayon nihoyatda qiyin, o'ziga xos mas'uliyatni, quntini va mashaqqatli mehnatni talab qiladigan jarayon. Lekin hozirda mamlakatimizda sharq xalqlari madaniyatini, ular orasidagi madaniyatlararo muloqotni, tarixni, bizni ajdodlarimiz bosib o'tgan yo'llardagi ijtimoiy fikrdagi o'zgarishlarni, jamiyatdagi o'zgarishlarni, madaniy aloqalardagi o'zgarishlar va umuman tafakkur jarayonidagi jilolanishlarni o'rganib boradigan avlodni tarbiyalash zarurati bizning universitetimiz oldiga katta mas'uliyat yuklaydi. Bu yo'nalishda universitetimizdagi "Sharq falsafasi va madaniyati" kafedrası oldida katta mas'uliyat turibdi, biz o'ylaymizki, mana shu vazifalarni birgalikda amalga oshirishda bo'lib o'tayotgan anjuman ishtirokchilari, olimlar, professor-o'qituvchilar va tadqiqotchilar hamkorlik qiladilar. Bugungi anjumanimiz ham o'zining mazmun-mohiyati va ahamiyati bilan nihoyatda dolzarb. Anjumanimiz yakunida falsafa sohasida yetuk professorlarimizning bildiradigan taklif va mulohazalari bizning kelajakda amalga oshiradigan ishlarimizga asos va turtki bo'ladi.

SHARQ ALLOMALARI YOZMA MEROSINI TADQIQ ETISH: XORIJIY TAJIRIBA, ISTIQBOLLI IZLANISHLAR VA MUAMMOLAR

SHARQ QO'LYOZMALARIDA ARASTU ASARLARINING AKS ETISHI

Qodirov Muhammadjon

*Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti
Sharq falsafasi va germeneytika kafedrasini professori,
falsafa fanlari nomzodi, professor*

Sharq mamlakatlarida XX asrning ikkinchi yarmida keng tarqalgan "Doiratul maorif" lardan eng mashhuri ("Ensiklopediya") fors tilida chop qilingan Dehxudoning "Lug'atnomai Dehxudo" asaridir. Tabiiyki, unda Arastu ijodiga alohida e'tibor berilib, uning asarlarini Sharq mamlakatlariga yoygan va asosan IX asrda Bag'doddagi "Bayt ul-hikma"da faoliyat ko'rsatgan yahudiy, xristian va islom dinida bo'lgan olimlar haqida ma'lumotlar berilgan. Biz o'z maqolamizda ana shular haqida so'z yuritamiz.

Mashhur yunon olimi, birinchi muallim laqabiga ega bo'lgan, yurib turib dars beruvchi o'qituvchilar, ya'ni mashshoiyunlar peshvosi bo'lgan Arastu (er. ol. 384-yilda) Stagirit shahrida dunyoga kelgan bo'lib, yunoncha ismi Aristotels edi. X asrda yashagan mashhur "Al-fexrist" asarining muallifi Ibn Nadimning yozishicha, "Aristotels" ning ma'nosi "muhebbah hikma" ("falsafani sevgan")dir.

Yana aytishlaricha, "fozil komildir". Arabcha tarjimasi "Aristotel ibn Nikomax", ya'ni butunlay fozil kishidir. Dadasining ismi Ben Mohun Ibn Aslepad bo'lib, Batlamus (Gippokrat) fikricha, yunon tabobatining ixtirochilaridan biri bo'lgan. Arastu onasining nomi Acclepiade bo'lgan. Arastu Stagirit shahrida tug'ilgan bo'lib, otasi Nikomax Iskandarning dadasi Filipning shaxsiy tabibi bo'lgan. Arastuning o'zi Aflotunning shogirdlaridan bo'lgan. Aflotun Sitsiliya oroliga safar qilgan chog'ida u tashkil qilgan o'quv muassasasida uning o'rin bosar xalifasi sifatida faoliyat ko'rsatgan. Arastu 30 yoshida falsafani o'rganishga kirishgan. Aytishlaricha, Arastu makedoniyalik Iskandar podshohligining so'nggi yillarida Ptolemey Lagosning hukmronligi boshida 66 yoshda vafot etgan. Shundan keyin bir necha muddat uning tashkil etgan o'quv yurtida opasining o'g'li dars mashg'ulotlarini olib borgan. Arastu yozgan kitoblarning tartibi quyidagichadir: mantiqiyot, tabiiyot, ilohiyot, xanaqiyot (metafizika). Mantiqiyotga oid kitoblari sakkizta bo'lib, o'z ichiga kategoriyasini oladiki, uning ma'nosi "ma'qulot", ya'ni "tushunchalar"dir. Keyin tartibga ko'ra, Arminyos, ya'ni "Ibora" ma'nosini o'z ichiga oladi. Keyingisi, "Anolitika" ya'ni uning ma'nosi "Qiyos tahlili" dir. "Apodiktika" yoki, "Ikkinchi tahlil" bo'lib, uning ma'nosi "Isbot" yoki "dalil"dir. "Topiqo" "jadal" bo'lib, uning ma'nosi "bahs yuritish" dir. Safsatiqoning ma'nosi "lof aralash gaplar" dir. Art de Rhetorique – Ritorikaning ma'nosi xitob bilan murojaat qilishdir. Keyingisi, Butiqo bo'lib, uning ma'nosi she'rdir.

Kateg'uriyos (ma'qulot-tushunchalar) kitobini Xunayn Ibn Ishoq (809-873) tarjima qilgan.

Islom falsafasini o'rganishni boshlab bergan tadqiqot Alambe Jourdaning 1819-yilda nashr etilgan, "Arastu asri yunon hujjatlarini arab tiliga qilingan tarjimalarining

tanqidi” kitobidir¹. Bu kitob Islom falsafasining G’arb falsafasiga maxsus lotin tilidagi ta’limotlarga ta’sirini ochib bergan. 1852-yili Ernest Renanning “Ibn Rushd va uning falsafasi” nomli kitobi nashr etildi². 1859-yili Solomon Munk tomonidan “Yahudiy va arab falsafasi majmui” nomli kitob nashr etilgan bo’lib, hozircha o’z ahamiyatini yo’qotmagan³. XX asr boshida De Boer tomonidan “Islomda falsafa tarixi” (1901) kitobi nemis tilida nashr etilib, 1903- yilda ingliz tiliga ham tarjima qilingan⁴. 1922-yili De Lasi Dleary tomonidan “Islomiy tafakkur va uning tarixdagi o’rni” nomli kitob nashr etildi⁵.

1957-yili Kruz Hernandez tomonidan “Andaluziya musulmon falsafasi” nomli kitob nashr etildi⁶. 1970-yili Majid Faxriyning “Islom olamida falsafa davoni” kitobi Beyrutdagi Amerika universiteti tomonidan ingliz tilida nashr etildi. Bu kitob 1983-yili Nasrullo Pur Javodiy tarjimasida Tehronda fors tilida bosilib chiqdi⁷.

Ummaviylar xonadonidan chiqqan xalifalar (661-749) deyarli bir asr davomida hokimiyatni mustahkamlash bilan band bo’ldilar. Abdulmalek ibn Marvon (685-705) davrida boshqaruv sohasida islohotlar o’tkazildi va arab tili yunon va fors tillari o’rniga idora ishlarida rasmiy til sifatida joriy etildi.

Amaliy mulohazalar eng qadimgi ilmiy va ayniqsa, tabobat sohasidagi matnlarni arab tiliga tarjima qilish zaruriyatini keltirib chiqardi. Eng qadimgi arab tilidagi manba bo’lgan Ibn Nadimning (vaf. 925 y) “Al-fexrist” (“Ro’yxat”) kitobidagi ma’lumotlarga ko’ra, birinchi marta kimyo, astronomiya va tabobatga doir asarlarni arab tiliga tarjima qilish tashabbusi Ummaviy amiri Xolid Ibn Yazdga (vaf. 704 y.) taalluqli edi. Ilgari zardushtiy dinida bo’lib, keyin islomga kirgan Abdullo ibn Muqaffaning (757 y. qatl et.) paxlaviy tilidan arab tiliga hind olimi Bidpoy Hakimning “Kalila va Dimna” asarini tarjima qilganligi katta ahamiyatga ega bo’ldi. Uning qadimgi fors tilidan arab tiliga qilgan tarjimalaridan “Xudoynoma” (“Qadimgi fors davlatchiligi tarixi”), “Oyinnoma” (“Yo’l-yo’riqlar, urf-odatlar”), “Mazda kitobi”, “Anushervonning hayot yo’li” va boshqa adabiy-axloqiy risolalar islom mintaqa madaniyatining shakllanishida muhim ahamiyat kasb etdi.

Arastuning “Kategoriylar” (“Ma’qulot”), “Birinchi analitika” (“Tahlil avval”), Porfiriyning “Isog’uchi” (“Mantiqqa kirish”) asarlarini Abbosiy xalifa Mansur (754-770) uchun arab tiliga tarjimasini ham Ibn Muqaffa bajargan. Kiftiy “Torixi hukamo” (220-sahifa). Xalifa Mansur tarjima ishlariga jalb qilga olimlar orasida Navbaxtiy xonadonining a’zolari hamda eng mashhur olim Albitrik ham bor edi. Ba’zi manbalarda keltirilishicha, mazkur xalifa hukmronligi davrida Arastuning bir necha risolalari, Iskandariyada ijod qilgan Ptolemeyning “Almagest”, Yevklidning “Geometriya usuli” va boshqa bir necha asarlar yunon tilidan arab tiliga tarjima qilingan⁸. Ammo malakali tarjimonlarning yetishmasligi sababli IX asr boshigacha tarjimachilik ishlari unchalik

¹ Saurdain A. Recherches sur L’age et l’origine des traductions L’Aristote. Paris. 1819.

² Renan E. Averroez, et L’averroisme. –Paris, 1882.

Renan De philosophes peripatetica apud Surob- Paris 1852.

³ Junk S. Melanges. De philosophe in Islam. Stutgart, 1901.

⁴ De Boer. T. J. Ceschichite der Philosophie in Islom Shututgart, 1901.

⁵ O’leary De Pasy. Arabic Thought and its Plase in History. London, 1922

⁶ S. Hespandez, m Filosofia hispanotessulmona-madeid, 1957. Teus Xet 1372/1983.

⁷ Majid Jahriy. Islom olamida falsafa devoni. Tues, Xur. 1372/1983

⁸ Mas’udiy. “Muruj az-zahob”, Parij, 1861-77,8-jild, 291-292 betlar

rivojlanmagan. Haqiqiy tarjimachilik ishini Mansurning nevarasi Ma'mun (813-833) yo'lga qo'ygan. Xorun ar-Rashid saroyining tabibi Yuhanno ibn Mosul o'z asrining eng buyuk olimlaridan biri bo'lgan. Ma'mun uni 830-yili "Bayt ul-hikma" ("Donishmandlar uyi") raisligiga saylagan. U Aflotunning "Timey" asarini arab tiliga tarjima qilgan⁹.

Hajjoj ibn Matar, Yahyo ibn Albitriq, Hunayn ibn Ishoq (809-873) larning tarjimachilik faoliyati jo'shqin bo'lgan. Salamo ismli olim va tarjimon "Sohibe Baytul Hikma" (Donishmandlik uyining egasi) laqabiga sazovor bo'lgan. (Ibn Nadim "Kitobe alfexrist, 353-bet). Hunayn ibn Ishoq o'z shogirdi Iso ibn Yahyo bilan birgalikda o'z homiylari bo'lgan Muhammad ibn Muso uchun ko'p tarjimalar qilganlar. Hunayn muharrirligi ostida uning do'stlari o'g'li Ishoq jiyan Xubash va shogirdi Iso ibn Yahyo tomonidan Arastuning deyarli barcha asarlari, Aflotunning bir qism kitoblari tarjima etilgan. Hozirgacha arab tilida mavjud bo'lgan Iskandariyada yashagan Jolinus (Galen) va Buqrot (Gippokrat) kitoblari Hunayn tarjimasida yetib kelgan.

Yirik tarjimonlar bo'lgan Ibn Noemaye Alhemsy (vaf. 835), Abu Bashr Matto (vaf. 940), Yahyo ibn Adiy (vaf. 974), Qisto Ibn Luqo (vaf. 900), Abu Ali ibn Zara (vaf. 1008), Xasan ibn Savor (vaf. 1017) yoki Ibn Hammor, Sobit ibn Qurra Harroniylarnig faoliyati sermahsul bo'ldi.

Ibn Nadimning xabar berishicha, muallifi nomalum bo'lgan hindlarning "Milal hind va adyonahum" ("Hind millatlari va ularning dinlari" nomli kitobning arabcha nusxasini Abu Ishoq al-Kindiy (vaf. 866) o'z qo'li bilan yozganligini qayd etgan. Abu Rayhon Beruniy (vaf.1048) 1030-yilda yozgan o'zining "Tahqiq Malolhind" ("Hind mulking tadqiqi" yoki "Hindiston") asarida IX asr ikkinchi yarmida yashagan olim Eronshahriy to'g'risida gapirib, uning hindlarning diniy aqidalarini xolis tadqiq qilganligini eslatib o'tadi. Eronshahriy nomini Nosir Xisrav (vaf. 1061) ham eslatib o'tgan. Uning qayd etishicha, Muhammad Zakariyo Roziy (IX asr) hind aqidalarini Eronshahriydan iqtibos qilgan. Roziy inson va jahon to'g'risida gapirib, u hindlarning diniy aqidalarini Eronshahriydan iqtibos qilgan. Roziy inson va jahon to'g'risidagi o'z falsafiy ta'limotida dunyo besh azaliy ibtidodan tashkil topganligi va jismlarning atomlardan (bo'linmas zarrachalar) iborat ekanligi, ruhlarning ko'chib yurishi, ya'ni tanosuh aqidasi haqida mulohaza yuritadiki, uni hind falsafasining ta'sirida shakllangan, deb hisoblash mumkin. Jismlarning atomdan tashkil topganligi haqidagi aqida Roziydan tashqari, musulmon mutakallimlari o'rtasida ham yoyilgan edi. Bu Arastu falsafasiga qarama-qarshi qo'yilgan sanaviyat (dualizm) aqidasi bo'lib, unga binoan javhar (substansiya) va oraz (ansidensiya) ikki mustaqil ibtido sifatida maydonga chiqdi. Musulmon mutakallimlari faqat bir istisno bilangina modda, makon va zamon haqidagi atom nazariyasini qabul qildilar va uning asosida mustahkam Kalom qoidasini ishlab chiqdilar, unga mutlaq hokimiyatga ega bo'lgan yagona zot Xudo edi.

632-yilda Payg'ambar Muhammad alayhissalom (570-632) vafotlaridan keyin arablar yagona din ostida birlashib, o'z yarim orollaridan tashqariga islomni yoyish uchun yurish boshlaganlarida ular birinchi bo'lib Suriya va Iroq hududlarida qo'lga kiritgan narsalardan eng muhimi qadimgi Suriya tilida so'zlashuvchi xristian aholisi edi. Ana shu hududlarda turli xristianlik mazhablari (avval nasoriylar va monofizitlar yoki

⁹ 1958. قاهرة. بيتا. 1958. B. 358. ابن نديم. "Kitobe Al-Fexrist" ("Ruyxat kitobi"). Qohira: Bito, 1958. B. 358

yaqubiylar) o'zlarida Iskandariyadagi qadimgi yunon ta'limotini mujassamlashtirgan edilar. Ularning qarashlarini rasmiy xristian cherkovining qudratli boshqa yo'nalishlari bid'atda ayblar edilar. Ushbu aqliyatni tashkil etgan xristian mazhablari islom hokimiyatining homiyligidan bahramand bo'lib, ular yashaydigan hududlar o'z-o'zini boshqaradigan islom vasiyligidagi jamoalar hisoblandi. (xristianlar, yahudiylar, sabiyonlar).

Qadimgi xristian mazhabidagilardan tabiblar, riyozidonlar (matematiklar) va astronomlar yetishib chiqdi. Tabobat ilm-fan va ilohiyot orasida bog'lovchilik maqomida turar edi. Negaki, qadimgi xristian ilohiyotchilari inson jismini ham, ruhini ham davolashga tayyor edilar. Iskandariyada ijod qilgan buyuk olim Jolinus (Galen) tavsiyasiga ko'ra, mantiq fani tabiblar tayyorlash o'quv dasturining muhim qismi hisoblanar edi.

Nasoro o'quv yurtlari o'z o'quv rejalarini ikki qismga bo'lib, uch sohaning biridan jiddiy faoliyatga tayyorlaydigan oddiy dastur tuzgan edilar; astronomiya tabobat (meditsina) va ilohiyot. Jundashopurdagi (Bog'doddan sharqroqda 170 km masofada) o'quv yurtida tabobat fakulteti (unga birlashtirilgan kasalxona bilan birga) va rasadxonasi bilan birgalikda astronomiya fakulteti mavjud edi. Qadimgi Suriya faylasuflari mantiq, riyoziyot, fizika (ruhshunoslikni ham o'z ichiga olar edi) va ilohiyot bo'yicha zo'r salohiyatga ega edilar. Shunday hollar uchrar ediki, monofizit ilohiyotchisi Severus Sebhoktga o'xshab, ba'zida ayrim mualliflar ilohiyot sohasida bo'lgani kabi mantiq va astronomiyada ham risolalar yozar edilar. Ana shunday har tomonlamalik natijasida Suriya va Iroqdagi Suriyalilar xristianlar tomonidan Arastuning mantiqqa doir asarlari tarjima qilinib, o'rganilar va tahlil qilinir edi. O'sha Suriyalilar an'ana V-VI asrlarda Iskandariya an'anasini davom ettirdi.

Arastu mantiq'ining qadimgi Suriya tilidagi tarjimalari haqida ko'plab ma'lumotlar mavjud. Ularning ko'pchiligi saqlangan bo'lib, ba'zilar nashr ham etilgan (jumladan, "Kategoriyalar", Talqinlar haqida" va "Birinchi analitika"), Porfiriyning "Isoguji" ("Isog'uji") asari "Organon" ning boshida muqaddima sifatida joy olgan. Mantiq tabiblar tayyorlashda asosiy o'rin tutishda davom etdi va shu sababli IX-XII asrlar davomida arab tili joriy bo'lgan mamlakatlarda mantiq fani taraqqiy etdi. Bunday tabobat — falsafiy an'anaga Abu Bakr Muhammad Zakariyo Roziy va Ibn Sinolargina emas, hatto XII asrda Ispaniyada ijod qilgan Maymonid ham duchor bo'lib, yigitchilik chog'ida tabobat mashg'ulotlariga tayyorlanish jarayonida mantiq bo'yicha ham o'zining yagona asarini yaratdi. Yunon mantiq'ini arablarga o'tkazishga katta vositachilik xizmatini nasaro mazhabi ruhoniylari bajardilar. Ularning Jundashopurdagi o'quv yurti yunon mantiq'i matnlarini arabchaga tarjima qiluvchilar birinchi avlodining beshigi bo'ldi. Xorun-ar Rashid va uning vaziri Jafar ibn Barmakiyning tabibi bo'lgan Jibril ibn Baktishu bu yerda tahsil olgan, keyinchalik ushbu o'quv yurtining boshlig'i va kasalxonaning boshqaruvchisi bo'lgan edi. Uning o'rindoshi bo'lgan Abu Zakariyo Yahyo (yoki Yuhanno) ibn Masovay Jibrilning taklifiga muvofiq Jundashopurdan Bag'dodga saroy tabibi sifatida chaqirildi¹⁰. Unga ko'p kitoblar alohida tarjima qilish uchun topshirildi. Xalifa al-Ma'mun topshirig'iga muvofiq u tarjima markazi bo'lgan

¹⁰ Qarang: Nikolas Resher. K.Isatorii arabskoy logiki.(Arab mantiq'i tarixiga bir nazar) -Pitsburg: izd-vo Pitsburskogo universiteta.- 1963.

Bayt al-hikmani, aftidan Jundoshpur o'quv yurti namunasi sifatida tashkil etdi. Bu markazning boshlig'i sifatida uning o'rnini mashhur olim Hunayn ibn Ishoq egalladi. U xam o'sha an'analar ruxida tarbiya topgan edi. Bu muassasaning gullab yashnagan davri Ibn Masovay, ayniqsa, Hunayn va uning o'rnini egallagan o'g'li Isxoq rahbarligi vaqtiga to'g'ri keldiki, o'shanda xodimlarning asosiy ko'pchiligini nasorolar tashkil etar edi. Monofizitlar (Yaqubiylar) arab tilidagi mantiq taraqqiyotida kamroq o'rin tutdilar. Ammo, ularning xizmati shundaki, ular ba'zi jihatlarni kiritdilarki, ular nutqning ko'tarinki ruhda bo'lishini ta'minladilar. Nasorolar Ammonius sharxlarini afzal deb bilsalar, yaqubiylar Filopon sharhlariga tayanar edilar. Nasorolar Iskandariya yangi aflotunchiligining aralash – quralash holatiga tayanganligi tufayli bunday holat arablarga xam o'tdi. Aflotunga qiziqish Abu Nasr Farobiy kabi olimlarda ko'proq sezilar edi.

Ummaviylar davrida (661-750) "ajnabiy fanlar" deyarli qo'llab quvvatlanmadi, ammo Abbosiylarning hokimiyatga kelishi bilan hamma narsa o'zgardi. Abbosiylar sulolasining ikkinchi xalifasi bo'lgan Al-Mansur (hukmronlik yillari 754-775) astronomiyaga juda qiziqqanligi sababli, bu sohadagi yunoncha asarlarni o'rganishni qo'llab quvvatladi. U 765 yili oshqozon kasaliga muhtalo bo'lishi munosabati bilan yunonlar tabobatiga ham alohida e'tibor qaratadi. Abbosiylardan bo'lgan beshinchi xalifa Xorun ar-Rashid (hukmronlik yillari 786-809) bunday tadqiqotlarni qo'llab quvvatlashda davom etdi. Bu mantiq ilmi taraqqiyoti uchun juda muhim edi.

Ushbu sulolalardan chiqqan yettinchi xalifa Al-Ma'mun (hukmronlik yillari 813-833) yunonlar ta'limotini o'ziga xos zo'r tashabbus bilan qo'llab-quvvatlar ekan, ayniqsa, yunon falsafasiga alohida rag'bat ko'rsatdi. U mashhur tarjimon Hunayn ibn Isxoq tarjima qilgan kitoblari og'irligida oltin bilan xaq to'lladi. Ma'mun tomonidan tashkil etilgan Bayt al-hikma (Donishmandlik uyi) o'ziga xos ilmiy — tekshirish instituti bo'lib, yunon fani va falsafasiga doir hujjatlarni tarjima qilishga ixtisoslashgan edi. Birinchi bo'lib, bu muassasa boshida Nasoro olimi Yaxyo ibn Masovoy (790-857) turgan ediki, uning ihtisosi tabobatga doir asarlarni tarjima qilish edi.

Hunaynning o'g'li Isxoq ibn Hunayn (845-910) o'z otasining ishlarini davom ettirdi. Bu davrda, ayniqsa, Al-Mu'tamid (869-892) va Al-Mu'tadid (892-902) xalifalik qilgan yillarda shunday tadqiqotlarga qayta yordam berildi. Yaxyo ibn Xolid ibn Barmakiy (740-805) Xorun ar-Rashidning mashhur murabbiysi va vaziri bo'lib, 790 yillarda "Almajistiy" ning (Almagest) ilk tarjimasini mablag' bilan ta'minladi. Uning o'g'li va dadasi o'rniga Xorun ar-Rashid vazirligiga o'tirgan Ja'far ibn Barmakiy o'zining butun obro' e'tiborini yunon fanlarini o'rganish tatbiqiga bag'ishlab, saroy e'tiborini shu ishga qaratdi. Aslzoda arab urug'idan va qudratli davralarda aloqasi bo'lgan Yaqub ibn Isxoq al-Kindiy (805-873) o'zining yunoncha asarlar tarjimalarining homiysi sifatida namoyon qildi. Ularni o'rganishda u faol ishtirok etib, mantiqqa doir bir necha risolalar yozdi. U Ma'mun tomonidan qo'llab-quvvatlanib, falsafaga doir asarlarni yunonchadan arab tiliga tarjima qilinishiga erishdi. Abbosiylar hukmronligining birinchi asri davomida astronomiya va ayniqsa tabobat (meditsina) Bag'dodning islom dunyosiga qo'yilgan birinchi qadamlari bo'lib, ular orqali yunon fani va falsafasi o'zining g'olibona yurishini boshladi. Bunday sharoitda sharqiy xristian

olimlari tomonidan taqdim etilgan mantiq, boshqa barcha arab ilmlari orasida markaziy o‘ringa qo‘yildi.

Yunon mantiq‘i arab tiliga Arastuning “Organon” (Arg‘anon) iga kirgan birinchi kitoblar tarjimasi bilan 810-820 yillarda kirib keldi. Shu davrda mantiqning to‘rt kitobi mazmuniga bag‘ishlangan izohli to‘plam xam paydo bo‘ldi. Ushbu asarlarni mashhur Kalila va Dimna tarjimasi bo‘lgan Abu A‘lo ibn Muqaffaning unchalik nomi chiqmagan o‘g‘li Abdulla ibn Al-Muqaffaga taalluqli deyish mumkin. Bayt al-hikmaning birinchi davri oxirida ya‘ni taxminan 835-840 yillarda mantiqqa doir yetti kitobdan oltitasining arabcha tarjimasi mavjud edi. Arastuning “Ritorika” (“Ilmi balog‘at”) asari xam arab tiliga tarjima qilingan edi. Porfiriyning “Isagoga” (“Isog‘uji”) asarining tarjimoni Ayyub ibn al-Qosim ar-Raqqiy edi. “Kategoriya” (“Ma‘qulot”) ham shu davrda, ehtimol Yuhanno ibn al-Batriq tomonidan tarjima qilingan edi. Teodor arab tiliga “Birinchi analitika” ni tarjima qildi. Uning tarjimasi Hunayn ibn Isxoq tomonidan tekshirilib, shu holatda umum tomonidan e‘tirof etildi. “Topika”ning xam tarjimasi mavjud bo‘lib uning tarjimoni Timoteus sifatida berilgan. Abdal Masiq ibn Abdulla ibn Naim taxminan 830 yilda “Sofistika” ni qadimgi yunon tilidan arab tiliga tarjima qilgan. Uning tarjimasi keyinchalik (970) Abu Isxoq ibn Ibrohim ibn Bakkus al-Ashafiy tomonidan taqriz qilinib, tuzatilgan¹¹.

Yuqorida aytilgan tarjimonlar ko‘pincha qadimgi suriya tilidan arabcha so‘zma-so‘z tarjima qilar edilarki, bunday usulni Hunayn ibn Isxoq xaqli ravishda tanqid ilib, uni boshqacha mazmunga e‘tibor beradigan usul bilan almashtirdi.

1) Hunayn ibn Isxoq yunon falsafiy matnlarini arabcha tarjimasini tubdan o‘zgartirdi. U quyidagi yangiliklarni kiritdi:yunon matnlarining tushunishga muvofiqlarini to‘g‘ridan-to‘g‘ri arabchaga tarjima qilish yoki ularning qadimgi Suriya tiliga qilingan tarjimalarini solishtirilgandan keyin, ular yuzasidan yangi arabcha tarjimasiga qo‘l urish;

2) Ishonchli matnga ega bo‘lish uchun turli qo‘lyozmalarni taqqoslab ko‘rish;

3) So‘zma-so‘z emas, balki katta ifodalar mazmuniga ko‘ra matnlarni tarjima qilish.

Bunday buyuk ishni bajarish (840-900) ikki avlod vakillariga nasib etdi. Eng yaxshi yunoncha mantiqqa doir matnlar arablar tushunchasiga etib kelganligi va buning natijasida yunon fani va falsafasiga qiziqish yoyilganligi tufayli Arastu mantiq‘ining arab tilidagi ravnaqi boshlandi. Bunda sharhlar va mustaqil tadqiqotlar muhim o‘rin tutdi. Bunday ishlarni Abu Isxoq al-Kindiy boshlab berdi.

Hunayn xam, uning o‘g‘li xam mantiq bo‘yicha mustaqil asarlar yaratmadilar. Bu jihatdan al-Kindiyning birinchi izdoshi Sobit ibn Qurra bo‘lib, u Bayt al-hikmada u bilan hamkasblik qilar edi. U arab tilida o‘sha vaqtda mavjud bo‘lgan mantiqqa doir barcha asarlarga sharhlar yozdi. Hunayn vafotigacha mantiq sohasida mashhur bo‘lgan arab mualliflaridan Al-Kindiyning shogirdi Ahmad ibn Muhammad ibn at-Tayub as-Seraxsiy va uning zamondoshi Habib ibn Bozrizni ko‘rsatish mumkin.

877 yili Hunayn vafot etib, arab tilidagi mantiq rivojining ikkinchi davrida burilish yuz berdi. Hunayn yunoncha asarlarning arab tilidagi yaxshi matnlarini

¹¹ Qarang: yuqoridagi asar.1963.- S.26.

tayyorlash bilan o'zidan keyingi tadqiqotlar uchun ajoyib zamin yaratdi. Uning ishini davom ettiruvchi mantiqshunoslarning soni 25 kishidan ortadi.

Islom eng so'nggi jahoniy din sifatida oldingi dinlarning ko'p ijobiy xislatlarini o'zida ifodalagan. XX asr boshlariga qadar u Yaqin va O'rta Sharq, jumladan, O'zbekistonda dingina emas, balki hukmron dunyoqarash vazifasini o'tab kelgan edi.

Islom VIII asrning boshlarida Markaziy Osiyoga kirib keldi. U XIII-IX asrlar davomida Xuroson va Movarounnahrda zardushtiylik, moniylik, buddaviylik kabi dinlar bilan kurashda yerli xalq o'rtasida turli tazyiqlar

vositada singdirilib borildi. Islom dinini dunyoqarash sifatida keng tarqala borishi bilan birga asta – sekin uning nazariy, falsafiy, huquqiy, adabiy kabi tomonlarini ishlab chiqishga e'tibor kuchaygan. IX-X asrlarga kelib, Qur'onga asoslangan maxsus islom ilmlari, ya'ni islomning turli tomonlarni asosini mustahkamlash va uni talqin etishga qaratilgan maxsus diniy ilmlar shakllana boshlagan edi.

Islomiy ilmlarning shakllanishi va rivojiga Musulmon Sharqidagi qadimgi madaniy an'analarga boy bo'lgan Xuroson va Movarounnahrda yetishib chiqqan olimlar, ko'p hollarda zo'r iste'dod va ijob namunalarni ko'rsatib, musulmon olamida nom qozondilar.

IX-X asrlarda yashab ijob etgan, qadimgi ilmiy an'analar, jumladan yunon, hind ilmlaridan yaxshi xabardor bo'lgan hamda islomning ma'naviy ta'sirini bevosita guvohi bo'lgan katta qomusiy olimlar asarlarida o'z davrida ilmlar tizimi ta'rifi o'z ifodasini topish bilan birga, ularni “Qadimgi yoki an'anaviy ilmlar” hamda yangi – “Arab ilmlari”, deb ikki yo'nalishda bayon va tahlil etishga uringanlar. Bu dunyoviy va islomiy ilmlar tizimidan iborat edi.

An'anaviy ilmlar qadimgi yunon ilmlari asosida vujudga kelgan falsafiy ilmlarning turli yo'nalishlarini – matematika, fizika, geografiya, kimyo kabilarni, shuningdek, falsafa, mantiq, axloq kabilarni tashkil etgan. O'sha davr olimlari “Ixtvon as-safo” to'garagining a'zolari, Abu Nasr Farobiy, Abdulloh Xorazmiy va boshqalar diniy, islomiy ilmlar, aniqrog'i arab ilmlari sifatida islom falsafasi nazariyasi bo'lishi kalom ilmi, hadisshunoslik shariatga asoslangan fiqh -huquqshunoslik, Qur'onni tafsirlash kabi masalalarni, shuningdek, arab tili va grammatikasi, arablar tarixi (islomdan so'nggi) kabilarni sanab o'tganlar. Islom ilmlari ichida, avvalambor ilohiyot falsafasi- kalom, so'ng hadisshunoslik, huquqshunoslik, Qur'on tafsiri muhim o'rin egallagan sof diniy masalalardan tashqari turmushning barcha jihatlarini qamrab olgan edi.

XORAZM MA'MUN AKADEMIYASI ALLOMALARI TADQIQOT MANBALARINING ASOSIY YO'NALISHLARI VA ULARNING TARIXIY- FALSAFIY TAHLILI

Masharipova Gularam Kamilovna

Alfraganus university professori, falsafa fanlari doktori,

ORSID: <https://orcid.org/0009-0007-0788-2359>

Xorazm Ma'mun akademiyasi allomalari ilmiy merosini o'rganishga oid nashrlar asosan O'zbekiston olimlarining (S.D.Jalilov, P.G.Bulgakov, A.Ahmedov, B.Abduhalimov, S.Karimova, Z.G.Jalilova, G.P.Matvievskaia, X.Tillashev, M.S.Bulatov, O.S.Tursunov, S.X.Azizov, E.M.Izzetova, G.K.Masharipova va boshqalar) tadqiqotlari ham o'rin olgan. «Историко-астрономические исследования» («Falakiyot tarixi tadqiqotlari») nomli to'plamlarning bir qancha sonlarida Xorazm Ma'mun akademiyasining falakiyot sohasidagi faoliyati ham aks etgan. Ularda chop etilgan materiallarning asosiy qismi Abu Rayhon Beruniyning falakiyotga oid merosi tahliliga bag'ishlangan. Chunonchi, Abu Rayhon Beruniyning yulduzlar katalogi birinchi marta rus tiliga o'girilgan, unga Umar Xayyom (1040-1123) va Nasiriddin Tusiy (1201-1274) yulduzlar kataloglari ham birinchi marta ruschaga o'girilib ilova qilingan; ilmiy izohlarda uchala asar va yunon olimi Klavdiy Ptolemey ma'lumotlari bilan qiyoslangan [1,83-194].

Abu Rayhon Beruniyning yulduzlar katalogi fanda birinchi marta Hindistonda «Qonuni Mas'udiy»ning tarkibida nashr qilingan [2, 1014-1126]. Ruscha nashrga kirish so'z yozgan B.A.Rozenfeld Abu Rayhon Beruniy katalogi Ptolemey «Almagest» va Ray shahrida yashagan Abulhusayn Abdurahmon ibn Umar as-Sufiy (903-983) kataloglari asosida tuzilgan, degan fikrni aytgan. Mazkur tarjimani Xorazm Ma'mun akademiyasi olimlarining aniq fanlar sohasidagi merosining rus tilidagi dastlabki jiddiy o'rganilishi, deyish mumkin.

P.G.Bulgakovning maqolasida [3, 181-190] Abu Rayhon Beruniyning «Geodeziya» asari falakiyotga oid muhim yozma yodgorlik sifatida qayd etiladi, undamaliy (geodezik) falakiyot masalalari (joyning jo'g'rofiy kengligini aniqlash, Abu Rayhon Beruniy yasagan falakiyot asboblari, ekliptika tekisligining ekvatorga og'ishini aniqlash, Faxriy sekstanti Abu Rayhon Beruniy tavsifida, jo'g'rofiy uzunlik va Erning kattaligini aniqlash va h.k.) ko'rilgan, deb xulosa qiladi.

A.K.Tagi-Zade tadqiqotlarida [4, 183-200] o'rta asrlarda SHarqda mavjud kvadrantlar ta'riflangan; bu sohada al-Xorazmiy («Astrolyabiya bilan ishlash kitobi»da) sinus kvadrant haqida yozgani, Abu Rayhon Beruniy esa «at-Tafhim», «Qonuni Mas'udiy», «Geodeziya», «Faxriy sekstanti» kitoblarida kvadrant to'g'risida batafsil ma'lumot bergani ham aytilgan.

Yana bir nechta maqolada Abu Rayhon Beruniyning hind falakiyotiga bag'ishlangan tadqiqotlari [5, 195-220], «Qonuni Mas'udiy»da zodikal yorug'lik haqida yozgani [6, 290-292], «Faxriy sekstanti» risolasi [7, 211-220], Quyosh harakati to'g'risidagi fikrlari [8, 227-236] xususida yozilgan.

B.A.Rozenfeldning «Islom mamlakatlarida falakiyot» nomli tadqiqoti umumiy ma'lumot shaklida yozilgan bo'lib, qadimda arablarda mavjud falakiyot

tushunchalariga qisqacha to'xtalib, so'ngra Bag'dod xalifaligida falakiyot sohasidagi tadqiqotlar tahlil qilingan, unda Markaziy Osiyolik olimlarning (Muhammad ibn Muso al-Xorazmiy, Habash al-Hasib, Ahmad al-Farg'oniy) o'rniga alohida baho berilgan. So'ngra keyingi asrlarda SHarqda uning ayrim o'lkalari — O'rta SHarq (Nishopur, SHeroz, Ray), Xorazm, Suriya, Arabiston, Misr, Turkiya, Kavkaz, Hindiston, Mag'rib, Ispaniyada falakiyot rivoji haqida ma'lumot beriladi, ba'zi sulolalar hukmronligi chog'ida (G'aznaviylar, Saljuqiylar, Temuriylar, Safaviylar) falakiyot bilimlari tarixi yoritilgan.

Mazkur maqolaning Xorazm va G'aznaviylarga bag'ishlangan qismlarida muallif Xorazmda falakiyot tarixi qadimiy ildizlarga ega ekanligi va Qo'yqirilganqal'ada arxeologik ekspeditsiya izlanishlari chog'ida rasadxona qoldiqlari topilganini ta'kidlaydi. SHundan so'ng bevosita Xorazm Ma'mun akademiyasi olimlarining (Ibn Iroq, Abu Rayhon Beruniy, Mahmud CHag'miniy) falakiyot tadqiqotlari haqida qisqacha to'xtalib o'tgan; G'aznaviylar saltanati uchun Abu Rayhon Beruniy ijodi misol qilib ko'rsatilgan [9, 67-122].

G.P.Matvievskeya, X.Tilashevlarning «Falakiyot tarixi tadqiqotlari»ning 13-sonida maqolasida [10, 219-234] Xorazm Ma'mun akademiyasining yirik vakili Abu Nasr Ibn Iroqning hayoti va uning ilmiy merosi xususida so'z boradi. Dastlab uning ismi Abu Nasr Mansur ibn Ali ibn Iroq shaklida berilib, Xorazmshohlar sulolasiga mansub Iroqiylar xonadonidan ekanligi ko'rsatilgan. So'ngra uning falakiyot va riyoziyot bo'yicha asarlarining har biri alohida sanab o'tilgan, ularning yozilgan vaqti, hozirgacha saqlanganligi yoki etib kelmagan bo'lsa, SHarq olimlaridan kimning asarida eslatilishi haqida qisqacha ma'lumotnoma va tadqiqot ilova qilingan.

Riyoziyotga oid asarlar qismida ibn Iroqning G.Masharipova dissertatsiyasida tadqiq qilgan asari — «Islah kitob Manalus» (اصلاح كتاب منالوس) («Menelayning («Sferika») kitobiga tuzatishlar») haqida ham yozilgan. Uning matni 1936 yili M.Krauze tomonidan Leyden universiteti kutubxonasida saqlanayotgan yagona nusxa asosida nemis tiliga o'girilib, mufassal filologik tadqiqot bilan nashr qilingani aytilgan va maqola mualliflari tomonidan qisqa tadqiqot berilgan.

XX asr ikkinchi yarmidan rus tilida muntazam chop bo'lgan «Историко-математические исследования» nomli to'plamning turli jildlarida ham SHarqda riyoziyot rivoji masalalariga bag'ishlangan maqolalar bosilgan. Ularning salmoqli qismini O'rta osiyolik va Xorazm Ma'mun akademiyasi olimlarining ilmiy merosi tashkil qiladi. Jumladan, Abu Rayhon Beruniyning riyoziyotga oid ishlari aks etgan maqolalar anchagina. Ularda Abu Rayhon Beruniyning astrolyabiya vositasida doiradan bir tekislikda ellips, parabola va giperbola hosil qilish usullari, aniqrog'i, gorizont vaalmukantaratni ellips, parabola, giperbola shakllarda tasvirlash (Vaxabov S.A.) [11, 339-344], qibla tomonni aniqlashning Abu Rayhon Beruniy, Mahmud CHag'miniy va Kamoliddin Turkmoniy (XIV asr) asarlarida qayd etilgan usullarining qiyosiy tahlili (Atagarriyev M.N.) [12, 44-47], Abu Rayhon Beruniyning «Astrolyabiya yasashning mukammal usullari» («Isti'ob al-vujuh al-mumkina fi san'a al-asturlub») (استعاب الوجوه) asarining Leyden universiteti kutubxonasi qo'lyozmasi (Or.591/4) asosida tahlili (Vaxabov S.) [13, 328-335], Abu Rayhon Beruniyning «Soyalar muammosi haqida alohida so'zlar» (افراد المقال في أمر الأظلال) («Ifrod al-maqol fi

amr al-azlol») [14, 226-231] va kvadrat interpolyasiyani qo'llashi (Rozenfeld B.A.) [15, 421-230] tahlil qilingan.

To'plamning ikkita jildida O'rta Osiyo xalqlari tarixida IX-XV asrlarda riyoziy bilimlar (Yushkevich A.P.) [16, 455-489] va O'rta Osiyoda riyoziyot tarixini o'rganish (S.X.Sirojiddinov, G.P.Matvievskeya) [17, 51-61] mavzulariga bag'ishlangan maqolalar e'lon qilingan bo'lib, ularda ham Xorazmda riyoziyot rivoji ko'rib chiqilgan.

A.P.Yushkevichning yuqorida qayd etilgan tadqiqoti IX-XV asrlarda O'rta Osiyo xalqlarining riyoziy bilimlar rivojiga qo'shgan hissasi o'rganilgan bo'lib, unda G'arb olimlarining arablardagi riyoziyot faqatgina qadimgi hind va yunon olimlari merosining takroridir, degan xulosasi noto'g'ri ekanligi aniq dalillar bilan asoslangan. Sharqda qadimgi hind va yunon fani yutuqlariga anchagina o'zgartishlar, tuzatishlar kiritilgani, yangi mulohazalar bayon qilingani ta'kidlangan. Maqolada, shuningdek, G'arb fanida an'anaga aylangan fani «arab» iborasi xato ekanligi, arab tilida ma'lum davrda juda ko'p xalqlar ijod qilgani va bu holat riyoziyot sohasiga ham tegishli ekanligi aytiladi va aniq misollar keltiriladi.

A.P.Yushkevich IX-XV asrlarda Markaziy Osiyolik olimlar ilmiy merosida riyoziy ilmlar muhim o'rin egallaganini ta'kidlab, hisob, aljabr va trigonometriya sohalari bo'yicha erishilgan yutuqlarni, fundamental ahamiyatga molik kashfiyotlarni alohida ko'rsatgan; hisob va kombinasiyalash bo'yicha — oltmishlik pozitsion tizimni takomillashtirish, o'nlik kasrlarni kashf etish, sonlarni ildizdan chiqarish usullarini ishlab chiqish, har qanday natural ko'rsatkich uchun «Nyuton binomi» formulasini qo'llash, haqiqiy musbat son to'g'risidagi tushunchani kengaytirish; aljabr bo'yicha — geometriya va trigonometriyada raqamli aljabrni qo'llash va integratsion uslubning kashf etilishi, kub tenglamalarni echishning geometriyaviy nazariyasini yaratish; tekis va sferik trigonometriya tizimini yaratish, o'ta aniq va mukammal trigonometrik jadvallarni hisoblab chiqish kabilar.

G.P.Matvievskeya, X.Tllashev — Yaqin va O'rta Sharq, shuningdek, O'rta Osiyoda riyoziyot tarixini izchil o'rganish XIX asr ikkinchi yarmidan, O'zbekistonda, asosan, XX asr ikkinchi yarmidan boshlanganini ta'kidlaydilar. Aytish lozimki, O'zbekistondagi tadqiqotlar xususida so'z borganda nafaqat riyoziyot, balki, umuman, aniq fanlar tarixi bo'yicha fikr yuritilgan. Bu sohadagi tadqiqotchilardan A.P.Yushkevich, T.N.Qori-Niyozov, B.A.Rozenfeld, G'.J.Jalolov, R.I.Ibodov, N.I.Leonov, G.P.Matvievskeya, A.Usmonov, E.A.Xatipov, S.A.Axmedov, J.H.Ibodov, X.Tllashev, X.S.Siddiqov, A.Ahmedov, P.G.Bulgakov, S.X.Sirojiddinov, G.Ya.Umarov, A.F.Fayzullaev, V.P.Shcheglov, E.M.Izzetova, M.A.Sobirov, G.K.Masharipova, Q.Narimanov va boshqalarni ko'rsatish mumkin. Tadqiqotlarda Abu Rayhon Beruniy, Abu Ali ibn Sino, Abu Nasr ibn Iroq va Xorazm Ma'mun akademiyasida faoliyat olib borgan allomalarning asarlarini rus va o'zbek tillariga tarjima qilish va xorijiy olimlar merosiga ta'siri kabi mavzular aks ettirilgan. Umuman olganda, ushbu maqolalarni O'zbekistonda aniq fanlar tarixini o'rganilishini dastlabki retrospektiv tahlili sifatida baholash mumkin.

XX asr ikkinchi yarmida O'zbekiston olimlari Xorazm Ma'mun akademiyasi allomalari ilmiy merosi bilan bog'liq kitoblar, to'plamlar, risolalar, ilmiy maqolalar chop qildilar, ulardan bir qismi aniq fanlarga bag'ishlangan; shu jumladan, Abu Rayhon

Beruniy va Ibn Sino yozishmalari (A.Rasulov, M.Abdurahmonov, 1950), Abu Rayhon Beruniy falakiyoti (X.U.Sadikov, 1950), Abu Rayhon Beruniyning kartografik proeksiyalari (G.Jalolov, 1950), uning falakiyot va riyoziyot-jo'g'rofiy qarashlariga bag'ishlangan tadqiqotlar [18].

Shu davrda O'zbekistonda Abu Rayhon Beruniy asarlarining bir qismi o'zbek va rus tillariga o'girilib, chop etildi. Ularda aniq fanlarning ham o'z o'rnini bor. Mazkur nashrlarda O'zbekiston bilan bir qatorda Moskva va Leningrad (Sankt-Peterburg) olimlari ham ishtirok etganlar, rus tilida, «Xronologiya» (1957), «Indiya» (1963), «Mineralogiya» (1963); «Geodeziya» (1966), o'zbek tilida «Yodgorliklar» (1968) kitoblari nashr etildi. Bu asarlarning barchasi Abu Rayhon Beruniy tavalludining 1050 yilligi munosabati bilan 2022 yilda qayta nashr qilindi [19-27]. Shuningdek, O'zbekiston Respublikasi Fanlar akademiyasi Abu Rayhon Beruniy nomidagi Sharqshunoslik instituti qo'lyozmalar institutining qo'lyozmalar fondida Xorazm Ma'mun akademiyasi allomalarining boy ilmiy merosini aks ettiruvchi qo'lyozmalar mavjud [28-34].

XX asr ikkinchi yarmida O'zbekistonda fan tarixi bilan bog'liq anchagina tadqiqotlar va tarjimalar e'lon qilingan, ularning bir qismi aniq fanlar rivoji tarixiga bag'ishlangan. A.Nosirov (1950), A.A.Semenov (1950), U.I.Karimov (1953, 1957, 1973, 1980), M.Sale (1954), S.P.Tolstov (1960), G.P.Matvievskaia (1962, 1963, 1967, 1968, 1981, 1981), M.A.Ahadova (1964, 1965, 1976, 1983), H.Hikmatullayev (1966), M.M.Xayrullayev (1967, 1967, 1994), A.Ahmedov (1972, 1980, 1983, 1984, 1985, 1986, 2022), P.G.Bulgakov (1972), A.Irisov (1980), X.Siddiqov (1981). J.X.Ibodov (1981, 1983, 1985, 1987, 1988, 1989, 1990, 1992, 1994, 1998, 2005, 2009, 2011, 2012), S.X.Sirojiddinov (1981), I.Abdullayev (1984), S.G.Bagirova (1987), H.Hamidov (1995), B.A.Abdusalimov (2001), S.U.Karimova (2001), G.K.Masharipova (1994, 1995, 2004, 2019, 2021, 2022, 2023, 2024) nashrlari shular jumlasidan. G.K.Masharipovning "Xorazm Ma'mun akademiyasi allomalari tabiiy-ilmiy, ijtimoiy-falsafiy va ma'naviy merosining sivilizatsiyalar rivojida o'rnini" nomli monografiyasi 2024 yilda AQSH va Hindistonda chop qilindi [35, 242]. Mavjud tadqiqotlarda qamrab olingan masalalar mazmun jihatidan keng: bibliografiya, Markaziy Osiyolik olimlar haqida biografik ma'lumotlar, muayyan fan sohaga tegishli izlanishlar, falsafa tarixi bo'yicha tahlillar, manbalardagi materiallar yuzasidan mulohazalar va h.k.

Xulosa. 1. Xorazm Ma'mun akademiyasi allomalari merosiga bag'ishlangan to'plamlarda chop etilgan materiallarni mazmun jihatidan to'rt guruhga kiritish mumkin: 1) musulmon Sharq allomalari merosidagi aniq fanlarga oid muammolar; 2) Markaziy Osiyolik olimlar ilmiy merosi; 3) Xorazm Ma'mun akademiyasi faoliyatiga daxldor izlanishlar; 4) Sharq olimlarining tabiiy ilmiy va falsafiy sohaga oid asarlardan tarjimalar.

2. Xorazmda X-XII asrlarda falsafiy fanlar sohasida erishilgan yutuqlar O'zbekistonda ham XX asr ikkinchi yarmida muntazam o'rganishga kirishilgani ma'lum bo'ldi, bu tadqiqotlarda mahalliy olimlarning salmog'i tobora ortib borgan. Tadqiqotlar, ilmiy maqolalar, ilmiy-ommabop risolalar, alohida monografiyalar va to'plamlar shaklida chop qilingan.

3. Chop etilgan ishlarni umumlashtirganda Xorazmda X-XII asrlarda ijod qilgan ayrim olimlarning falsafiy fanlar sohasidagi ishlari ancha yaxshi o'rganilganligi (masalan, Abu Rayhon Beruniy ilmiy merosi), shuningdek, Xorazm Ma'mun akademiyasi allomalaridan Abu Ali ibn Sinoning "Kitob ash-shifo" asari bo'yicha turli sohalarda tadqiqot olib borilgan, Abu Nasr ibn Iroq va boshqa allomalar faoliyati falsafiy qarashlar nuqtai nazaridan kam o'rganilgan.

ADABIYOTLAR:

1. Звездный каталог ал-Бируни с приложением каталогов Хайяма и ат-Туси. Перевод С.А.Красновой, М.М.Рожанской. Под ред. Б.А.Розенфельда // Историко-астрономические исследования. Вып. VIII. — Москва, 1962. — С.83-194.
2. Adu-r-Rayhan al-Biruni // Al-Qanun' l Masudi (Canon Masudicus). — Nayderabad-Dn, Osmania Press, 1954-1956, vol. III. — P.1014-1126.
3. Булгаков П.Г. «Геодезия» Бируни как историко-астрономический памятник // Историко-астрономические исследования. Вып. XI. — Москва, 1972. — С.181-190.
4. Таги-Заде А.К. Квадранты средневекового Востока // Историко-астрономические исследования. Вып. XIII. — Москва, 1977. — С.183-200.
5. Джалалов Г.Д. Индийская астрономия в книге Беруни «Индия» // Историко-астрономические исследования. Вып. VIII. — Москва, 1962. — С.195-220.
6. Розенфельд Б.А. О зодикальном свете у арабов // Историко-астрономические исследования. Вып. XV. — Москва, 1980. — С.290-292.
7. Булгаков П.Г. Ранний трактат Бируни о секстанте Фахри // Историко-астрономические исследования. Вып. XI. — Москва, 1972. — С.211-220.
8. Джалалова З.Г. Ученик ал-Бируни о движении Солнца // Историко-астрономические исследования. Вып. XII. — Москва, 1975. — С.227-236.
9. Розенфельд Б.А. Астрономия стран ислама // Историко-астрономические исследования. Вып. XVII. — Москва, 1984. — С.67-122.
10. Матвиевская Г.П., Тлашев Х. О научном наследии астронома X-XI вв. Абу Насра ибн Ирака // Историко-астрономические исследования. Вып. XIII. — Москва: Наука, 1977. — С.219-234.
11. Вахабов С.А. Проективные преобразования в трактате ал-Бируни об астролябиях // Историко-математические исследования. Вып. XXXII-XXXIII. — Москва: Наука, 1990. — С.339-344.
12. Атагарриев М. Н. Применение стереографической проекции к определению азимута киблы: ал-Бируни, ал-Чагмини и ат-Туркмони // Историко-математические исследования. Вып. XXIX. — Москва: Наука, 1980. — С.44-47.
13. Вахабов С. Две математические модели ал-Бируни // Историко-математические исследования. Вып. XXV. — Москва: Наука, 1980. — С.328-335.
14. Розенфельд Б.А. [Некоторые вопросы математики переменных величин в трактате ал-Бируни о тенях] // Историко-математические исследования. Вып. XXIII. — Москва: Наука, 1978. — С.226-231.

15. Розенфельд Б.А. Попытка квадратичного интерполирования у Абу-р-Рейхана ал-Бируни // Историко-математические исследования. Вып. XII. — Москва: Наука, 1959. — С.421-430.

16. Юшкевич А.П. О математике народов Средней Азии в IX-XV веках // Историко-математические исследования. Вып.IV. — Москва: Наука, 1951.- С.455-489.

17. Сираждинов С.Х., Матвиевская Г.П. Об изучении истории математики в Средней Азии. Историко-математические исследования // Историко-математические исследования. Вып.XXI. — Москва: Наука, 1976. — С.51-61.

18. Садыков Х.У. Бируни и его работы по астрономии и математической географии. — Москва, 1953.

19. Beruniy Abu Rayhon. Qadimgi xalqlardan qolgan yodgorliklar (Osor ul-boqiya) // Tanlangan asarlar. I jild. — Toshkent: «O'zbekiston» NMIU, 2022. — 648 b.

20. Beruniy Abu Rayhon. Hindiston // Tanlangan asarlar. II jild. — Toshkent: «O'zbekiston» NMIU, 2022. — 624 b.

21. Beruniy Abu Rayhon. Turar joylar (orasidagi) masofalarini aniqlash uchun manzillarning chegaralarini belgilash (Geodeziya) // Tanlangan asarlar. III jild. — Toshkent: «O'zbekiston» NMIU, 2022. — 384 b.

22. Beruniy Abu Rayhon. Qonuni Mas'udiy // Tanlangan asarlar IV. 1-5 maqolalar. — Toshkent: «O'zbekiston» NMIU, 2022. — 544 b.

23. Beruniy Abu Rayhon. Qonuni Mas'udiy // Tanlangan asarlar V. 6-11 maqolalar. — Toshkent: «O'zbekiston» NMIU, 2022. — 680 b.

24. Beruniy Abu Rayhon. Yulduzshunoslik san'ati asoslarini tushuntirish kitobi (astrologiya). «Tafhim». // Tanlangan asarlar VI jild. — Toshkent: «O'zbekiston» NMIU, 2022. — 312 b.

25. Beruniy Abu Rayhon. Matematik va astronomik risolalar // Tanlangan asarlar VII jild. — Toshkent: «O'zbekiston» NMIU, 2022. — 368 b.

26. Beruniy Abu Rayhon. Kichik risolalar // Tanlangan asarlar VIII jild. — Toshkent: «O'zbekiston» NMIU, 2022. — 176 b.

27. Beruniy Abu Rayhon. Saydana // Tanlangan asarlar IX jild. — Toshkent: «O'zbekiston» NMIU, 2022.

28. Abu Ali ibn Sino. Kunuz al-ma'rifa. O'zR FA SHI qo'lyozmasi, №2385/XXII, forsha.

أبو ریحان البیرونی نامیده گی شرقشناس لیک إنستیتوتی قولیازمه سی، کنوز المعرفة. أبو علی بن سینا ۲۲/۲۳۸۵

29. Abu Ali ibn Sino . Ganj al-ma'ruf. O'zR FA SHI qo'lyozmasi, №3374/V, forsha. أبو ریحان البیرونی نامیده گی شرقشناس لیک إنستیتوتی قولیازمه سی، گنج المعروف. أبو علی بن سینا ۳۳۷۴/۵

30. Abu Ali ibn Sino . Tahriri Uqlidis. 2720-raqamli Ayo Sofiya kutubxonasidagi asar qo'lyozmasining mikrofilmi. أبو علی بن سینا. تحریر أفلیدوس. أیا صافیة کتبخانه سی قولیازمه سی، ۲۷۲۰

31. Abu Ali ibn Sino . «Usul 'ilm al-handasa» 1976 yilda Qohirada nashr qilingan. قاهرة، ۱۹۷۶. أصول علم الهندسة. أبو علی بن سینا

32. Abu Ali al-Hasan ibn Haris al-Hububiy «Kitob al-istiqlal va-t-tajnis fi ‘ilm al-hisob» qo‘lyozma.

قوليازمه. كتاب الإستقصاء و التجنيس فى علم الحساب. أبو على الحسن بن الحارث الحبوبى

33. Abu Rayhon Beruniy. At-tafhim li avoil sino‘aat-tanjim. O‘zR FA SHI qo‘lyozmasi, №3423. أبو ریحان البیرونى. التفهیم لأوائل صناعة التنجیم. أبو ریحان البیرونى. شرقشناس لیک انستیتوتى قوليازمه سى، ۳۴۲۳

33. Abu Rayhon Beruniy. Tamhid al-mustaqarr li tahqiq ma‘ni al-mamar. Haydarobod, 1367/1948. — B.1–107.

107. — 1. حیدرآباد، ۱۳۶۷. تمهید المستقر لتحقيق معنى الممر. أبو ریحان البیرونى

35. Masharipova G.K. The Role Of The Development Of Civilization Of Natural Scientific, Socio-Philosophical And Spiritual Information Of Scientists Of The Khorezm Mamun Academy. — Taameer Puvlications LLC (Michigan, USA / Hyderabad, India), 2024. — 242 p.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ О ФИЛОСОФСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ О ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВЕ АЛИШЕРА НАВОИ, СОДЕРЖАЩИЕСЯ В ЕГО СОБСТВЕННЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ

*Агзамходжаева Шахноза Саидматмабевна,
доктор философских наук, Ташкентский институт
текстильной и лёгкой промышленности, e-mail: shaxnozaxon9977@bk.ru
ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-6829-859X>*

Первыми и наиболее достоверными источниками сведений о жизни и творчестве Алишера Навои, несомненно, являются произведения самого поэта и ближайших его современников. Так как Навои еще при жизни стал живой легендой, то в дальнейшем его биография начала наполняться различными преданиями, вымышленными историями. Поэтому мы рассмотрим только наиболее правдивые источники, и только через призму суфизма.

Хотя мыслитель специально не писал свою автобиографию, как это делал много лет до него Абу Али ибн Сина [1, 19], многие произведения Навои содержат конкретные сведения о его личности, творческой и общественной деятельности. В частности, прозаическое произведение «Вакфия», написанное в 1482 году, отражает общественную и благотворительную деятельность Навои. Мотивом для создания этого труда послужила передача поэтом части своего состояния в вакф, однако основная часть произведения посвящена размышлениям Навои о своей жизни и деятельности. Он подводит итог сорока годам своей жизни, дает сведения о своей деятельности в качестве государственного деятеля, о дарованных им землях и построенных им зданиях. Вакфия начинается с большой прелюдии, включающей гимн Всевышнему, хвалу Посланнику Аллаха и восхваление Султана Хусейна Бойкары. Основную часть работы можно условно разделить на две части: 1) места, где отражена деятельность Навои как государственного

деятеля во дворце Султана; 2) благотворительные дела и имущество Навои, подаренные им земли; описание порядка службы в местах вакфии, должностей, закрепленных за службой, назначенного жалованья и установленных процедур.

В произведении выражены важные мысли Навои о процветании страны и благополучии нации. В оригинале это звучит так:

«То ҳирсу ҳавас хирмани барбод ўлмас,
То нафсу ҳаво қасри барафтод ўлмас.
То зулму ситам жониға бедод ўлмас,
Эл шод ўлмас, мамлакат обод ўлмас».

Смысл рубаи таков: «Пока не будет разгромлен хирман страсти и вожделения, Пока не будет разрушен храм гордыни и тщеславия, Пока не будет уничтожено зло и насилие, Народ не будет радостным, страна не будет благоустроенной».

Мы еще раз убеждаемся в том, что Навои и в жизни придерживался тех же принципов, которых воспевал в своих произведениях. Героев своих поэм – справедливых царей он окружал мудрыми философами, всемирно известными учеными. При правителях, говоря современным языком, функционировал своего рода научный совет, который формулировал стратегию действий, разрабатывал рекомендации и предложения, разъяснял сложные социально-политические и духовные проблемы, наставлял на рациональный путь сильных мира сего. И правители прислушивались к голосу мудрецов, внимали их советам, а мудрецы верой и правдой служили государю.

Второй наш вывод – только истинный суфий, каким был Навои (или стал к сорока годам Навои), в состоянии раздать все свое богатство на благотворительные цели, сам же остался довольствоваться малым. Вот такая щедрость, бескорыстие, милосердие свойственны только лишь истинным представителям тариката. В других произведениях, посвященных жизни, праведному пути и учению суфиев, Навои вновь и вновь возвращается к этой теме, с восторгом и умилением он рассказывает о своих предшественниках, которые добровольно отказывались от престола, высоких чинов, богатства и положения.

Еще одно произведение, содержащее некоторые факты из жизни и общественной деятельности Навои – это «Муншаот» [2] — сборник переписок поэта со многими соратниками. Этот труд еще не стал достоянием русскоязычного читателя. Ознакомление с его содержанием в узбекском оригинале показало, что в нем не имеются сведения о мировоззренческих постулатах, в том числе, о суфизме мыслителя.

Произведение Навои «Суждение о двух языках» [1, 21] — это не только лингвистический трактат, показывающий огромные возможности литературного узбекского языка, это еще своего рода «отчет о проделанной работе», в котором подробно перечислены все основные труды великого мыслителя. Он убедительно доказывает совершенство тюркского языка, говорит, что наш язык настолько богат, что непросвещенному человеку трудно сочинять стихи. Навои выражает сожаление, что «Все даровитые люди тюркского народа слагают стихи на сартском (таджикском – Ш.А.) языке и совсем не слагают стихов на тюркском

языке, а многие и не могут этого делать; если же и слагают, то не могут читать их перед сведущими тюрками, ... Как бы то там ни было, несмотря на такие превосходства тюркского языка над персидским и на его тонкости и богатства, он не стал общеупотребительным в поэзии и даже почти был заброшен» [3, 123].

Навои с гордостью пишет о том, что еще в отрочестве из сокровищницы узбекского языка стали являться ему драгоценности и он стал нанизывать их на нить стихов. Для нашей темы имеет важное значение следующее признание великого мыслителя: «когда я вступил в возраст разума, в силу того, что всевышний господь наделил меня естественной склонностью к постижению необыкновенного и пониманием тонких и сложных вещей, и когда возникла необходимость поразмыслить о тюркской речи, целый мир явился мне, что было больше восемнадцати тысяч миров. Естеству моему стала ведома целая сфера великолепных красот – такая, что больше девяти сфер небес. Там довелось открыть мне такую сокровищницу достойного и высокого, что жемчужины ее сверкают сильнее бриллиантов звезд. И явился мне цветник, в котором цветы блистали ярче небесных светил. В тайник этот не ступал никто, и он был чист, а россыпи сокровищ его были защищены от прикосновения чужих рук» [3, 125].

И в других своих произведениях Навои говорил о том, Всевышний Аллах наделил его «естественной склонностью к постижению необыкновенного и пониманием тонких и сложных вещей»; то есть он был наделен, говоря современным языком, телепатическими способностями. Навои обладал поистине энциклопедическими знаниями. Его поэмы свидетельствуют о его всесторонних знаниях, прежде всего, устного народного творчества, притом не только тюркских народов, но и других народностей, проживавших в этом регионе. Он выделялся не только прекрасными знаниями персидской, арабской литературы, но и сам писал замечательные стихи на персидском языке. О его превосходных знаниях по астрономии подробно написано в трактате Саидбахрома Азизова «Алишер Навоий асарларида фалакиёт сирлари» [4, 136]. (Тайны Вселенной в произведениях Алишера Навои). О его обстоятельных знаниях исламской теологии, Священного Корана и мусульманского права мы остановимся в четвертой главе.

Алишер Навои обладал титанической трудоспособностью. Когда он собрал все свои газели и объединил их в сборник, то получился четырёхтомный труд, который содержал 3 тысячи 156 газелей, а количество бейтов (двустихий) превышает сто тысяч. Сам Навои пишет о том, что один из его трудов называется «Чудеса детства» («Гароибус-сигар»), следующий диван назван им «Редкости юности» («Наводируш-шабоб»); им также составлены диваны «Диковины среднего возраста» («Бадоеул-васат») и «Полезные советы старости» («Фавоидулкибар»). Слава этих четырех диванов охватила весь тюркский и персидский мир. Потом Навои берется за свою давнишнюю мечту: создание «Пятерицы» («Хамса»). Первую поэму он назвал «Хайратул-аброр», что означает смятение или удивление праведных людей. Великий мастер слова назвал свою поэму созвучно с «Сокровищницей тайн» («Махзанул-асрор») своего предшественника шейха Низами [3, 124], который был основателем традиции написания «Хамсы» – пяти поэм, объединенных в единый сборник.

Низами Гянджеви был представителем тасаввуфа. В своем произведении «Насаим ул-мухаббат» Навои упоминает его после Фаридиддина Аттора и приводит его стихи, свидетельствующие о его приверженности к суфизму [5, 459-471]. О его влиянии на творчество Навои будет рассмотрено отдельно во второй главе.

Перечисляя свои труды, Навои пишет: «И когда мысль моя обратилась к очаровательной тьме сказания «Фархад и Ширин» («Фарход ва Ширин»), я зажег мой светильник от огня сказания «Ширин и Хосров» («Ширин ва Хосров»), созданного дыханием Мир-Хосрова» [3, 125].

Здесь следует сказать несколько слов об Амине Хосрове Дехлеви. Он родился в 1253 году в городе Патйоли на севере Индии, в семье амира Сайфуддина Мухаммада из Шахрисабза, который вместе со всеми домочадцами мигрировал в Индию во время монгольского нашествия. Амин Хосров оставил большое литературное наследие: среди них «Хамса», «Дувалрони и Хизрхан», «Нох сипехр», «Туглигнаме». Тысячи газелей и рубаи, написанных им, входят в число шедевров восточной и мировой литературы. В 1310 году Хосров стал мюридом Низамуддина Авлия – суфийского шейха тариката Чиштия. Амин Хосров умер в 1325 году. С тех пор прошло семь столетий. Его произведения разошлись по всему миру и до сих пор восхищают любителей красивого слова. Навои очень высоко оценивал значение произведений Хосрова Дехлави для своего творчества, называл его индийским слоном поэзии [5, 472].

Навои выражает огромное уважение к своему наставнику Абдурахману Джами; он говорил о том, что прежде чем приступить к написанию «Стены Искандера» он несколько раз перечитал «Книгу мудрости Искандера» («Хирадномаи Искандер») своего учителя, много раз советовался с ним, получал от него моральную помощь и вдохновение. «Получив успокоение от создания «Пятерицы», — говорит Навои, — я направил коня моего воображения в степь летописания деяний султанов; когда я вызвал из мрака черноты письмен «Избранные летописи» («Зубдатут-таворих»), то живой водой воскресил исчезнувшие имена султанов. А когда мое перо приняло привлекательность от изложения благовония «Дуновения любви» («Насоим ул-мухаббат»), мир наполнился прелестью священного духа праведников» [3, 126].

Данное произведение полностью посвящено жизни, творчеству и учению великих представителей тасаввуфа. В нем даются сведения о 770 святых шейхах, знаменитых суфиях. Отношение Навои как суфия к их учению будет рассмотрено в следующих главах настоящей диссертации. Следующие два произведения посвящены изложению богословских взглядов Навои: «Лисон ут-тайр» (Язык птиц) и «Назм ул-жавохир» (Жемчужные строфы). Вот что писал сам поэт: «Когда же я сложил мелодию песен «Языка птиц» («Лисон ут-тайр»), то выразил посредством иносказаний истинные тайны провидения и показал это в речах птиц. И когда я перевел «Жемчужные россыпи» («Насрул-лоалий»), то украсил драгоценными камнями изящные одежды тонких мыслей «Нанизыванием драгоценных камней» («Назм ул-жавохир»)» [3, 125].

Далее Навои рассказывает о том, что написал научный трактат о методике сочинения стихов по системе аруз под названием «Весы стихотворных размеров» («Мезонул-авзон»).

Теперь мы вплотную подошли к тому месту произведения «Суждение о двух языках», которое непосредственно свидетельствует о формировании интереса молодого Алишера к суфийской литературе. Он пишет: «Во времена юности моей и в пору молодости я держал в памяти свыше пятидесяти тысяч приятнейших стихов и красивейших бейтов тех поэтов, которые в стихах своих были волшебниками и чародеями стихосложения. Я тешил себя удовольствием и наслаждением от чтения их, высказывал мысли о том, какие из них лучше, а какие – хуже. Умом и рассуждением я постигал их скрытые совершенства» [3, 132].

Данное изречение Навои можно трактовать следующим образом:

1) юный Алишер имел феноменальную память, ибо не каждый отрок способен запоминать свыше пятидесяти тысяч стихов и бейтов;

2) уже в молодости он был разборчив в тонкостях поэзии и мог различать приятнейшие стихи и красивейшие бейты, притом в основном персоязычных поэтов;

3) эти стихи были в основном суфийского содержания, ибо они принадлежали перу великих представителей тасаввуфа Мир Касым Анвара и Фаридиддина Аттара.

Говоря о том, что стихи знаменитого поэта Мир Касым Анвара очень ценил народ, а правители преследовали его, Навои в конце своей жизни писал: «Первый стих, который я выучил, было вот это двустиише:

Мы – гуляки и влюбленные, предающие огню
весь мир, и беззаботные – Перед блаженством скорби
но тебе нет дела до раздумий о мире!

В то время мне было около трех или четырех лет. Когда досточтимые люди предлагали мне прочесть их, многие удивлялись моему чтению».

Вспоминая свое отношение к философской поэме великого Аттара, Навои сообщает следующий не менее интересный факт: «В мои детские годы, в школе... я был любознателен и всей душой стремился выучить «Речь птиц»... Мое наивное сердце расцветало от слов этой книги. Все мое существо было наполнено ими... Моя любовь к этой книге так усилилась, что это порвало мою связь с людьми... Я возненавидел обычные слова, употребляемые людьми в разговоре, и сам себе сказал: убегу в уединение от плохих людей...

В формировании суфийской позиции Навои огромную роль сыграл Абдурахман Джами, которого он почитал как своего муршида – учителя и наставника. Навои писал: «Покойный святейший Джами, наставник праведного пути, да будет светлым прибежищем ему могила его, — кроме слов властителя мудрости и чудотворных изречений пророка, в персидском языке не было речений превыше его (т.е. Джами) слов, — многие книги и повествования, газели и касыды, в которых он нанизывал на нить поэзии жемчужины мыслей и благоволил придавать блеск общему виду их из богатств тайной сокровищницы своей, в черновом виде сначала давал мне, недостойному, по благорасположению своему

и безграничному доверию. Он говорил: «Прими листы эти и просмотри от начала до конца, и все, что придет на душу тебе, скажи». И какие бы ни пришлось высказывать мне соображения, о чем уже говорилось, он милостиво принимал их. Доказательством этого является то, что более чем в десяти книгах и повествованиях своих он благоволил упоминать мое недостойное имя. Много раз писал он о дарованиях и проницательности моей, касаясь также и других подобных вещей» [3, 132].

Немало сведений о биографии поэта мы можем встречать в таких его произведениях, как «Собрание утонченных», «Хамса», «Сокровищница смыслов». В «Пятерике изумленных», «Жизнеописании Саййида Хасана Ардашера» можно найти сведения об истории написания некоторых произведений поэта.

Следует отдельно проанализировать произведение «Муножот» («Мольба к богу») с точки зрения суфизма, так как этот труд целиком относится к теологии и тасаввуфу. Вот что пишет С.Мадалиев (переводчик книги на русский язык): «Но «Мольба к Богу» – это исповедь человека, всей своей сутью осознавшего величие и могущество Творца, Который сотворил его из ничего, бережно взрастил, наделил многочисленными благами, одарил милостями и направил по правильному пути, дав возможность ему стать совершенством. И потому мольба его – это уже путь из темноты неверия к свету веры, путь, по которому проходит человек в поисках Бога и находит Его, и с радостью осознаёт свою неожиданную близость к Создателю.

«Мольба к Богу» – это слёзное покаяние влюблённого в Господа своего суфия, который кается не только потому, что грешен и стыдится своих грехов, но и потому, в первую очередь, что его переполняет чувство любви к Всевышнему.

Признавая свои грехи и вымаливая себе прощение, верующий просит у Господа лучшей доли в последней и вечной жизни, услад и блаженства в раю. В отличие от просто верующего суфий просит только об одном, чтобы Всевышний Аллах позволил ему любить Себя, каждое мгновение жизни и в каждом вдохе и выдохе быть только с Ним, ибо поклонение суфия – это безграничная любовь к Создателю, безграничная, искренняя и со слезами на глазах.

Навои – прежде всего суфий и только потом гениальный поэт, мыслитель и гражданин. То, чем занимается суфий в брэнной жизни, может служить прикрытием его святости и приближённости к Господу, своеобразным отвлечением внимания толпы от человека, душа которого полностью отвернулась от мира и каждое мгновение дышит одним только Им, Возлюбленным Создателем. Даже гениальность Навои, создавшего величайшие и непреходящие шедевры классической литературы, это всего лишь дополнение к его тщательно скрываемой от посторонних и непосвящённых глаз святости.

Последний крупный представитель таджикской классической поэзии Абдурахман Джами был не только наставником и учителем Навои, но был его лучшим другом, единомышленником. Когда Джами сочинял поэму об Иосифе Прекрасном и Зулейха, то образ Юсуфа он скопировал со своего друга.

Заклучение. Мы считаем, что необходимо и дальше глубоко исследовать произведения, все творческое наследие Навои не только с точки зрения поиска сведений о его прекрасной жизни, не только через призму его суфийской поэзии, а в целом, с целью приобщения всего человечества к сокровищнице смыслов этого гения.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Агзамходжаева Ш.С. Дисс. раб. на соис.усчен.степени док.философских наук на тему: Концепция проблемы человека в суфийских взглядах Алишера Навои. — Ташкент, 2023. — стр. 19, 21.
2. Алишер Навоий. Мукаммал асарлар тўплами. 20 томлик (1987 – 2003). Муншаот (на узб.яз.) // 14-том. Т.: «Фан», 2001.
3. Алишер Навои. Сочинения в десяти томах. Суждение о двух языках. Т.Х. – Ташкент: «Фан», 1970. — Стр.123-132.
4. Саидбахром Азизов. Алишер Навои асарларида фалакиёт сирлари (на узб.яз.). Ташкент, Узбекистан НМИУ. 2017. 136 стр.
5. Алишер Навоий. Мукаммал асарлар тўплами. 20 жилдлик. 17-жилд: Насойим ул-муҳаббат. — Т.: «Фан», 2001. — 459-472-бетлар.
6. Алишер Навои. Сочинения в 10 томах. Том VIII. «Язык птиц». — Ташкент: Изд-во «Фан» Узбекской ССР, 1970. — Стр.315-316.

ABU NASR FAROBIIY HAQIDA — ARAB, FORS VA TURK OLIMLARI ASARLARINING TAHLILI

Saydaliyeva Nigora

*Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti,
Sharq falsafasi va germenevtika kafedrasida dotsenti
falsafa fanlari nomzodi*

ORCID 0000-0001-8884-8724 e-mail: saidaliyeva_nigora@mail.ru

Annotatsiya. Mazkur maqolada buyuk alloma va mutafakkir Abu Nasr al-Farobiyning ilmiy merosi arab, fors va turk olimlari tomonidan qanday oʻrganilganligi tahlil qilinadi. Farobiy Sharq falsafasi va ilm-fan taraqqiyotida muhim oʻrin egallagan boʻlib, uning asarlari keyingi davrlardagi koʻplab olimlarga ilhom manbai boʻlgan. Ushbu maqolada arab olimlarining Farobiyni Aristotel izdoshi sifatida eʼtirof etgani, fors olimlarining uning axloqiy va falsafiy qarashlarini chuqur oʻrganganligi hamda turk olimlarining uning ilmiy merosini tasavvuf va tabiiy fanlar bilan bogʻlaganligi yoritiladi. Tadqiqot natijalari Farobiyning turli madaniy va ilmiy anʼanalar kontekstida qanchalik katta ahamiyat kasb etganligini koʻrsatadi.

Kalit soʻzlar: Farobiy, Sharq falsafasi, arab olimlari, fors olimlari, turk olimlari, Aristotel, islom falsafasi, ilmiy meros, axloqiy taʼlimot, tasavvuf, tabiiy fanlar.

Buyuk alloma va mutafakkir Abu Nasr al-Farobiy (870–950) Sharq falsafasi va ilm-fan taraqqiyotiga ulkan hissa qoʻshgan. U nafaqat oʻz davrining, balki keyingi

asrlarning ham ilmiy-madaniy rivojlanishiga katta ta'sir ko'rsatgan. Uning ilmiy merosi faqat musulmon dunyosida emas, balki Yevropa ilmiy maktablarida ham keng o'rganilgan. Ushbu maqolada arab, fors va turk olimlari tomonidan Farobiyga bag'ishlangan asarlar tahlil qilinadi va ularning Farobiy ilmiy merosiga bo'lgan yondashuvlari baholanadi.

Ushbu maqola IMRAD (Introduction, Methods, Results, and Discussion) modeli asosida tayyorlandi. Tahlil uchun quyidagi metodlardan foydalanildi:

- Tarixiy-tanqidiy tahlil – Farobiy haqida yozilgan manbalar o'rganilib, ularning ilmiy ishonchliligi baholandi.

- Taqqoslash usuli – turli davrlarda turli madaniyat vakillari tomonidan Farobiy haqida yozilgan asarlar bir-biriga qiyoslandi.

- Strukturaviy-tahliliy metod – mualliflarning yondashuvi, Farobiyga bo'lgan munosabati va uning ta'siri chuqur tahlil qilindi.

Arab olimlarining Farobiyga munosabati

Abu Nasr al-Farobiy Sharq falsafasi va ilm-fanining yuksalishida ulkan o'rin egallagan mutafakkir bo'lib, arab olimlari uni "Ikkinchi Ustoz" (Aristoteldan keyingi eng buyuk faylasuf) sifatida e'tirof etishgan. Ularning ko'pchiligi Farobiyning ilmiy merosiga chuqur hurmat bilan yondashgan va uning ta'limotini sharhlab, keng yoyishda beqiyos hissasi borligini qayd etgan.

Arab olimlarining Farobiyga bo'lgan yondashuvini bir necha asosiy yo'nalishlarda ko'rib chiqish mumkin:

Ko'plab arab mutafakkirlari Farobiyni Aristotel ta'limotining eng yaxshi sharhlovchisi deb hisoblashgan. Xususan, Ibn Sino (980–1037) Farobiyning Aristotel asarlarini sharhlashdagi rolini juda yuqori baholagan. Ibn Sino o'zining ilmiy faoliyati davomida Aristotel falsafasini mukammal tushunishda Farobiy sharhlariga asoslanganini ta'kidlaydi. Uning yozishicha, u Aristotelning Metafizika asarini ko'p marotaba o'qigan, ammo tushunolmagan. Keyinchalik, Farobiyning ushbu asarga yozgan sharhini o'qib, nihoyat Aristotel falsafasini anglashga muvaffaq bo'lgan[5].

Bundan tashqari, Ibn Rushd (1126–1198) ham Farobiyning falsafiy tafakkurini yuqori baholab, u musulmon olamida Aristotel ta'limotini keng yoyishda asosiy vositachilardan biri bo'lganini ta'kidlagan. Ibn Rushdning fikricha, Farobiy nafaqat Aristotel g'oyalarini o'zlashtirgan, balki ularni islomiy falsafa doirasida qayta talqin qilib, yangi ilmiy yondashuvlar yaratgan.

Arab olimlari Farobiyni faqat Aristotel izdoshi sifatida emas, balki mustaqil mutafakkir sifatida ham ko'rishgan. Al-Shahrastaniy (1086–1153) o'zining Kitab al-Milal wa al-Nihal (Dinlar va mazhablar kitobi) asarida Farobiyni falsafiy tafakkurning yirik namoyandasi sifatida tasvirlab, uning islomiy falsafa rivojiga qo'shgan hissasini tahlil qiladi. U Farobiyning falsafasi tasavvuf va kalom ilmi bilan qanday bog'liq ekanini ko'rsatib, uning Fozil shahar ahli asarini musulmon siyosiy falsafasi uchun muhim deb biladi.

Bundan tashqari, Al-G'azzoliy (1058–1111) Farobiy ta'limotiga tanqidiy yondashgan bo'lsa ham, uning mantiq ilmidagi xizmatlarini tan olgan. Al-G'azzoliy Farobiyning mantiqiy mushohadalari musulmon olimlariga dialektik tafakkurni rivojlantirishda katta yordam berganini e'tirof etadi.

Farobiy nafaqat faylasuf, balki mantiq, musiqashunoslik va siyosatshunoslik sohasida ham ulkan bilimlarga ega bo'lgan. Arab olimlari uning bu yo'nalishlardagi asarlarini ham yuksak baholashgan:

- Mantiq: Farobiyning mantiqiy tafakkurga qo'shgan hissasi juda katta. U Aristotelning mantiqiy qoidalarini rivojlantirib, uni islomiy tafakkur bilan uyg'unlashtirgan. Arab olimlari orasida Farobiyning Al-Mantiq (Mantiq) va Isag'uji (Kirish) asarlari keng tarqalgan bo'lib, ular mantiq ilmini o'rganishda asosiy manbalardan biri hisoblangan.

- Musiqa: Farobiyning Kitab al-Musiqa al-Kabir (Buyuk musiqa kitobi) asari arab olimlari tomonidan musiqa nazariyasining eng mukammal asarlaridan biri sifatida qabul qilingan. Bu asarda u musiqa ohanglari va inson ruhiyati o'rtasidagi bog'liqlikni ilmiy asosda tushuntirgan.

- Siyosatshunoslik: Farobiyning Fozil shahar ahli asari arab olimlari tomonidan mukammal siyosiy-falsafiy asar sifatida qabul qilingan. U ideal jamiyat va rahbar tushunchalarini ishlab chiqib, Platonning Respublika asari ta'sirida musulmon jamiyatiga mos keladigan siyosiy tizimni nazariy jihatdan yoritgan.

Arab olimlari Farobiyni buyuk faylasuf, mantiqshunos, musiqashunos va siyosiy mutafakkir sifatida qadrlashgan. Ibn Sino, Ibn Rushd, Al-Shahrastaniy va boshqa ko'plab olimlar uning ilmiy merosini yuqori baholab, islom falsafasi va faniga qo'shgan hissasini e'tirof etishgan. Ayniqsa, Farobiyning Aristotel asarlarini sharhlashdagi roli, falsafani islomiy tafakkur bilan uyg'unlashtirishi hamda mantiq, musiqa va siyosatshunoslik sohalaridagi yutuqlari unga "Ikkinchi Ustoz" degan yuksak unvonni bergan. Uning ta'limoti nafaqat musulmon dunyosida, balki Yevropa falsafasiga ham katta ta'sir ko'rsatgan.

Fors olimlarining Farobiyga munosabati

Abu Nasr al-Farobiy Sharq falsafasi, ilm-fani va madaniyatining rivojlanishiga ulkan hissa qo'shgan mutafakkir bo'lib, fors olimlari uning ilmiy merosini chuqur tadqiq etgan hamda o'z asarlarida uning falsafiy va axloqiy qarashlariga yuksak baho berganlar. Fors mutafakkirlari Farobiyni nafaqat buyuk faylasuf, balki Sharq uyg'onish davrining asoschilaridan biri sifatida qadrlashgan.

Fors olimlarining Farobiyga bo'lgan munosabatini uch asosiy yo'nalishda tahlil qilish mumkin:

1. Farobiyning falsafiy merosi va axloqiy ta'limoti
 2. Farobiyning ilmiy yutuqlari va ta'siri
 3. Farobiyning biografik merosi va madaniy ahamiyati
- Farobiyning falsafiy merosi va axloqiy ta'limoti

Fors olimlari orasida Farobiy falsafasi va uning axloqiy qarashlarini chuqur tahlil qilganlardan biri Nosir Xusrav (1004–1088) edi. Nosir Xusrav, asosan, falsafa va axloq masalalariga e'tibor qaratgan bo'lib, u Farobiyning inson ma'naviy kamoloti haqidagi qarashlarini Sharq an'analari bilan uyg'unlashtirib sharhlagan.

Nosir Xusrav o'zining G'ozidalar asarida Farobiyning Fozil shahar ahli asaridagi ijtimoiy va axloqiy tamoyillarni chuqur tahlil qiladi. Unga ko'ra, Farobiyning jamiyat to'g'risidagi qarashlari islomiy qadriyatlar bilan uyg'unlashib, fazilatli jamiyat qurish konsepsiyasiga asos bo'la oladi. Nosir Xusrav Farobiyning inson axloqiy

mukammallikka yetishish yoʻlidagi oʻrni haqida fikr yuritib, uning taʼlimotini islomiy gʻoyalar bilan uygʻunlashtirishga harakat qilgan.

Bundan tashqari, Nosir Xusrav Farobiyning mantiqiy tafakkurga qoʻshgan hissasini ham yuqori baholagan. U falsafa va mantiq bir-biri bilan bogʻliq ekanligini, Farobiyning Aristotel falsafasini rivojlantirishda tutgan oʻrni musulmon olami uchun katta ahamiyatga ega ekanligini taʼkidlagan.

Farobiyning ilmiy yutuqlari va taʼsiri

Fors olimlari orasida Xoʻja Nasriddin Tusi (1201–1274) Farobiy ilmiy yutuqlari boʻyicha chuqur tadqiqot olib borgan. U matematika, astronomiya va mantiq sohasida Farobiyning ilmiy merosiga tayanib, oʻzining ilmiy metodlarini yaratgan.

Xususan, Nasriddin Tusi Farobiyning mantiqiy tahlil usullaridan foydalangan holda oʻzining Mantiq al-Musharqin va Tajrid al-Iʼtiqod kabi asarlarini yaratgan[3]. Bu asarlar keyinchalik musulmon Sharqida falsafa va ilohiyot ilmlarini oʻrganishda asosiy manbalar boʻlib xizmat qilgan.

Astronomiya sohasida ham Tusi Farobiyning ilmiy qarashlariga asoslangan. Uning Zij Ilxoni asari astronomik kuzatishlarga asoslangan boʻlib, bu sohadagi tadqiqotlari Farobiyning tabiiy fanlarga boʻlgan yondashuvining davom ettirilishi edi.

Bundan tashqari, Nasriddin Tusi Farobiyning siyosiy-falsafiy gʻoyalarini ham rivojlantirgan. U davlat boshqaruvi va odil jamiyat qurish tamoyillari haqida yozgan asarlarida Farobiyning Fozil shahar ahli asaridagi gʻoyalarni chuqur tahlil qilgan.

Farobiyning biografik merosi va madaniy ahamiyati

Fors olimlaridan yana biri – Abdurahmon Jomiy (1414–1492) Farobiy haqida yozilgan biografik asarlari bilan mashhur boʻlib, u Farobiyni Sharqning eng buyuk mutafakkirlaridan biri sifatida taʼriflagan. Jomiy oʻzining Nafahat al-Uns asarida Farobiyning hayoti va ilmiy merosiga keng oʻrin ajratgan.

Jomiyning fikricha, Farobiy nafaqat buyuk faylasuf, balki Sharq uygʻonish davrining yetakchi arbobi hisoblanadi. Jomiy uning ilmiy yutuqlari haqida gapirar ekan, Farobiyning falsafa, musiqa, mantiq va tabiiy fanlar sohasidagi xizmatlarini alohida taʼkidlaydi.

Jomiy shuningdek, Farobiyning musiqaga oid qarashlariga ham toʻxtalgan. U Kitab al-Musiqa al-Kabir asarining Sharq musiqashunosligi rivojiga qoʻshgan hissasini yuqori baholab, Farobiyning bu boradagi ilmiy merosi nafaqat musulmon Sharqida, balki Yevropa ilm-fanida ham katta ahamiyatga ega boʻlganini taʼkidlaydi.

Fors olimlari Farobiyni nafaqat buyuk faylasuf, balki Sharq uygʻonish davrining asoschilaridan biri sifatida qadrlashgan. Nosir Xusrav uning falsafiy va axloqiy qarashlarini Sharq dunyosiga moslashtirib sharhlagan, Nasriddin Tusi uning ilmiy metodlariga asoslanib oʻz tadqiqotlarini olib borgan, Abdurahmon Jomiy esa uni Sharqning eng buyuk olimlaridan biri sifatida taʼriflagan[1].

Farobiyning ilmiy merosi fors olimlari uchun muhim boʻlib, uning taʼlimoti falsafa, mantiq, tabiiy fanlar, siyosatshunoslik va musiqashunoslik kabi koʻplab sohalarida chuqur oʻrganilgan va rivojlantirilgan. Fors mutafakkirlari Farobiyning taʼlimotini islomiy tafakkur bilan uygʻunlashtirib, uni yanada boyitgan va keng targʻib etganlar.

Turk olimlarining Farobiyga bagʻishlangan asarlari. Turk olimlari Abu Nasr al-Farobiyning ilmiy merosini chuqur oʻrganib, uning falsafiy, ilmiy va axloqiy gʻoyalarini

rivojlantirishga katta hissa qo'shganlar. Farobiy turkiy xalqlarning ilm-fan va falsafa sohasidagi eng yirik namoyandalaridan biri sifatida qadrlangan. Uning qarashlari turk olimlari tomonidan nafaqat sharhlangan, balki yangi yondashuvlar bilan boyitilgan.

Turk olimlarining Farobiyga munosabatini uch asosiy yo'nalishda ko'rib chiqish mumkin:

1. Farobiyning ilmiy merosini turkiy xalqlarga taqdim etish
2. Farobiyning inson kamoloti haqidagi fikrlarini rivojlantirish
3. Farobiyning ilm-fan sohasidagi g'oyalarini kengaytirish

1. Farobiyning ilmiy merosini turkiy xalqlarga taqdim etish

Turkiy xalqlarning ilm-fan va madaniy merosini shakllantirishda katta hissa qo'shgan olimlardan biri Mahmud Koshg'ariy (XI asr) bo'lib, u Farobiyning ilmiy merosini turkiy xalqlar orasida yoyishga harakat qilgan.

Mahmud Koshg'ariy o'zining mashhur "Devonu lug'otit turk" asarida turkiy xalqlarning madaniy va ilmiy merosini bayon etgan[2]. Ushbu asarda Farobiyning mantiq va falsafa sohasidagi ishlari bevosita esga olinmasa-da, uning ilohiy bilim va tafakkur haqidagi fikrlari turkiy an'anaviy qarashlarga qanday mos kelishi haqida umumiy fikrlar bayon etilgan. Koshg'ariy turkiy xalqlar orasida ilmiy tafakkurni rivojlantirish zarurligini ta'kidlab, Farobiyning ta'limotini bilvosita qo'llab-quvvatlagan.

2. Farobiyning inson kamoloti haqidagi fikrlarini rivojlantirish

Farobiyning inson axloqiy mukammalligi haqidagi qarashlari turk tasavvufchilariga ham katta ta'sir ko'rsatgan. Bu borada Ahmad Yassaviy (XII asr) alohida e'tiborga loyiqdir.

Ahmad Yassaviy – tasavvuf tariqatining asoschilaridan biri bo'lib, o'zining "Hikmatlar" asarida inson ma'naviy kamoloti va ruhiy poklanish yo'lidagi fikrlarini bayon etgan. Yassaviy insonning ruhiy yuksalishi haqida gapirar ekan, Farobiyning falsafiy qarashlari bilan uyg'unlik kasb etgan fikrlarni ilgari surgan[3].

Farobiy "Fozil shahar ahli" asarida insoniyatning eng oliy maqsadi fazilatli jamiyat qurish ekanligini ta'kidlagan bo'lsa, Yassaviy ham bu fikrni qo'llab-quvvatlab, inson o'z ruhiy pokligi orqali jamiyat taraqqiyotiga hissa qo'shishi lozimligini ta'kidlagan. Yassaviy falsafa va tasavvufni uyg'unlashtirib, insonning axloqiy poklanish yo'lini ta'riflashda Farobiyning kamolot haqidagi g'oyalaridan foydalanadi.

3. Farobiyning ilm-fan sohasidagi g'oyalarini kengaytirish

Farobiyning ilm-fan, ayniqsa matematika va astronomiya sohasidagi g'oyalari turk olimlari tomonidan ham rivojlantirilgan. Ushbu sohada Ali Kuşçu (1403–1474) alohida o'rin tutadi.

Ali Kuşçu – Usmoniylar imperiyasining mashhur astronomi va matematikasi bo'lib, u Samarqandda Ulug'bek rasadxonasida tahsil olgan. Uning ilmiy faoliyatida Farobiyning astronomiya va matematika bo'yicha asarlari katta ta'sir ko'rsatgan.

Ali Kuşçu Farobiyning ilmiy tadqiqot usullaridan foydalangan holda o'zining "Risola fi al-hisob" va "Risola fi al-falak" kabi asarlarini yaratgan. U Farobiyning Aristotel falsafasiga bergan sharhlarini yanada rivojlantirib, ilmiy-falsafiy tafakkurni Usmoniylar imperiyasida keng yoyilishiga hissa qo'shgan.

Bundan tashqari, Ali Kuşçu Farobiyning ta'lim tizimi haqidagi fikrlarini davom ettirgan. U ilm-fan va falsafani din bilan uyg'unlashtirishga harakat qilib, ilmiy bilimlarning rivojlanishi jamiyatning taraqqiyotida muhim o'rin tutishini ta'kidlagan.

Turk olimlari Farobiyning falsafa va ilm-fanga qo'shgan hissasini yuqori baholagan va uning merosini o'z davrida keng targ'ib qilganlar. Mahmud Koshg'ariy uning ilmiy qarashlarini turkiy xalqlarga yaqinlashtirishga harakat qilgan, Ahmad Yassaviy inson kamoloti haqidagi fikrlarini tasavvufiy yondashuv bilan uyg'unlashtirgan, Ali Kuşçu esa Farobiyning astronomiya va matematika bo'yicha g'oyalarini rivojlantirgan.

Farobiyning merosi turkiy madaniyat va ilm-fanning rivojlanishida muhim o'rin tutgan bo'lib, uning ta'limoti keyingi asrlarda ham turk olimlari tomonidan keng o'rganilgan va rivojlantirilgan.

Yuqoridagi natijalardan kelib chiqib, quyidagi xulosalarga kelish mumkin:

1. Arab olimlari Farobiyning asosan Aristotel izdoshi sifatida ko'rishgan va uni falsafiy tafakkurning rivojiga qo'shgan hissasi uchun ulug'lashgan.

2. Fors olimlari uning axloqiy va falsafiy qarashlariga katta e'tibor qaratib, uning islomiy falsafa rivojida rolini chuqur tahlil qilganlar.

3. Turk olimlari Farobiyning ilmiy yutuqlarini matematika, astronomiya va tasavvuf bilan bog'liq jihatdan o'rganishgan.

Shunday qilib, Farobiy Sharq olimlari tomonidan turli xil yondashuvlar asosida baholangan bo'lsa-da, barcha tadqiqotchilar uning ilm-fan va falsafa rivojiga qo'shgan ulkan hissasini e'tirof etishgan.

Farobiy Sharq va Islom olamining eng buyuk mutafakkirlaridan biri bo'lib, uning ilmiy merosi asrlar davomida turli xalqlar olimlari tomonidan o'rganilgan va tahlil qilingan. Arab, fors va turk olimlari uning falsafiy va ilmiy qarashlarini turli nuqtai nazardan baholashgan, biroq barchasi uning ilm-fan rivojiga qo'shgan ulkan hissasini tan olgan. Ushbu maqolada Farobiyga bag'ishlangan asarlar tahlil qilinib, uning turli madaniyatlar va ilmiy maktablarga ta'siri yoritildi.

Farobiyga bag'ishlangan asarlarning yanada chuqurroq tahlili, ayniqsa, uning g'arb falsafasiga ta'siri va Yevropa Uyg'onish davri mutafakkirlari bilan bog'liq jihatlari alohida tadqiqot mavzusi bo'lishi mumkin.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR:

1. Ibn Sino. "Kitob ash-Shifo" – Farobiyning falsafiy ta'siri haqida.
2. Ibn Rushd. "Tahafut at-Tahafut" – Farobiy va Aristotel falsafasi taqqoslangan asar.
3. Xo'ja Nasriddin Tusi. "Akhlak-i Nasiri" – Farobiy axloqiy ta'limotlari tahlili.
4. Abdurahmon Jomiy. "Nafahot al-uns" – Farobiy hayoti va ilmiy faoliyati haqida.
5. Ali Kuşçu. "Risola fi al-hisab" – Farobiy ilmiy merosiga oid ish.

ABU ZAYD ABDURAHMON IBN XALDUNNING "MUQADDIMA" ASARIDA IJTIMOIIY FALSAFIY G'OYALAR TAHLILI

Jasur Sulaymonov

Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti

Sharq falsafasi va germeneytika kafedrasi mudiri, PhD., dotsent

nihatchetin@gmail.com

Annotatsiya. Mazkur maqolada Abu Zayd Abdurahmon ibn Xaldunning ijtimoiy falsafiy merosining asosiy yo'nalishlariga doir ma'lumotlar tahlil qilingan. Maqolada mutafakkirning "Kitab ul-Ibar", "Muqaddima" va boshqa asarlari haqida mulohaza yuritilgan.

Kalit so'zlar: Abu Zayd Abdurahmon ibn Xaldun, "Lubab ul-Muhassal fi Usuli din", "Kitab ul-Ibar", "Muqaddima"

Ibn Xaldunning eng muhim asari uning jahon tarixi haqidagi III tomlik "Kitab al-Ibar" nomli kitobi va mazkur kitobga muqaddima sifatida yozgan "Muqaddima"sidir. Bu asar haqida ma'lumot berishdan avval uning boshqa ishlari bilan qisqacha tanishtirak:

1) Lubab ul-Muhassal fi Usuli din (Tetuvan, 1952. Fr. Luchiano Rubio tomonidan nashr etilgan va ispan tiliga tarjima qilingan) Faxriddin Roziyning kalom mavzusida yozilgan al-Muhassal (Muhassalu efkari'l-mutaqaddimin val-muteahirin minal-ulama val-hukama val-mutakallimin) nomli asari haqida qisqacha ma'lumot beradi, Ibn Xaldun mazkur asarni 19 yoshida yozgan. Bu asar mutafakkirning birinchi asari bo'lib, muallifning xattotligi bilan ko'chirilgan nusxasi bugungi kungacha yetib kelgan. Ibn Xaldun bu asarida Faxriddin Roziy ijodini Nosiriddin Tusiyning bu boradagi fikr-mulohazalaridan qisqacha bayon qilib, yozgan.

2) Ibn Rushd asarlarini jamlagan asarlari

3) Mantiq bo'yicha eslatma

4) Hisob haqida kitob

5) Lisanuddin Xatibning "Fiqh usuli" asarining izohi.

6) Sharofiddin Abu Abdulloh Busayriyning Kaside-i Burde asariga sharh.

Bu yerda tilga olingan s'nggi besh asar haqida ma'lumot beruvchi yagona manba uning zamondoshi va d'sti Lisanuddin Hatibning (vaf. 776) "al-Ihota fi ahabari Girnata" asaridir. Bu besh asarning birortasi bugungi kunda mavjud emas va Ibn Xaldun "at-Ta'rif"da o'z ma'lumotlarini batafsil bayon qilgan bo'lsa-da, bu asarlarni tilga olmagan. Sati al-Xusriyning fikricha, buning sababi, bu asarlarning yozib olishga arzimaydigan ba'zi ma'ruza matnlaridan iboratligidir¹².

7) Shifaus-Sail Li-Tehzibil-Mesail (nshr. Muhammed Tavit et-Tanjiy, Ist. 1958, Ignace Abdo Khalife al-Yassaviy, Bayrut, 1959). Turkcha, Tasavvufning tabiati, tr. S. Uludag, Ist. 1977, 1984).

Ibn Xaldunning bunday nomdagi asari borligi yaqin vaqtgacha fan olamida noma'lum edi. Asarni nashr etgan M.Tavit at-Tanjiy bir qancha qiyoslar qilib, asar uslubi va mazmuniga nazar tashlab, Ibn Xaldunga tegishli degan xulosaga kelgan.

¹² Uludağ Süleyman. İbn Haldun. Hayatı. Eserleri. Fikirleri. – Ankara. Harf Eğitim Yayıncılığı. 2022. – B. 24.

Abdalvohid Vofiy esa Shifou's-Sail Ibn Xaldunga emas, balki bu oiladan boshqa Ibn Xaldunga tegishli degan fikrni ilgari surgan.

“Shifou's-Sail”dagi soʻfiylik haqidagi fikr va tushuntirishlar “Muqaddima”da aynan shu mavzuda berilgan maʼlumotlarga koʻp jihatdan oʻxshash boʻlib, bu masalalarning xolis va real tarzda koʻrib chiqilishidandir¹³.

Ibn Xaldun, Shifou's-Sail asarida Kuseyriy, Gʻazzoliy va Lisanuddin al-Xotibga ijobiy munosabat bildiradi, shuningdek, tasavvuf tarixi haqida qisqacha maʼlumot berib, bu oqimning islom tizimidagi oʻrnini katta mahorat bilan aniqlashga muvaffaq boʻldi. Uning Halloj va Ibn Arabiyga nisbatan qilgan salbiy munosabati eʼtiborga olinmasa, bu asardagi baholar musulmonlarning koʻpchiligi tomonidan qabul qilinadigan sifatda deyish mumkin. Shu sababdan “Sifau's-Sail” nashr etilgandan soʻng koʻplab tadqiqotchilar uchun ajralmas manba va maʼlumotnoma sifatida koʻrilgan.

8) at-Taʼrif bi- Ibn Xaldun va Rihlatuhu Gʻarban va Sharqan (Qohira, 1951, nashr. M. Tavit at-Tanjiy, Kitab al-Ibar ilovasi, Qohira, 1860 VII, 379-462). Ibn Xaldun Misrdagi hayoti, faoliyati va sayohatlari tasvirlangan ushbu asarini Kitab al-Ibarga ilova sifatida yozgan va oʻlimidan sal avval 807/1404 yilgacha duch kelgan voqealarni bayon qilgan. Xotira va sayohat kitobi boʻlgan bu asarda oʻsha davrning ijtimoiy, siyosiy, adabiy-madaniy faoliyati haqida juda qimmatli maʼlumotlar mavjud¹⁴.

Ibn Xaldun Andalusiya ikkinchi safaridan qaytgach, 776/1374-yil ramazonida Tlemsanga keldi, qisqa vaqtdan soʻng Ibn Salama qasriga borib oʻrnashib oldi va oʻzini butunlay ilm va tafakkurga bagʻishladi. U oʻz tarjimai holida bu mavzuga toʻxtalar ekan, qisqacha shunday deydi: “Ibn Salama qasriga kelganimda Abu Bakr ibn Orifning ayvoniga joylashdim, u juda katta va mustahkam bino edi. Shu yerda Kitab al-Ibarni yoza boshladim. 779/1377-yil oʻrtalarida birinchi qism “Muqaddima”ni besh oyda tugatdim... Keyin arablar, barbarlar va zenatlar tarixini yozishga kirishdim. Men ular haqida eslab qolgan hamma narsani yozdim. Keyin tushundimki, faqat katta shaharlarda topiladigan asarlar kerak. Bu orada men ogʻir kasal boʻlib qoldim. Menda otabobolarimning osori-atiqalari, konlari, qabrlari joylashgan Tunisga, Sulton Ebul Abbos huzuriga borish istagi paydo boʻldi. Yozgan xatimga ijobiy javob olgach, 780/1378-yilda Rajab bilan bu yerdan ketdim. Tunisga kelganimda sulton mendan al-Ibarni toʻldirishimni soʻradi. Bu erda men ishning Barbar va Zenat tarixi qismini tugatdim. Arablar, Umaviylar va Abbosiylarning islomdan oldingi tarixini yozib, ishimni sultonga taqdim qildim”¹⁵.

Ibn Xaldun tomonidan Tunis saroy kutubxonasiga sovgʻa qilingan Kitab al-Ibarning ushbu nusxasi, shuning uchun Muqaddima “Tunis nusxasi” (Rivaet-i Tunisiyya) deb ataladi. Bu nusxa quyidagi qismlardan iborat: a) Muqaddima b) arablarning islomdan oldingi tarixi c) Umaviylar va abbosiylar tarixining ayrim qismlari, d) Barbar va Zenat tarixi.

Ibn Xaldun Misrga kelgach, bir tomondan “Muqaddima”ga kichik tuzatish va qyshimchalar kiritgan bʼlsa, ikkinchi tomondan “Kitab al-Ibar”ni kengaytirib, jahon

¹³ Abdurrahmon Badaviy, Muellefātu Ibn Haldun. – Tunis, 1979. – B. 41-55.

¹⁴ Uludağ Süleyman. İbn Haldun. Hayatı. Eserleri. Fikirleri. – Ankara. Harf Eğitim Yayıncılığı. 2022. – B. 26.

¹⁵ Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Rahmān. Al-Taʼrīf bi-ibn Khaldūn wa rihlatihi gharban wa sharqan. Ed. Muḥamad ibn Tāwīt al-Tanjī. – Cairo: al-Hayʼa al-ʿĀmah l-Qusūra Thaqāfa, 2006. – B. 233.

tarixiga aylantirishga harakat qildi. Shu maqsadda u ўz asariga sharqdagi arab boʻlmagan sulolalarning sanalarini qayshib, 2, 3 va 4-qismlarga yangi boblar qayshgan, 7-bob oxirida “at-Taʼrif” nomi bilan mashhur boʻlgan avtobiografiyasini qayshgan va Misrda 5-qismni ham yozgan. Misrda asarning bu shakli "Misr nusxasi" deb ataladi. Ibn Xaldun uning nusxasini Zohir Barquq va boshqa nusxasi Marokash hukmdori Abul-Faris Abdulazizga yuboradi. Birinchisi Zahiriy nusxasi, ikkinchisi esa Farziy nusxasi sifatida tanilgan.

Ibn Xaldun "Kitabu'l-Ibar va Divanu'l-Mubtedai va'l-Xabar fi Ayyami'l-Arab va'l-Ajam va'l-Barbar va min asarihum min zevi's-Sultoni'l-akbar" asari "Kitab al-Ibar" deb ham ataladi. Qizigʻi shundaki, u oʻz asarini tartibga solib, tasniflagan va uni Kitobu-Tarjimoni'l-Ibar deb atagan. Uning tushunchasiga koʻra, muqaddima va uch kitobdan iborat bu asar yetti juz (jild)dan iborat. Ushbu uchta kitobga kiritilgan jildlar va boblar:

I. Muqaddima: (Xutba) 281-290 (Muqaddimaning A.Vafi nashri Uludagʻ tarjimasi, 199-208)¹⁶. Ibn Xaldun muqaddima asari haqida qisqacha maʼlumot beradi va tarix fanining ahamiyatiga eʼtibor qaratadi. Ushbu boʻlimda har bir unvonni yoʻq.

II. Muqaddima: (Muqaddima) (Matn: 291-327, Tarjimasi: 209-267) Bu yerda tilga olingan muqaddimadan maqsad muqaddimadir. Bu yerda Ibn Xaldun tarix fanining ahamiyati, tarixshunoslikda qayllanilgan usullarni tekshirish, tarixchilarning yill qayygan xatolari va ulardagi asossiz eʼtiqodlari va buning ayrim sabablariga tixtalib yitadi. U tarix fanining favqulodda goʻzal va har tomonlama tavsifini berib, tarixni tushunishni taqdim etadi. "Inson bilish ilmi" deb atagan yangi va oʻziga xos fanga asos solganini, bu fanni (ilmni) yaratishdan oldin oʻzidan oldin bu sohada hech kim tadqiqot qilmaganligini, oʻtgan allomalarning hech birida bunday ilmni uchratmaganini haqli va gʻurur bilan taʼkidlaydi..". Bu boʻlimda uning asl va eʼtiborga molik qarashlari yrin olgan, shuningdek, u kizlagan maqsad va unga erishish yilida qanday yill tutganligi haqida maʼlumotlar berilgan. Shuning uchun ham tadqiqotchilar ushbu boʻlimga alohida baho berganlar.

III. Birinchi kitob (yoki Muqaddima): U dunyoda umranning tabiati va badaviylik, sivilizatsiya, gʻalaba, daromad, yashash, sanʼat, fan va shunga oʻxshash masalalar bilan bogʻliq sabablar (omillar) haqidadir. : 328-336, tarjima, 253-267) va boblar deb ataladigan oltita asosiy boʻlimdan iborat (matn: 337-1365, tarjima, 271-1429). Ibn Xaldun (Muqaddimatu Ibn Xaldun)ning "Muqaddimasi" zikr qilinganda mana shu uch qism, yaʼni soʻzboshi, muqaddima va birinchi kitob tushuniladi. Ibn Xaldun aslida asarning bu uch qismini Muqaddima deb atamagan. Vaqt oʻtishi bilan asar Muqaddima nomi bilan mashhur boʻldi. "Kitab al-Ibar"ning "muqaddima" nomi bilan mashhur boʻlgan qismi ikkinchi va uchinchi kitoblardan mavzu va mazmun jihatidan farq qilishi, shuning uchun bu qismning koʻpincha alohida nusxa koʻchirilishi, chop etilishi va tarjima qilinishi koʻzda tutilgan nomni mustahkam qilib qoʻygan. "Muqaddima"ni keyinroq batafsil tanishtirganimiz uchun qolgan ikki kitob haqida qisqacha maʼlumot beramiz.

Muqaddima kirish soʻz, dastlabki maʼlumot, bosh va muqaddima, mavzu, masala va bob maʼnolarini ham bildiradi. Muqaddimatu'l-Ulum (ilmlarni kiritish) iborasi

¹⁶Bu yerda matn soʻzi "Muqaddima"ning A. Vafiy nashriga, "Tarjima" soʻzi esa S. Uludagʻning "Muqaddima" tarjimasiga ishora qiladi

ilmlarning asoslarini bildiradi. Bob deb nomlangan asosiy bo‘limga kirishdan oldin, musulmon mualliflar ushbu bo‘limni tushunish uchun zarur bo‘lgan dastlabki ma’lumotlarni bir yoki bir nechta kirish so‘zlarida (dastlabki bo‘limda) beradilar. Mantiqda sillogizmni tartibga solishda dastlabki ikki asosning har biri muqaddim (muqaddima) deb ataladi, qarang. Al-G‘azzoliy, al-Mustasfo, Qohira, 1937, 1, 7, 26, 33, II, 126. Ibn Xaldun muqaddima so‘zini o‘rinli qilib, oldindan bilish, so‘zboshi, muqaddima, tamoyil va asos ma’nolarida ishlatadi.

Ikkinchi kitob: Unda arab qabilalari, sulolalari va qʻyshni xalqlar: nabotiyalar, ossuriylar, forslar, yahudiylar, qadimgi misrliklar, yunonlar, turklar, Franklar kabi dunyoning boshidan Ibn Xaldun davrigacha bo‘lgan davrlarni ʻz ichiga oladi. Bu qism Kitab al-Ibarning 2, 3, 4 va 5 jildlarini tashkil qiladi.

Uchinchi kitob: U Kitab al-Ibarning 6 va 7 jildlarini qamrab oladi. U Barbarlar va Shimoliy Afrika (Mag‘rib) tarixi bilan bog‘liq. Yettinchi jild Ibn Xaldunni “at-Ta’rif” nomli avtobiografiyasi bilan yakunlanadi. At-Ta’rif – bu Ibn Xaldun o‘limidan bir oz oldin muntazam ravishda yuritgan kundalikdir. Shuningdek, u alohida tarixiy, adabiy va madaniy qadriyatga ega¹⁷.

“Kitab al-Ibar” bu uch kitobning nomi bo‘lib, muqaddima va muqaddima bilan birga yetti jilddan iborat. To‘rt jilddan iborat bo‘lib, arab, islom va sharq tarixini o‘z ichiga olgan ikkinchi kitob unchalik original emas, Ibn Xaldun bu qismni yozar ekan, Tabariy va Mas’udiy kabi o‘zidan oldin yashagan islom tarixchilarining ma’lumotlarini yetkazish bilan kifoyalangan.. Boshqa tomondan, ushbu bo‘limda yaxshi tahlillar, oqilona va mantiqiy tushuntirishlar va real talqinlar mavjud.

Ikki jilddan iborat Shimoliy Afrika va Barbar tarixini o‘z ichiga olgan Mag‘rib deb nomlangan uchinchi kitob juda muhim. Chunki, Sharqiy islom tarixchilari unchalik ma’lumotga ega bo‘lmagan va shuning uchun ham o‘z asarlariga yetarlicha kiritmagan Shimoliy Afrika tarixiga oid ko‘plab qimmatli va muhim masalalar Kitab al-Ibarning ushbu qismida keltirilgan. Uchinchi kitobda Ibn Xaldun bergan ma’lumotlarning muhim qismi boshqa manbalarda uchramaydi. Chunki uning bu hudud haqida bergan ma’lumotlari uning shaxsiy kuzatishlari, og‘zaki rivoyatlari va bizgacha yetib kelmagan ayrim yozma hujjatlarga asoslanadi. Ibn Xaldunni shu yerlik b‘lganligi ham ʻlka tarixi haqida qimmatli ma’lumot beradi.

Abdullatif Subhi Posho (1818-1885) Al-Ibarning 2 va 3-jildlarini Miftahu’l-Ibar (Ist. 1276), keyinroq Takmilatu’l-Ibar (Ist. 1278) nomi bilan turk tiliga tarjima qilgan. U ikki jildlik (juz) asar yozgan bo‘lib, bu asar arab tiliga Xalil al-Xoriy tomonidan tarjima qilingan.

Shimoliy Afrika tarixiga oid Kitab al-Ibarning 6 va 7-jildlari ham Slane (Sezar, 1847-1851) tomonidan fransuz tiliga tarjima qilingan. Shuningdek, Al-Ibarning Shimoliy Afrika va Andalusiya tarixiga oid muhim boblari ko‘p marta g‘arb tillariga tarjima qilingan.

Ibn Xaldun “Al-Ibar” asarida voqealarni Ibn Kasir kabi xronologik jihatdan emas, balki Ma’sudiy, Balazuriy kabi mavzu va davrlarga ko‘ra tasvirlagan, tarixiy voqealarni o‘zi ilgari surgan tamoyillar doirasida tanqidiy talqin qila olgan.

¹⁷ “Al-Ibar” tarjimalari uchun qarang: Abdurahmon Badaviy, 216 va boshqalar.

R. Elinti shunday deydi: Xaldun birinchi kitobi va uning tarix falsafasi haqidagi nazariyasini o‘z asarida talqin qila oladimi yoki yo‘qmi, degan savol tug‘iladi. Agar biz Ibn Xaldunni tarixchi deb hisoblasak, undan ustun bo‘lgan arab tarixchilari borligini ko‘ramiz. Ammo uni tarixga oid yangi nazariya ishlab chiquvchi mutafakkir deb hisoblasak, u zotning o‘zi ham bu safda ekanligini, borligini ko‘ramiz”¹⁸. Shuning uchun ham ba’zi mualliflar al-Ibarning birinchi kitobini “Oxiri yo‘q Muqaddima”, ya’ni tugamaydigan kitob deb atashadi.

V.Bartoldning ta’kidlashicha, Muqaddima katta binoning muhtasham fasadiga o‘xshaydi. Ichkari va orqa tomoni oldingi kabi emas. Ibn Xaldunning tarix falsafasidan hayratini yashirmagan Z.V. To‘g‘on “Kitab al-Ibar”da hikoyachining tarix haqidagi mulohazalari juda ham boy ekanligini qayd etadi. Sati al-Husariy esa Ibn Xaldun “Kitab al-Ibar”ni yozishda tarix falsafasini ko‘zdan uzoqda tutganini ta’kidlaydi va bunga misollar keltiradi. Darhaqiqat, “Kitab al-Ibar”da vaqti-vaqti bilan asosli mulohazalar, to‘g‘ri tanqidlarga duch kelish mumkin.

Muqaddima: Ibn Xaldun birinchi kitob deb atagan, lekin muqaddimasi (xutba) va muqaddimasi (Muqaddima) bilan doimo Muqaddima yoki Muqaddima-i Ibn Xaldun nomi bilan mashhur bo‘lgan va unga munosib obro‘-e’tibor qozongan asar eng qimmatli asar hisoblanadi. Islom tafakkuri tarixidagi eng original asarlaridan biri hisoblanadi. Bunday asarning musulmon qalam egasi tomonidan yaratilganligi har bir musulmon uchun faxr va iftixordir¹⁹.

Ibn Xaldun Misrga kelganidan so‘ng “Muqaddima”sini qayta ko‘rib chiqib, tartibga solib, unga yangi jumlar, yangi paragraflar va hatto yangi boblar qo‘shdi. Shu nuqtayi nazardan, “Muqaddima”ning Tunisdagi nusxasi bilan Misrda tugallangan Zahiriy va Farziy nusxalari o‘rtasida katta farq bor.

Abu Zayd Abdurahmon ibn Xaldunning ilmiy merosi “Muqaddima” asaridan iborat. Ibn Xalduning ilmiy merosi uning tarix ilmiga oid yetti jildlik asaridir²⁰. Ibn Xalduning ushbu asari boshqa manbalarda uch jildlik deb ko‘rsatiladi²¹. Ibn Xalduning o‘zi shunday deb yozadi: «Men o‘z mehnatimni «Muqaddima» va uch kitobga bo‘ldim»²². Lekin «Muqaddima»ni ko‘rib chiqib, «Muqaddima» va birinchi kitob bir narsa deyish mumkin. Ibn Xaldun asarining to‘liq nomi quyidagicha “Kitab al-Ibar va diyvan al-Mubtada va al-Xabar fi ayyam al-Arab va al-Ajam va al-Barbar”, ya’ni «Ibratlar yoxud pandlar va arab, ajam, barbarlar hayotidan ma’lumotlar majmu’asi kitobi» dir. Ushbu asarni qisqacha qilib “Kitab al-Ibar”, ya’ni «Ibratlar kitobi» deb nomlashadi. Kitob Ibn Xaldun ta’kidlaganidek uch jilddan tashkil topgan²³.

“Muqaddima” qismi esa, birinchi kitobning aynan o‘zidir. Balkim “Muqaddima” qismining nomi butun bir asarga kirish qismi bo‘lsada, asarga nom bergandir. Ibn Xaldun “Muqaddima” da quyidagilar bayon etilganligini aytadi: “Muqaddima”da tarix

¹⁸ Uludağ Süleyman. İbn Haldun. Hayatı. Eserleri. Fikirleri. – Ankara. Harf Eğitim Yayıncılığı. 2022. – B. 28.

¹⁹ Uludağ, S., Mukaddime tarjiması, so‘zboshi, İst. 1982, 95-99.

²⁰ Тўғон А. 3. Волидийнинг Туркистонга илмий сафари. “Тарихда усул” асаридан А. Зоҳидий таржимаси. – Тошкент, 1997. – Б. 135.

²¹ Uludağ Süleyman. İbn Haldun. Hayatı. Eserleri. Fikirleri. – Ankara. Harf Eğitim Yayıncılığı. 2022. – B. 30.

²² Abdurahmon Abuzayd ibn Xaldun. Al-Muqaddima. – Qohira: al-Matba’at al-adabiyya, 1900. – B. 8.

ص 588 — 8-бет عبد الرحمن أبو زيد بن خلدون. المقدمة. — القاهرة: المطبعة الأدبية 1900.

²³ Ибн Халдун. Ал-Муқаддима. – Ал-Қоҳира: Дор ал-китаб Ал-Мисрий ва ал-Лубнаний, 1999 м., 7-бет

fanlarining afzalligi, uni tadqiq etishni to'g'ri yo'llari va muarrixlarning xatolarini bartaraf etish yo'llari bayon etilgan".

Birinchi kitobning maqsadini quyidagicha bayon etadi: "Birinchi kitob-jamiyat hayoti va uning xususiyatlari, shoh hokimiyati va boshqaruvi, daromad va yashash vositalari, hunarlar va ilmlar tasnifi, yuqoridagilarni mavjudlik sabablari to'g'risidagi ma'lumotlarni o'zida jamlagan".

Ikkinchi kitobda quyidagilar bayon etilgan: "Ikkinchi kitobda arablar va ularning qabilalari, Dunyo yaratilganidan buyon bo'lgan tarix, shuningdek ularga qo'shni bo'lgan nabotiyalar, suriyaliklar, forslar, bani Isroil, qiptiyalar, yunonlar, turklar va rumliklar, ularning davlatlari haqidagi ma'lumotlar berilgan"²⁴.

Uchinchi kitob esa barbarlar va ular bilan bog'liq bo'lgan Zenat qabilasi, ularning kelib chiqishi, Mag'ribdagi sulolalar va shoh hokimiyatining xususiyatlari haqidagi ma'lumotlarni o'z ichiga olgan.

Ibn Xaldun o'zi asar haqida shunday deydi: "Ushbu kitob falsafa uchun xum, tarixiy ilmlar uchun sandiqdir. Bu kitob o'troq va ko'chmanchi holda hayot kechiruvchi arablar va barbarlarning buyuk sulolalari haqidagi to'liq, tugallanmagan tarixni o'zida jam etgani "Arablar, forslar, barbarlar va ularning hozirgi kundagi hukmron sulolalari tarixining ibtidosi va bayoni majmuasi va ibratlar kitobi" deb nomladim"²⁵.

Ibn Xaldunning ushbu asarining "Muqaddima" qismi mavzusi bilan qiziqarli bo'lganligi va ko'p tadqiq etilganligi uchun butun kitob "Muqaddima" nomini olgan.

Ushbu asarni Ibn Xaldun 45 yoshida Vuxran yaqinidagi bani Orif qabilasiga qarashli Ibn Salom qal'asida 1375-1378-yillar davomida yozib tugatgan "Muqaddima" ni tugatib, olim arablar va barbarlar tarixini yoza boshlagan.

"Kitab al-Ibar", ya'ni «Ibratlar kitobi»ning birinchi varianti 1382-yilda tugatilgan ekan. Ushbu asar taxminan 1405-yilga kelib to'liq tugatilgan. Ushbu asar deyarli hamma arab davlatlarida saqalanadi. Bundan tashqari ba'zi bir asarlar ya'ni «Ibn Xaldun avtobiografiya qo'lyozmalari» asosiz ravishda «Ibn Xaldunning sharqqa va g'arbga qilgan sayohatlari» nomli ostida nashr etilgan²⁶. Olimning boshqa asarlari ma'lum emas. Mutafakkirning ushbu asari asosan tarix ilmiga bag'ishlangan bo'lib, shuningdek, o'zida iqtisodiyot, jamiyatshunoslik, falsafa, siyosatshunoslik ilmlari tasnifiga oid ma'lumotlarni mujassamlashtirgan.

Ibn Xaldunning ijtimoiy-siyosiy faoliyati davomida davlat va jamiyat haqidagi qarashlari o'zgarib bordi. Mutafakkirning ma'naviy merosi asosi sifatida keltirilgan "Kitab al-Ibar" asari hamda uning muqaddimasi bo'lgan "Muqaddima" asarida jamiyat haqidagi qarashlari muntazam o'zgarishda shakllanib bordi.

REFERENCES

1. Sulaymonov, Jasur Baxtiyorovich (2021). ABU ZAYD ABDURAHMON IBN XALDUNNING „MUQADDIMA“ ASARIDA DAVLAT TUSHUNCHASIGA

²⁴ Abdurahmon Abuzayd ibn Xaldun. Al-Miqaddima. – Qohira: al-Matba'at al-adabiyya, 1900. – B. 8.

عبد الرحمن أبو زيد بن خلدون. المقدمة. — القاهرة: المطبعة الأدبية 1900. — 8 ص

²⁵ Ибн Халдун. Ал-Мукаддима. Ал-Қоҳира: Дор ал-китаб Ал-Мисрий ва ал-Лубнаний, 1999 м., 8-бет

²⁶ Ibn Khaldūn, 'Abd al-Rahmān. Al-Ta'rīf bi-ibn Khaldūn wa rihlatihi gharban wa sharqan. Ed. Muḥamad ibn Tāwīt al-Tanjī. – Cairo: al-Hay'a al-Āmah l-Qusūra Thaqāfa, 2006. – B. 16.

- YONDASHUVLAR TALQINI. *Oriental renaissance: Innovative, educational, natural and social sciences*, 1 (6), 9-14.
2. Bakhtiyorovich, S. J. (2023). Analysis of the Phenomenon of "Assabiya" In the Socio-Philosophical Concept of Abdurahman IBN Khaldun. *Central Asian Journal of Literature, Philosophy and Culture*, 4(6), 219-223.
3. Сулаймонов, Жасур Бахтиёрович (2022). ИБН ХАЛДУН ҚАРАШЛАРИДА “ТААССУБ” КАТЕГОРИЯСИНИНГ АҲАМИЯТИ. *Oriental renaissance: Innovative, educational, natural and social sciences*, 2 (Special Issue 23), 864-871. doi: 10.24412/2181-1784-2022-23-864-871
4. Жасур Бахтиёрович Сулаймонов (2022). АБДУРАҲМОН ИБН ХАЛДУННИНГ ИЖТИМОЙ-ФАЛСАФИЙ КОНЦЕПЦИЯСИДА “АСАБИЙЯ” КАТЕГОРИЯСИ ТАҲЛИЛИ. *Academic research in educational sciences*, 3 (6), 719-726
5. Sulaymonov, J. B. (2021). Ibn Xaldunning „Muqaddima“ asarida jamiyat taraqqiyotiga ta'sir qiluvchi omillar talqini. *Oriental renaissance: Innovative, educational, natural and social sciences*, 1(4), 732-737.
6. Жасур Сулаймонов (2021). АБДУРАҲМОН ИБН ХАЛДУННИНГ ТАМАДДУН ТАРАҚҚИЁТИ ҲАҚИДАГИ ҚАРАШЛАРИДА ЖАМИЯТ ТАҲЛИЛИ. *Academic research in educational sciences*, 2 (Special Issue 1), 451-455.
7. Uludağ Süleyman. İbn Haldun. Hayatı. Eserleri. Fikirleri. – Ankara. Harf Eğitim Yayıncılığı. 2022. – B. 24.
8. Abdurrahmon Badaviy, Muellefātu Ibn Haldun. – Tunis, 1979. – B. 41-55.
9. Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Rahmān. Al-Ta’rīf bi-ibn Khaldūn wa rihlatihi gharban wa sharqan. Ed. Muhammad ibn Tāwīt al-Tanjī. – Cairo: al-Hay’a al-‘Āmah l-Qusūra Thaqāfa, 2006. – B. 233.
10. Abdurahmon Abuzayd ibn Xaldun. Al-Muqaddima. – Qohira: al-Matba’at al-adabiyya, 1900. – B. 8.

IBN RUSHDNING “FASL AL-MAQĀL FIYMA BAYNA AL-HIKMATI VA ASH-SHARI’ATI MIN AL-ITTISAL” ASARIDAGI ONTOLOGIK VA GNOSEOLOGIK G‘OYALARNING GERMENEVTIK TAHLILI

Iroda Rixsivayevna Ikramova

Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti

Sharq falsafasi va germenevtika kafedrasi dotsent III v.b. PhD.

Annotatsiya. Haqiqatni anglash Sharq ratsionalistlari qarashlarida subyektivlikdan substansionallikka qarab yo‘nalganligini, bunda inson o‘zini o‘zi bilishidan Xudoni bilishga imkoni borligi masalasi kuzatiladi. Bunda Oddiy haqiqat ilohiy haqiqatga yo‘l ochishi va uning borliq va hayotning oliy maqsadi va ma’nosini ochib berishi kerak. Mazkur maqolada asosan “Fasl al-maqāl”dagi Ibn Rushd mulohazalariga asoslanib, Ibn Rushddagi qat’iy ratsionalist va ko‘p qirrali mutafakkir sifatida qabul qilish o‘rtasidagi farqlarni tahlil qilish va bog‘lab berishdir.

Kalit soʻzlar. Ibn Rushd, ontologiya, gnoseologiya, “Fasl al- maqāl”, vaqt shariat, falsafa.

Zamonamizning hal qilinmagan muammolari bilan oʻtmishdagi javobsiz savollar oʻrtasida bogʻliqlik mavjud. Din va falsafani kelishtirish boʻyicha boʻlgan munozaralarning ilk vakillari qadimgi yunon faylasuflari boʻlganlar. Ular mantiq va ratsionallikdan haqiqatlarga erishish uchun vosita sifatida tizimli foydalanishni joriy qilib, uning nazariy oʻlchamlarini oʻrganish muhimligini taʼkidladilar.

“History of Medieval Philosophy” (“Oʻrta asrlar falsafasi tarixi”) asarining muallifi shunday aytadi: “Ibn Rushd falsafasi oʻzining baʼzi masalalarida koʻpchilik musulmon faqihlari tutgan yoʻllariga zid edi” [3;175]. Imom Gʻazzoliy “Faylasuflarni rad etish” asarining oxirida sanab oʻtgan faqihlar va faylasuflar oʻrtasida ixtilof yuzaga kelgan eng muhim masalalar ekani aytilgan. Ular uch masala: biri dunyoning abadiyligi, hamda ularning Alloh aniq tafsilotlarni (juzʼiyat) bilishni qamrab olmaydi, deb aytishlari va uchinchi, ularning jismlarning qayta tirilishini inkor etishlaridir.

Aynan yuqoridagi masalalar boʻyicha Ibn Rushd “Tahafut at-tahafut” asarida batafsil raddiyalarini dalillar asosida keltirib oʻtadi. Shuningdek, “Fasl al-maqal” asarida ham dinning asosi boʻlgan bu masalalar borasidagi Abu Nasr Forobiy va Ibn Sino qarashlarini oʻz oʻtkir bilimi bilan himoya qiladi: “...Bunga quyidagicha javob beramiz: [Gʻazzoliyning] bu boradagi soʻzlaridan maʼlum boʻladiki, uning bu ishda ikkalasi (Forobiy va Ibn Sino)ni ham kufrda ayblashi aniq emas, chunki u [“Imon va kufr oʻrtasidagi farq”] kitobida shunday izoh bergan: bir ovozdan qabul qilingan [qarorni] – ijmoni buzganlik uchun kofirlikda ayblash [faqat] faraziydir” [9;7].

Ibn Rushd taʼlimotlarini shu uch nuqtaning har biri boʻyicha umumlashtirishdan oldin, unda arab-musulmon faylasuflarning qarashlarini umumlashtirib oʻtamiz, bunda biz Xudoning borligiga eʼtiqod qiluvchi faylasuflarni nazarda tutmoqdamiz. Chunki, bu ularni qadimgi materialist faylasuflardan va zamonaviylaridan farqlab olish uchun kerak boʻladi.

Ibn Rushd oʻzining “Fasl al-maqāl” asarida dunyoning abadiyligi haqida shunday deydi: “Dunyo boqiy mi yoki zamonda ibtidosi bormi, degan savolga kelsak, mening nazarimda mutakallim-ashʼariylar va qadimgi faylasuflar oʻrtasidagi tafovutni nomlar qoʻllanishidagi nomuvofiqlikka qisqartirish qiyin. Bu, ayniqsa, qadimgi [faylasuflar] uchun toʻgʻri keladi. Va buning sababi shundaki, ular bu yerda uch xil mavjudotlar, ikki taraf [biri vojib ul-vujud, ikkinchisi mumkin ul-vujud – I.I.] hamda ikki taraf oʻrtasidagi oraliq [butun dunyo – I.I.] borligiga kelishganlar. Shuning uchun ular ikki tomonni nomlashda kelishganlar. Ammo oraliq [turlar] haqida ularning fikrlari turlicha edi” [9;20].

Arastu boshchiligidagi dunyo abadiydir, degan arab-musulmon faylasuflari ularning birortasi ham dunyo abadiy, deb aytmagan va bu bilan ular dunyoning mavjudligi Allohning mavjudligi bilan teng ekanligini nazarda tutganlar. Aksincha, ular dunyoning mavjudligi Allohning irodasiga bogʻliq va Allohning irodasi qadimiy boʻlib, xohlagan narsasiga boʻysunmaydi. Darhaqiqat, dunyo vaqtdan oldin boʻlmagan, deyishadi. Chunki, vaqt uning harakatlaridan, atributlaridan biridir.

Yuqoridagi fikrni davom ettirib, Ibn Rushd aytadiki, “Bir tomonga kelsak, u mavjud va biror narsada topiladi, men faol sabab va materiyadan kelib chiqqan

demoqchiman, zamon esa undan oldinda. Uning mavjudligini nazarda tutyapman. Bu jismlarning holati bo‘lib, ularning hosil bo‘lishi suv, havo, tuproq, hayvonlar, o‘simliklar va hokazolarning paydo bo‘lishi kabi hislar orqali idrok etiladi. Qadimgi [faylasuflar] ham, ash‘ariylar ham o‘zaro kelishib, bunday mavjudotni paydo bo‘lgan [mumkin ul-vujud – I.I.], deyishadi. Qarama-qarshi tomonga kelsak, u mavjuddir va hech narsadan paydo bo‘lmagan, biror narsa tufayli paydo bo‘lmagan va vaqt undan oldin bo‘lmagan [Vajib ul-vujud – I.I.]. Shuningdek, ikkala guruhning barcha vakillari bu holatda ham bir-biri bilan rozi bo‘lib, uni abadiy deb atashadi. Bunday mavjudot isbot orqali idrok qilinadi. Bu olamning faol [sababi], uning mavjudligining sababi, uni asrab-avaylovchi (uning qudrati ulug‘ va buyukdir) bo‘lgan ulug‘ va oliy Allohdir” [9;17]. Bu ikki haddan tashqari oraliq mavqeni egallagan borliq turiga kelsak, u biror narsadan kelib chiqmagan va zamondan oldin bo‘lmagan, balki biror narsa tufayli, ya’ni vosita tufayli bo‘lgan narsadir. Bu – butun dunyo, deb qaraladi.

Ularning barchasi dunyoning ushbu uchta atributining mavjudligiga qo‘shiladilar ilohiyotchilar vaqt oldinda emasligini yoki ular uchun shunday qilish zarurligini qabul qiladilar, chunki ular uchun vaqt harakat va jismlarga qiyoslanadigan narsadir. Ular qadimgi mutafakkirlarning kelajakdagi zamon bilan bir qatorda kelajak borliqning ham cheksiz ekanligi haqidagi fikriga qo‘shiladilar.

“Ular, shuningdek, kelajakdagi zamon ham, kelajakdagi mavjudlik ham cheksizdir, deb aytgan qadimgilarning fikriga ham qo‘shiladilar. Lekin o‘tgan vaqt va o‘tmishdagi mavjudlik masalasida farqlanadilar. Mutakallimlar buni chekli deb bilishadi va bu Aflotun va uning tarafdorlarining ta’limotidir. Arastu va uning guruhi esa kelajakdagi kabi cheksiz ekanligini ta’kidlashadi” [9;17]. Aflotun zamon tushunchasini mavjud bo‘lgan barcha narsani borliq va bo‘lishliqqa bo‘lish kontekstida tahlil qiladi. Birinchisi abadiy mavjud, ikkinchisi vaqt o‘tishi bilan paydo bo‘ladi va yo‘qoladi. Vaqt – bu abadiylikning harakatlanuvchi tasviri, xuddi yaralishning empirik olamidagi abadiylikka o‘xshash bo‘ladi: “Vaqt samo bilan birga paydo bo‘ldi, shuning uchun ular bir vaqtning o‘zida tug‘ilib, agar ular uchun so‘nish kelsa, ular bir vaqtning o‘zida so‘nishadi” [7;442]. Vaqt tahlili bilan bog‘liq holda Aflotun uch nuqtani ajratib ko‘rsatadi: abadiy mavjud bo‘lgan narsa tug‘ilmaydi ham, yaratilmaydi ham; har doim mavjud bo‘lgan (yaratilgan, lekin o‘limga tobe bo‘lmagan) va nihoyat, vaqtinchalik mavjud bo‘lgan narsa (paydo bo‘ladi va yo‘q bo‘ladi). Birinchisi – Yagona, abadiydir; ikkinchisi – koinotning o‘zi, uchinchisi — o‘zgaruvchan va o‘tkinchi empirik hodisalar.

Qisman Aflotunga ergashib, qisman undan farqli ravishda Arastu “Fizika” asarida vaqt tushunchasini batafsil tahlil qiladi. Kosmosni abadiy deb hisoblagan Arastu vaqtning yaratilishi haqidagi tezisni qabul qila olmadi va shuning uchun vaqtni uning modeli sifatida abadiylik bilan bog‘lamadi. “Abadiy” tushunchasi o‘rniga u “har doim” tushunchasidan foydalanadi. Biroq, Aflotun singari, Arastu ham vaqtni son bilan va koinot hayoti bilan, umuman jismoniy harakat bilan, vaqt o‘lchovini esa falakning harakati bilan bog‘laydi. Arastuning fikricha, “Harakat vaqt bilan, vaqt esa harakat bilan o‘lchanadi” [6,11]. Vaqtni harakat soni sifatida belgilab, Arastu vaqtni uzluksiz miqdor sifatida uni aniqlay oladigan, cheklay oladigan (vaqtning “qismlarini” chegaralash) bilan bog‘laydi. Vaqt Arastu tomonidan kosmik jihatdan o‘ylab topilgan va birinchi navbatda harakat bilan bog‘liq bo‘lsa-da, lekin ruhsiz buni amalga oshirish mumkin emas.

“... Biroq, aslida, u haqiqatdan ham paydo bo‘lgan ham, abadiy ham emas, chunki haqiqatda paydo bo‘lgan narsa, albatta, yo‘q bo‘lib ketishi kerak, haqiqatan ham abadiy bo‘lgan narsa sababsizdir. Ba’zilar — Aflotun va uning izdoshlari buni “vaqtning tengdoshi” deb atashgan, chunki ularning nuqtai nazari bo‘yicha vaqt o‘tmishda cheklangan” [9;12].

Ibn Rushd olamning abadiyligini harakat va zamon nuqtai nazaridan isbotlab bo‘lmagligini, lekin Alloh taolo uzluksiz amal sifatida qaralsa, olamni abadiy deyish mumkin [1;33], deydi.

Agar shariatning zohiriy ma’nosi, uni izlasa, dunyoning yaratilishi haqidagi xabarlarda zikr qilingan misralardan ma’lum bo‘ladiki, uning suratini voqelik yaratib, bunda ayni borliq va zamonning uzluksizligi ham mavjud. Ya’ni, Ikki uchi – uzluksiz, demoqchi bo‘lgan Ibn Rushd – va buning sababini uning quyidagi fikrlaridan topishimiz mumkin:

“Agar siz Qur’ondagi dunyoning yaratilishi haqidagi ma’lumotlarni o‘z ichiga olgan oyatlarini varaqlasangiz, aqidaning so‘zma-so‘z ma’nosiga ko‘ra, dunyo shakli haqiqatan ham vaqtning boshlanishi, lekin borliq va vaqtning o‘zi oxirgi ekanligi ayon bo‘ladi. Har ikki yo‘nalishda, ya’ni ular cheksizligini nazarda tutmoqdaman. Chunki, Alloh taoloning: “U zot osmonlar va yerni olti kunda yaratdi. O‘shanda Arshi suv ustida edi” [4;82] kalomida bu borliqdan oldin ham vujud borligini, ya’ni Arsh va suv bo‘lganligini zohiriga ko‘ra taqozo qiladi, hamda bu zamondan oldingi zamon, men bu mavjudlik shakli bilan bog‘liq bo‘lgan narsani nazarda tutyapman, ya’ni osmon sferasining harakat sonini ifodalovchi zamon borligini taqozo qiladi” [9;14]. Mazkur jumalarda Ibn Rushd hech bir aqlga sig‘maydigan fikr aytmagan, barcha fikrlarini tushunarli bayon etgan. A.V.Sagadeyev esa o‘z monografiyasida “Koinotning abadiyligi va buzilmasligini tasdiqlovchi bunday dalilning “ishonchsizligi” shu qadar ravshan ediki, Ibn Rushd hatto “Raddiyani rad etish” sahifalarida ilohiyot olimlari bilan bahslarida ham undan foydalanishga urinmagan” [8;73] – degan xulosaga kelgan.

G‘azzoliyning raddiyalaridagi yana biri Xudoning juz’iyatlarga (ayrim narsalarga) oid bilimiga munosabatdir. Hech bir arab-musulmon faylasufi, hech qachon Xudo alohida yoki umumiy narsalarni qamrab olganligini inkor etmagan. Aksincha, ular Alloh haqidagi ilmni insonning bilimiga o‘xshatish uchun qadrlashadi. Inson ilmi o‘zi bilgan narsalarga bo‘ysunadi va u ularni qisman o‘rganadi, so‘ngra ularni bir butun sifatida hukm qiladi va o‘zining umumiy ilmlarini juz’iy ilmdan ajratib oladi.

Mazkur masala yuzasidan ham Ibn Rushd “Fasl al-maqāl” asarida mashshoiyyuna (peripatetik) faylasuflarining himoyasida quyidagi qat’iy fikrlarini keltirib o‘tadi va ularning bu boradagi fikrlariga qarshi qaratgan G‘azzoliy raddiyalariga raddiya sifatida quyidagicha fikr bildiradi: “...Abu Homid G‘azzoliyning mashshoiyyun donishmandlarga nisbatan xatoga yo‘l qo‘yganligini ko‘rishimiz mumkinki, ularga “Alloh taolo, juziyatlarni umuman bilmaydi” iborasini nisbatlagan. Aksincha, ular Alloh taolo uni inson bilimi bilan bir xil bo‘lmagan ilm bilan bilishini ko‘radilar, lekin bu bilim ular haqidagi bilimimiz bilan bir xil emas, chunki bizning bilimimiz bilish mumkin bo‘lgan, paydo bo‘lishi va o‘zgarishi bilan birga ikkinchisining paydo bo‘lishi va o‘zgarishi bilan shartlangan. Va Alloh taolo borliqni bundan farqli ravishda biladi, chunki u mavjud narsaning sababidir” [9;23].

Faylasuflar Xudo haqidagi bilimni shunday ilm deb ulug'laydilar va ular Xudoning juz'iyatlar paydo bo'lishidan oldin ularni qamrab olganligini aytishadi. Bu inson qo'lida mavjud bo'lgan bilimdan ko'ra sharafliroq va to'liqroq bo'lgan va har qanday holatda ham U bilgan narsaga bog'liq bo'lgan yo'ldir.

Alloh tafsilotlarni bilmaydi, degan gapga kelsak, Ibn Rushd bunga unchalik ahamiyat bermagan: "Shunday ekan, kimki [turli] ikki ilmni bir-biriga o'xshatib qo'ysa, qarama-qarshiliklarning mohiyatini va ularning xossalarini bir qilib qo'ygan bo'lsa, bu bilan johillikning eng yuqori darajasini [ko'rsatadi]. Demak, "bilim" zamonda paydo bo'lgan bilimga ham, abadiy bilimga ham tegishli bo'lsa, bu yerda oddiygina omonim ishlatiladi. Bu yerda bizning zamon mutakallimlari tasavvur qilganidan farqli o'laroq, bir vaqtning o'zida ikkala bilim turini qamrab oladigan ta'rif yo'q" [9;23].

Islom dinini mukammal bilgan peripatetiklar, qanday qilib, Alloh qadimgi ilmlarning tafsilotlarini (juz'iyotlarini) bilmaydi,- deb aytishlari mumkin? Qolaversa, ularning fikricha, Alloh taolo bizdan farqli, faqat yakka predmetlarni emas, balki umumbashariy narsalarni ham biladi. Chunki, bu bilim universallik va yagonalik sifatleri bilan ajraladi. Demak, Ibn Rushdning fikriga qo'shilish kerak. Bu holda ularni kofir deb hisoblash, yoki bu haqida bahslashish umuman ma'nosiz bo'lib chiqadi.

"Bilingki, aqidadan maqsad faqat to'g'ri ilm va to'g'ri amalga o'rgatishdir. To'g'ri ilm — Alloh taolo va boshqa mavjud narsalarni, ayniqsa, ulug' narsalarni, oxiratdagi saodat va azoblarni bilishdir. To'g'ri harakat — bu baxt keltiradigan narsalarni qilish va azob-uqubatlar keltiradigan narsalardan qochishdir. "Amaliy bilim" aynan shu harakatlarni bilishga berilgan nomdir. Ikkinchisi ikki qismga bo'linadi: birinchidan, biri zohiriy jismoniy harakatlar bo'lib — ularni bilish fiqh deyiladi; ikkinchi qismi esa shukr va sabr kabi ruhiy harakatlar va din buyurgan yoki ta'qiqlagan boshqa axloqiy amallar kabi ma'naviy amallardir. Buni bilish taqvo va oxirat ilmlari deyiladi" [9;15].

Bunda Ibn Rushd shariatning maqsadi va vazifasini ko'rsatib o'tishni nazarda tutgan. Shariatning maqsadi to'g'ri ilm va to'g'ri amalga yo'l ko'rsatishdir. Bu ko'rsatma ikki toifadan iborat: tushunchalar va hukmlar.

Bu borada Al-Kindiy ham, olam to'g'risidagi barcha haqiqatni bir mutafakkirning o'zi to'liq tushunib, egallab ololmaydi, deydi:

"...Agar bu shunday bo'lsa, mavjudotlar va ularning dalili shartlariga ko'ra ko'rib chiqish uchun avval o'tgan salaflar maqomidagilarning bu haqida nima deyishgani va o'z kitoblarida nimani isbotlashgani haqida qarashlari kerak bo'ladi: Agar ulardan birortasi haqiqatga muvofiq bo'lsa, biz ulardan (ular orasidan) uni qabul qilib, bundan quvondik va bu uchun ularga tashakkur bildirdik. Agar ulardan birortasi haqiqatga qarshi bo'lsa, bundan bizlarni ogohlantirdilar va biz undan ehtiyot bo'lib foydalanamiz" [9;3]. Ya'ni, ajdodlar bilimiga tayanganda ularning qanchalik haqiqatga yaqinligini tekshirib ko'rish kerakligi haqida ogohlantirmoqda. Bundan ma'lum bo'ladiki, shariatga ko'ra bizdan avval o'tganlarning kitoblarini o'rganish kerak bo'lib, Allohning ma'rifatidan uzoqlashish o'ta nodonlik va bu Alloh Taolodan uzoqlashishdir.

To'g'rirog'i, aytishimiz mumkinki, falsafiy kitoblarni o'qishni ba'zi munosib bo'lmagan kishilarga man qilingan, chunki ba'zilar bu kitoblarni o'qib, adashgan deb o'ylashlari mumkin. Xuddi ba'zi kimsalar chanqagan odamni chanqab o'lgunicha sovuq

chuchuk suv ichishiga to'sqinlik qiladilar. Chunki, ularning fikricha, ba'zilar suvga cho'kib o'lib ketishadi. Biroq bizga ma'lumki, suvga cho'kish natijasidagi o'lim tasodifiy, ammo suvga tashnalikdan kelib chiqadigan o'lim esa bo'lishi aniq, muhim va zaruriy hodisadir. Zarurat va tasodif kategoriyasidan kelib chiqib, tasodiflar har doim ham sodir bo'lmasligini ang'latadi. Ya'ni, shariat insonlar yo'ldan adashadilar deb, falsafiy matnlarni o'qishni man qilishi kerak emas, aksincha uni to'g'ri tushuna oladigan, to'g'ri yetkazib beradigan munosib kishilarga qarshi chiqishni to'xtatishi kerak edi. Ibn Rushd "Fasl al-maqāl" asarida ayrim nuqtalarida din so'zidan foydalansa, boshqalarida shariat tushunchasini ishlatadi. Avval boshida "din" tushunchasi vositasida gnoseologik jihatlarini, uni falsafaga qarshi emas, aksincha ilk boshidan bilimga bag'rikengligini dalillab bergan. Keyingi jarayonlarda u "shariat" tushunchasini qo'llaydi. Bu esa vaqt o'tgandan keyin din qonunlariga asoslangan qoida va an'analar tizimi hisoblanadi. Ibn Rushd shu shakllangan qonunni aql, bilim bilan kelishtirishga harakat qiladi.

Shu bilan birga Ibn Rushd "Fasl al-maqāl" asarida Forobiy va Ibn Sino fikrlariga raddiyalar bildirgan G'azzoliyga ham o'z raddiyalarini berib o'tadi. G'azzoliy faylasuflarning qarashlarini rad etgan jihatlaridan yana birini jonning o'lmasligi masalasidir. Ibn Rushd fikricha, jonning o'lmasligi haqidagi bayonotni sinchiklab o'rganish uchun Arastuning jon va aql haqidagi ta'limotiga murojaat qilish kerak. Arastu "Etika" va "Jon kitobi"da jon va aql haqida gapirgan va o'zining aql haqidagi mulohazasida "Axloq kitobi"da oliy zot haqida aytganidek, bu jonga ham tegishli ekanligini aniq ko'rsatgan.

Ibn Rushd ruh masalasida ham Arastu dunyoqarashiga asoslanib xulosalar bergan. Ruhga kelsak, Arastuning fikriga ko'ra, u ko'pchilik atamalarida hayotiy funksiya bilan deyarli sinonimdir. Shuning uchun ham u o'sib borayotgan jonni o'simlikka, hayvonga esa shahvatparast jonni nisbatlaydi. Xuddi sham va uning surati o'rtasidagi munosabat haqidagi masalaga o'xshaydi. Agar shamning surati bo'lmaganida, u sham emas, semiz va yog'dan iborat bo'lardi. Xuddi shunday, insonning joni bo'lmaganida, inson et, suyak va asab bo'lib, odam bo'lmas edi.

Uning fikricha, jon bir narsani boshqasidan ajratib turadigan "mohiyat"ga mos keladigan ma'nodagi substansiyadir. U haqidagi kitobida jonning xususiyatlariga batafsil to'xtalib o'tgandan so'ng, aql haqida gapirib, shunday dedi: U jondan yuksakdir va go'yo u "jonda saqlanadigan mustaqil mohiyat va u halokatga duch kelmaydi" [5;25]. Uning fikriga ko'ra, jonli narsalar jonsiz narsalardan avvalo ikki belgilarga ko'ra farqlanadi: harakat va sezgi qobiliyatidir.

Demak, e'tiqod va aql mutanosibligi borasidagi nazariyasi Ibn Rushdning ratsional pozitsiyasining davomi bo'lib, dinga nisbatan oqilona qarash hisoblanadi. U din va falsafa o'rtasidagi fanlararo yondashuvga asoslanib, tabiiy-ilmiy bilimlardagi epistemologik dalillarga tayangan holda o'z xulosalarini bera oldi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR:

1. İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı. – Turkiya, 2018.
2. Ikramova I.R. Ibn Rushd e'tiqod va aql uyg'unligi borasida// Academic research in educational sciences. Volume 2 | special issue 1.

3. Maurice de Wulf. History of Medieval Philosophy. – London: Forgotten books, 2018.
4. Tafsiri hilol // Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf tafsiri. №3. – Toshkent, 2006.
5. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.1. Ред. В. Ф. Асмус. – М.: Мысль, 1976.
6. Аристотель. Физика/ пер. Карпов В.П. Т. 4. – М.: Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 1999.
7. Платон. Тимей / Собрание сочинений в 4-х томах, Т. III. – М.: Мысль, 1990.
8. Сагадеев А. В. Ибн Рушд (Аверроэс). – М.: Мысль, 1973.
9. ابن رشد. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (Hikmat va shariat o‘rtasidagi). القاهرة, 2007. (uyg‘unlik haqida risola).

МАҲМУД ЗАМАХШАРИЙ ИЛМИЙ МЕРОСИНИ ТАДҚИҚ ЭТИШ МАСАЛАСИ “РАБИЪ УЛ-АБРОР” АСАРИ МИСОЛИДА

Тўраев Лазиз Абдивали ўғли

Тошкент давлат шарқшунослик университети

Шарқ фалсафаси ва герменевтика кафедраси доценти в.б, PhD.

<https://orcid.org/0000-0003-3666-6229>

Дунё шарқшунослигида шарқ алломаларининг илмий ва маънавий меросини, уларнинг ижодини ва илм-фан тараққиётига қўшган ҳиссаларини ўрганиш ва тадқиқ қилишга бўлган диққат ва эътибор тобора кучаймоқда. Хусусан, шарқ мутафаккирларининг дунёнинг турли олтин фондларида сақланаётган илм-фаннинг турли соҳаларига оид асарлари асосида, қолаверса уларнинг қўл ёзмалари устида салмоқли амалий ишлар бажарилмоқда.

Мазкур амалий ишларга Янги Ўзбекистонда ҳам алоҳида эътибор қаратилмоқда. Бу борада Ўзбекистон Республикаси Президенти Шавкат Мирзиёевнинг 2022 йил 10 февралдаги “Қадимий ёзма манбаларни сақлаш ва тадқиқ этиш тизимини такомиллаштиришга доир қўшимча чора тадбирлар тўғрисида”ги ПҚ-126-сонли қарори [1] алоҳида аҳамиятга эга. Қарорда, Янги Ўзбекистон тараққиётининг бугунги босқичида улуғ аллома ва мутафаккирларимизнинг кўплаб бебаҳо асарларини, ноёб ёзма манбаларни сақлаш, ўрганиш ва келажак авлодга безавол етказиш борасидаги ишларни янада жадаллаштириш муҳим аҳамият касб этиши, таъкидланган. Шу жиҳатдан шарқ алломалари илмий мероси билан боғлиқ тадқиқотларни бажариш, бу орқали алломаларнинг дунё тамаддунига қўшган улушлари эътироф этиш, буюк аждодларга муносиб авлод учун ҳам қарз ҳам фарздир.

Европа мамлакатларида алломалар меросига анча жиддий эътибор қаратилади, ҳатто шарқ мамлакатлари, хусусан яқин шарқ мамлакатлари олимлари ҳам айнан қадимги қўл ёзмалар борасидаги тадқиқотларини Европа илмий марказлари ва илмий ташкилотларида олиб борганлар. Мана шундай марказлар алоҳида IX-XII асрларга оид асарларни ўрганиш учун ташкил

қилинганлигини таъкидлаш зарур. Европа мамлакатларида, хусусан, Буюк Британия, Германия, Фонация, Нидерландия каби мамлакатларида қадимги қўлёзмалар билан боғлиқ илмий изланишлар ва диссертация тадқиқотлари жуда кўп амалга оширилган.

Европа мамлакатларида бундай тадқиқотларнинг кўплиги:

Биринчидан, Европада айниқса, ўрта аср шарқ алломаларнинг асарлари рўйхати келтирилган катта ҳажмли ва йирик каталоглар жуда кўплаб нашр қилинган;

Иккинчидан, қадимги қўлёзмаларнинг кўплаб нусхалари Европанинг турли фондларида сақланаётганлиги билан англашилади;

Учинчидан, ҳар қандай тадқиқотга танқидий ёндашувнинг мавжудлиги, натижада салмоқли илмий тадқиқотларни вужудга келтиради;

Тўртинчидан, ислом илмларига қизиқиш ва бу илмга нисбатан лингвистик, адабий, сиёсий ва тарихий нуқтаи назардан ёндашув бир мунча устунлик қилган;

Бешинчидан, шарқшунослик соҳасининг матнли ва тилшунослик анъаналарига бўлган эътиборнинг кучли эканлиги билан боғлиқдир.

Мазкур сабаблар оқибатида Европа мамлакатларида ўрта аср мусулмон шарқи алломалари асарларининг илмий-танқидий матнлари тузилишга катта эътибор берилган, бундай матнлар асосида кенг қамровли илмий тадқиқотлар ва диссертациялар амалга оширилган. Бу тадқиқотларнинг аксарияти юқорида санаб ўтилган илмий марказларда амалга оширилган.

Шарқ мамлакатларида ўрта аср мусулмон шарқи алломаларининг айниқса, маънавий меросига кўп эътибор қаратилади. Уларнинг асарларини ўрганиш натижасида, инсон камолоти, маънавияти ва маърифатига хизмат қилиши билан боғлиқ бўлган тадқиқотларга алоҳида аҳамият берилади. Шарқда алломалари илмий мероси билан боғлиқ бўлган тадқиқотлар борасида қадимги қўлёзмаларнинг замонавий нашрларига кўп эътибор берилади. Бу замонавий нашрларнинг аҳамияти қуйидагиларда кўриш мумкин:

Биринчидан, қўлёзма ўқишга қийналадиган ёки сулс, насх, настаълиқ каби хат турларини яхши ўзлаштирмаган ёш тадқиқотчиларга асарни ўқиш имконини беради;

Иккинчидан, шарқ, айниқса, яқин шарқ мамлакатларидан нашр қилинган айнан бир қўлёзма асарнинг замонавий нашр бошида, асар муаллифи ҳақида батафсил, ҳаёти, оиласи, ақидаси, илмий мероси, устозлари, шогирдлари каби маълумотлар бериб борилади;

Учинчидан, аксар қўлёзмаларда бугунги кундагидек, ҳаволалар ёки маълум бир атаманинг маъноси ҳақидаги маълумотлар келтирилмайди, айнан замонавий нашрларнинг аксарида, алломалар қандай асардан фойдаланганликлари, атамаларнинг изоҳлари, атоқли кишиларнинг ким эканлиги тўғрисидаги маълумотлар билан бойитилади.

Бу хусусиятлар, кейинги тадқиқотлар учун асосий манба вазифасини ўтайди.

Шунингдек, шарқда амалга оширилган монографик тадқиқотларда, айнан бир алломанинг барча асарлари рўйхати (топилган ва топилмаганлари алоҳида рўйхати қилинади) мазкур асарларнинг қўлёзма нусхалари қаерда ва қайси

инвентарь рақамда сақланиши ҳақида маълумотлар берилади. Бу монографик тадқиқотлар ҳам янги илмий изланишларга, хусусан, манбашунослик соҳасидаги тадқиқотларга катта сабаб бўлади.

Ўзбекистонда шарқ алломаларининг ҳаёти ва уларнинг илмий меросига бўлган қизиқиш ҳамда эътибор мамлакатимиз мустақилликка эришган даврдан бошланган, буни айниқса мустақиллигимизнинг дастлабки йил номларига атоқли алломаларимизнинг номи берилгани билан боғлаш мумкин. Бу йилларда алломалар номи билан кўплаб илмий ва бадиий нашрлар, илмий изланишлар, таржималар амалга оширилган. Қолаверса, айрим кутубхоналар, музейлар, мактаблар ва кўчаларга алломаларнинг номлари ҳам берилгани, алломаларга бўлган ҳурмат ва эътибор белгисидир. Алломаларнинг ҳаёт йўли, бой илмий ва маънавий меросини тадқиқ қилиш, алломалар ижтимоий-ахлоқий дунёқарашини кенг жамоатчиликка ўртасида кенг тарғиб қилиш, униб-ўсиб келаётган ёш авлодни Ватанга муҳаббат, миллий ва умуминсоний қадриятларга ҳурмат руҳида тарбиялаш мақсадида алломалар юбилей саналарини нишонлаш тўғрисидаги Президент ва ҳукумат қарорлари имзоланмоқда. Мазкур қарорлар ижросини таъминлаш натижасида илм-фан соҳаси учун манбашунос, файласуф, адабиётшунос, тилшунос, тарихшунос каби олимларимизнинг янги илмий тадқиқот ишлари, илмий изланишлари, монографик тадқиқотлари яратилмоқда ва илмий истифода қилинмоқда.

Мамлакатимизда бу каби салмоқли ва фойдали ишларни яратилишида Ўзбекистон Ислом цивилизацияси маркази, Имом Бухорий, Имом Термизий, Имом Мотуридий халқаро илмий-тадқиқот марказларининг фаолияти муҳим аҳамият касб этмоқда.

Ушбу ташкилотлар фондларида кўплаб қадимги қўлёзма асарлар, тошбосмалар, шарҳлар ва таржималар сақланмоқда ҳамда ўз тадқиқотчиларини кутмоқда. Шунингдек, бу марказлар томонидан халқаро ва республика миқёсида ўтказилаётган анжуманлар, маҳорат дарслари, давра суҳбатлари ҳамда нашр қилинаётган монографиялар, таржималар, рисоалар, илмий мақолалар шарқ алломаларининг илмий меросини янада кенгроқ ўрганишда ва уларни кенг омма учун тарғиб масалаларига қаратилган.

Юқоридагилардан келиб чиққан ҳолда, илм-фанда муносиб ўринга эга, арабларга ўз она тилини мукаммал ўргатган, яъни араб тили грамматикасини тузиб берган, Маҳмуд Замахшарийнинг дунёда машҳур бўлган асари “Рабиъ ул-аброр” асарини ва қўлёзмаларини ўрганилиши ҳақида баъзи мулоҳазаларни келтирамиз.

Маҳмуд Замахшарийнинг “Рабиъ ул-аброр” (“Яхшилар баҳори”) асари жамиятдаги турли-туман масалаларга бағишлаб қомусий асардир. Унда кўплаб илм-маърифатга оид фикрлар жамланган. Бу асарнинг ўзига хос хусусияти шундаки асарда нафақат Маҳмуд Замахшарийга тегишли, қолаверса, араб, форс, ҳинд ва туркий халқларнинг турли оимлари, донишмандлари ва маърифатли ҳукмдорларидан иқтибослар келтирилган [2].

Маҳмуд Замахшарийнинг “Рабиъ ал-аброр” асари ҳақидаги дастлабки илмий кузатувлар XX асрнинг иккинчи ярмидан бошлаб амалга оширила бошланган.

1964 йилда Кембрижнинг Гиртон коллежида ироқлик олим Баҳийжа Боқир Ал-Ҳусний “Маҳмуд Замахшарий таржимаи ҳоли ва “Рабиъ ал-аброр” асари бир қисмининг танқидий матни” мавзусида PhD диссертациясини ёқлаган [3, 396]. Мазкур тадқиқот 3 боб 17 бўлимдан иборат бўлиб, 3-боби “Рабиъ ал-аброр” асарига бағишланади. Тадқиқотда Маҳмуд Замахшарий ҳаёти ва унинг асарлари ҳақида маълумотлар берилади ҳамда “Рабиъ ул-аброр”нинг 98 бобидан фақат 1-бобининг танқидий матни амалга оширилган. Тадқиқотда асарнинг 49 та кўлёзмаси ҳақида батафсил, шунингдек, асарнинг мухтасар нусхалари ҳақида ҳам атрофлича маълумот берилади. Бу тадқиқотни “Рабиъ ул-аброр” устида илмий изланиш олиб боришни режалаштирган тадқиқотчилар учун жуда муҳим тадқиқот сифатида таъкидлаш лозим.

Кейинги йилларда Туркияда ҳам “Рабиъ ал-аброр” асари бўйича айрим тадқиқотлар юзага келди. 2015 йили Ҳусайин Саманжи “Ez-Zemahşeri’nin hayatı ve arap edebiyatı alanındaki çalışmaları” (“Аз-Замахшарийнинг ҳаёти ва араб адабиёти соҳасига оид асарлари”) [4, 89] номли магистрлик ишини ёзди. Бу ишда Маҳмуд Замахшарийнинг адаб илми соҳасидаги хизматлари ва “Рабиъ ал-аброр” асарининг ёзилиш мақсади, асарда фойдаланилган манбалари ҳақида маълумот келтирилади.

2017 йилда яна бир турк олими Ҳасан Ерказан “Zemahşeri’nin eserlerinde bulunan hadîslerin kaynakları” (“Замахшарийнинг ҳадис манбалари асосида ёзилган асарлари”) [5, 273-310] номли мақоласида “Рабиъ ал-аброр” асарида келтирилган ҳадисларга батафсил тўхталиб ўтади. Зеро асарда жуда кўплаб ҳадислардан фойдаланилган.

“Рабиъ ал-аброр” асари бўйича араб оламида ҳам айрим илмий изланишлар олиб борилган. Жумладан, Ал-Саид Муҳаммад ал-Хусайний ал-Шерозий 2000 йилда “تذكرة الأخبار في تلخيص ربيع الأبرار” “Тазкиратал-ахбор фий талхийс Рабиъ ал-аброр” китобини нашрдан чиқарган [6, 257]. Бу китоб “Рабиъ ал-аброр”нинг қисқача мазмуни бўлиб, унда Муҳаммад пайғамбар (с.а.в) ҳадисларидан намуналар келтирилади.

Бундан ташқари мисрлик профессор Муҳаммад Усамаъ Ҳасаннинг منهج الزمخشري في كتاب ربيع الأبرار “Рабиъ ал-аброр” китобида Замахшарийнинг ёндашуви” [7, 216] номли мақоласи эълон қилинган. Ушбу мақолада асар услуби, унинг ёзилиш мақсади тўғрисида баъзи маълумотлар берилади.

“Рабиъ ал-аброр” асарининг бир нечта замонавий нашрлари ҳам мавжуд. Асарнинг замонавий нашрини биринчилардан бўлиб ироқлик профессор Салим ал-Нуъаймий 1976-1982 йиллар оралиғида асарнинг 4 жилдли [8, 1-4] нашрини, 1992 йил Байрутда ливанлик олим Абдуламир Муҳанна асарни 5 жилдли [9, 1-5] нашрини, 1992 йили Қоҳирада ҳам Абдулмажид Диаб Рамазон Абдул Тавоб шарҳи билан асарнинг яна бир нашрини [10], 2006 йили Байрутда яна бир олим Торик Фатҳий ал-Саид томонидан “Рабиъ ал-аброр” асарини қайта нашрини [11, 1-2], 2008 йили Абдулмажид Диаб Қоҳирада Ҳусайин Нассор шарҳи билан асарнинг кейинги нашрини [12] ҳамда “Рабиъ ал-аброр” асарининг бугунга қадар яратилган сўнгги замонавий нашри 2020 йилда Қоҳирада Абдуллоҳ Абдусамий [13, 1-2] томонидан нашр қилинган. Мазкур нашр “Рабиъ ал-аброр ва фусус ал-

ахбор фи ал-мухозарот” деб номланади. Бу нашр асарни барча бобларини ўзида жамлаган ва битта катта жилдда нашр қилинган.

Замонавий нашрлар барчасининг кириш қисмида Маҳмуд Замахшарийнинг ҳаёт йўли, оиласи, диний эътиқоди, туғилган юрти, илмий сафарлари, устоз ва шогирдлари тўғрисидаги маълумотлар билан бошланади. Шундан сўнг асосий қисм асарнинг матни келади. “Рабиъ ал-аброр” асари ҳақидаги тадқиқотларнинг аксариятида Маҳмуд Замахшарий илмий меросига оид маълумотлар қисқа таништирув характерида берилган.

Ўзбекистонда ҳам асар билан боғлиқ айрим мақолалар ёзилган. Тадқиқотчи Баҳодир Пирмухамедовнинг [14, 71-72] илмий мақоласини асар бўйича дастлабки ўзбек тилидаги маълумот сифатида эътироф этиш мумкин.

ФОЙДАЛАНИЛГАН АДАБИЁТЛАР РЎЙХАТИ

1. <https://lex.uz/docs/5854226>
2. To‘raev L. A. O. G. L., Nizomova N. Q. SHARQ ALLOMALARINING DUNYOQARASHIDA TA’LIM-TARBIYA MASALASI //International scientific journal of Biruni. – 2023. – T. 2. – №. 1. – С. 16-20.
3. Bahijah Baqir, Biography of al-Zamakhshari with a critical edition of a part of Rabi al-Abrar. Ph.D. thesis, Cambridge. 1964.
4. Hüseyin Samancı. Ez-Zemaḥşerî’nin hayatı ve arap edebiyatı alanındaki çalışmaları. Yüksek lisans tezi. Konya 2015.
5. Hasan Yerkazan. AMASYA ÜNİVERSİTESİ İLANİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ. ISSN: 2147-7256. Sayı/Issue: 8. Amasya 2017
6. السيد محمد الحسيني الشيرازي. تذكرة الأخبار في تلخيص ربيع الأبرار. 1420-2000هـ.
7. منهج الزمخشري في كتاب ربيع الأبرار. مصر. 2013. محمد، أسماء حسن
8. ربيع الأبرار ونصوص الأخبار 1-4.. تصنيف الإمام محمد بن عمر الزمخشري. تحقيق سليم النعيمي. بغداد 1976-1982م -1428-1432هـ
9. ربيع الأبرار ونصوص الأخبار 1-5. تأليف أبو القاسم محمد بن عمر الزمخشري. تحقيق عبد الأمير مهنا. بيروت 1992م — 1412هـ
10. ربيع الأبرار وفصوص الأخبار. تأليف أبو القاسم محمد بن عمر الزمخشري. تحقيق و دراسة عبد المجيد دياب ؛ مراجعة رمضان عبد التواب. القاهرة 1992م — 1412هـ
11. ربيع الأبرار وفصوص الأخبار في المحاضرات 1-2. أبي القاسم جار الله محمود بن عمر/الزمخشري. تحقيق طارق فتحي السيد. بيروت 2006م — 1426هـ
12. ربيع الأبرار وفصوص الأخبار. تأليف أبو القاسم محمد بن عمر الزمخشري. تحقيق عبد المجيد دياب ؛ مراجعة حسين نصار. القاهرة 2008م — 1428هـ
13. ربيع الأبرار وفصوص الأخبار في المحاضرات 1-2. تأليف أبو القاسم محمد بن عمر الزمخشري. تحقيق عبد الله عبد السميع. القاهرة 2020م — 1440هـ
14. Б.Пирмухамедов. “Маҳмуд Замахшарийнинг “Рабиъ ал-аброр” асари ва унинг қўлёзма нусхалари”. Имом ал-Бухорий сабоқлари журнали. 2002 йил №1.71-72 бет.
15. Тораев Л. Роль нравственных ценностей в духовном наследии Махмуда Замахшари //Востоковедения. – 2018. – Т. 3. – №. 3. – С. 134-138.

SULTON VALAD VA BURHONIDDIN TERMIZIY ASARLARINING QIYOSIY ANALIZI

Jamahmatov Karomiddin Aynillo o'g'li

*Alisher Navoiy nomidagi Toshkent davlat o'zbek tili
va adabiyoti universiteti doktoranti (DSc)*

Tel: +998-99-131-51-93

email. jamahmatovkaromiddin@gmail.com

Sulton Valad o'zining yetuk ilmiy salohiyati, aqli, tashqi ko'rinishi, ilmiy chanqoqligi, shaxsiy fazilati va ijodiy yo'nalishda otasi Mavlono Jaloliddin Rumiy va bobosi Bahouddin Valadga o'xshasa-da ilmiy-ijodiy va ruhiy tarbiya borasida Sayyid Burhoniddin Muhaqqiq Termiziyga o'xshash tomonlari ko'p edi. Biz ushbu maqolada Sayyid Burhoniddin Termiziy asarlari bilan Sulton Valad asarlaridagi adabiy ta'sir, badiiy va tasavvufiy motivlarning orifona tasvirlaridagi o'xshashlik, ijodkor g'oyalarining o'zaro mutanosibliigi, asarlarining manbalari genezisi, lisoniy xususiyatlari haqida tahliliy mulohazalarimizni bayon etishni maqsad qildik, chunki bu mavzuni ochib berish orqali Termiz ilmiy adabiy maktabining namoyandalari merosinining tarqalish jug'rofiyasiga oydinlik kiritamiz. Darhaqiqat, bugungi kunda olimlar tomonidan olib borilgan zamonaviy tadqiqotlar natijasida 200 dan ortiq Termiziy mutafakkirlar dunyoning turli mamlakatlarda yashab ijodiy faoliyat olib borgan. Bu borada termiziyshunos olimlardan M. Kenjabek[6, 3-513] va J. Cho'tmatovning [3, 4-389] tadqiqot ishlari tahsinga sazovor. Bundan tashqari "Termizlik olimlar asarlarining jahon fondlaridagi qo'lyozmalari" katalogida o'rta asrlarda faoliyat ko'rsatgan 34 ta termizlik mutafakkirning mamlakatimizda va 43 ta xorijiy mamlakatda saqlanayotgan 300 ga yaqin asarining 1419 ta qo'lyozmasi tavsifi o'rin olgan. [10, 3-26]

Bu faktlar shuni ko'rsatadiki, Termiziy mutafakkirlarning boy ilmiy-adabiy merosi dunyoning 43 ta mamlakatida saqlanib kelayotgan ekan. Ayniqsa, dunyoda o'zining boy merosi bilan keng shuhrat qozongan Imom Termiziy, Hakim Termiziy, Adib Sobir Termiziy kabi ulug' darg'alarning asarlari ko'plab nusxalarda saqlanib kelishi ilmiy jamoatchilikka ma'lum. Bular qatori XII-XIII asrlarda Termiz zaminida yashagan – Sayyid Burhoniddin Termiziy (1165-1241) notakror asarlari va shaxsiy fazilati orqali ko'plab kishilarga ustozlik qilgani ayni haqiqat. Sayyid Burhoniddin Termiziy hayoti va ilmiy merosi borasida mahalliy olimlarimiz alohida maqolalar yozgan bo'lsa ham, biroq muallif hayoti va ilmiy merosini to'liq qamrab oluvchi tadqiqot ishlari amalga oshirilmagan. Xorijlik olimlar esa bu zot haqida bir-muncha ilmiy ishlar yozganini ko'rish mumkin. Jumladan, turkiyalik va eronlik olimlar Sayyid Burhoniddin Muhaqqiq Termiziy hayoti va ma'naviy merosini keng qamrovda tadqiq etib kelmoqda. Mutafakkirning "Maorif" asari fors tilida yozilgan bo'lib, tasavvufshunos olim doktor Badiuzzamon Furuzonfar Istanbuldagi qo'lyozma nusxasi asosida ilk bor tadqiqi, tahqiqi va tas'hihini nashrga tayyorlagan. Badiuzzamon Furuzonfar tadqiqi asosida turk olimi Ali Riza Karabulut (1940–2018) 1995 yilda turk tiliga tarjima qilgan.

“Maorif” nomi bilan tanilgan ushbu asar Burhoniddin Muhaqqiq Termiziyning turli xil sabablar bilan aytilgan soʻzlari va vaʼz-nasihatlaridan iborat. Mutafakkir asarni yozishda quyidagi manbalardan foydalanganini koʻrish mumkin:

1. Qurʼoni Karim;
2. Sihohi sitta;
3. Sahl ibn Abdulloh Tustariyning tafsiri;
4. Bahouddin Valad asarlari;
5. Tasavvuf ahli tomonidan yozilgan asarlar;
6. Mutasavvif shoirlarning sheʼrlari.

Muallif oʻz asarida koʻplab dalillarni Hasan Basriy, Hakim Termiziy, Horis Muhosibiy, Junayd Bagʻdodiy, Mansur Halloj, Sahl ibn Abdulloh, Tustariy, Ibn Ato, Homid Termiziy, Bahouddin Valad, Sanoiy Gʻaznaviy, Shayx Attor, Robiyai Basriy, Jaʼfar Xuldiy va Usmon Magʻribiy kabi ulugʻ zotlardan misol keltiradi.

“Maorif” asarining mavzu mundarijasini oʻrganar ekanmiz, alloma aqoid, tasavvuf, tafsir, mantiq, siyrat, axloq kabi mavzularga oʻziga xos uslub bilan kirib boradi. Har bir mavzuni tushuntirishda hayotiy voqealarga asoslanib yondashadi.

Bugungi kunga qadar mazkur asarning ikkita qoʻlyozma nusxasi mavjud. Birinchisi, Uskudor Salimogʻa kutubxonasining №567 raqamli katalogida saqlansa, ikkinchisi esa Koʻniya shahridagi Mavlono muzeyining №2118 raqami ostida saqlanib kelinmoqda. Asarning eng qadimgi nusxasi Mavlono muzeyidagi №2118 raqamli nusxasidir. Ushbu nusxa 1288 yilda Argʻun ibn Aydemir ibn Abdulloh nomli kotib tomonidan koʻchirilgan. Yuqorida taʼkidlangan nusxalar asosida adabiyotshunos olim

Badiuzzamon Furuzonfar 1960 yilda Tehron universiteti bosmaxonasida nashr qildiradi. Turk olimi Abdulboqiy Gulpinarli 1973 yili fors tilidan turk tiliga tarjima qiladi.

Shuni aytish lozimki, Jaloliddin Rumiy “Fiyhi mo fiyhi” (“Ichindagi ichindadir”) asarini yozishda otasining va ustozining “Maorif” asaridan taʼsirlangan. “Fiyhi mo fiyhi” asarida Sayyid Burhoniddin Termiziy bilan bogʻliq ayrim tasavvufiy qarashlar va manoqiblar mavjud. Rumiy “Masnaviy maʼnaviy” asarida shunday deydi.

پخته گرد و از تغیر دور شو

[5, 246] رو چو برهان محقق نور شو

“Pishgilu oʻzgarma hech, manzur boʻl,

Sen chu Burhoni Muhaqqiq, nur boʻl”.

Jaloliddin Rumiy Burhoniddin Termiziyni nafaqat “Masnaviy maʼnaviy” asarida zikr etgan balki gʻoyaviy qarashlaridan keng taʼsirlangan. Ruhiy tarbiya borasida didaktik uslubda yozilgan, tasavvufiy axloqni tarannum etgan “Fiyhi mo fiyhi” asarida ham koʻp bora Termiziyni tilga oladi. “Bahouddin Valad va Xojagiy Javhargar oʻrtasidagi voqea, shuningdek, ustoz bayon etgan “oʻzlikni anglash, nafs pokligi, fano va boqo” borasidagi mavzularda Sayyid Burhoniddin Termiziydan iqtibos keltiradi. “Sayyid Burhoniddin shunday marhamat etardi. “Bir kishi kelib birov seni maqtaganini eshitdim, dedi. Men u qanday kishi va qanday maʼnaviy maqomi borki, meni holimni bilarkan va meni tanir ekan? Agar meni qol bilan (tashqi koʻrinish va soʻz bilan) bilgan boʻlsa, meni yaxshi bilmagan ekan, zero, bu soʻz, bu harf, bu ovoz, lab va ogʻiz ham boqi qolmas. Bular zohir boʻluvchi narsalardir xolos. Amalu feʼl ham xuddi shunday.

Agar mening zotimni (asliyatimni) tanigan bo'lsa, uning madhi mening haqimda to'g'ri ekanligi isbotidir". [4,30]

Bunda mutafakkir insonning asl javhari Allohning huzuridan olib keltirilganligini ishora etib, bizni yaratgan Yaratuvchini inson o'zligini anglash bilan tanishligini ishora qilgan. Rumiyning "Fiyhi mo fiyhi" asaridagi bosh konsepsiya ham shu. Burhoniddin Termiziyning "Maorif" asaridagi g'oyalar ham o'zlikni anglashga, ma'naviy yetuklikka chorlashga, ilohiy ma'rifatni bilishga undaydi. Burhoniddin Termiziy tasavvufdagi bosh g'oya ubudiyat ekanligini ta'kidlab, ibodatdan maqsad esa "nafsni tarbiyalash" ekanligini izhor etadi. Ya'ni, inson o'z nafsini tanisa, yaratgan Robbisini taniydi. "Ibodatning mag'zi nafsning mag'lub bo'lishidir. Boshqa barchalari ibodatning qobig'idir. Nafsni yoqib-eritmagan ro'za va boshqa har qanday ibodat ibodat hisoblanmaydi. Ibodatda nafsga aziyat berish ibodatning shartidir. Avliyolarning nafslari qalbdadir. Dushmanlarning qalblari esa to'liq nafsdir. Mujohada – nafsdan Alloh taoloning roziligi yo'lida foydalanishdir. Mujohada – Allohning yo'lida insonlarga sadoqat sabablarini uzib qalb oynasini Allohning muhabbati bilan jilovlashdir". [7, 41]

Sayyid Burhoniddin Termiziy "Maorif" asarida Jaloliddin Rumiyni otasidek ulug' zot bo'lishini xohlaydi. Burhoniddin Mavlono Jaloliddin Rumiya xitoban shunday dedi: "Alloh taolo seni otangning (Bahouddin Valad) maqomiga yetkazsin. Zero, otangning maqomi ustun edi, Alloh seni darajangni uning maqomidan ustun qilsin". [7,46] "Fiyhi mo fiyhi" asarining boshqa bir o'rnida ibodat jarayonida o'qiydigan "at-tahiyyot" duosini sharhini xuddi Burhoniddin Termiziy sharhlagani kabi so'fiyona sharhini keltiradi.

Burhoniddin Termiziyning "Maorif" asarining ko'plab joylarida Hakim Termiziyning asarlaridan foydalanilgani hamda tasavvufiy qarashlaridan keng ta'sirlanganini ko'rish mumkin. "At-tahiyyot" borasidagi sharhlarning o'zaro hammazmunligi Hakim Termiziyning "As-solatu va maqosiduhu" ("Namoz va uning maqsadlari" asarida shunday keltiradi. "Johiliyat davrida mushriklarning kichik butlari bo'lib, qayerga borsalar, o'zlari bilan olib ketar va ularning yuzlarini artib qo'yishib: «Sening boqiy hayoting bor», deyishar edi". [1, 22]

Burhoniddin Termiziy esa shunday keltiradi: Hasan Basriy roziyallohu anhu aytadilar: Johiliyat davrida bir qancha butlar bor edi. Ular butlariga: "Cheksiz hayot sizlar uchun bo'lsin", – deyishardi. Muallif o'z fikrini teranroq bayon etish hamda tasdiqlash maqsadida iqtibos va darj kabi san'atlardan foydalangan. Mutasavvif shoirlar va olimlarning asarlarida Qur'oni karim, Hadisi sharif va so'fiylar maqollaridan misollar keltirish tarixiy an'anadir. Mutafakkir mana shu uslub asosida "Morif" asarini yozadi. Asar mavzu mundarijasi boshqa tasavvufiy asarlar qatori odob-axloqqa qaratilgan bo'lib, kitobning ikkinchi qismida "Muhammad" va "Fath" surasining tasavvuf ahliga xos tafsirini keltiradi.

Umuman olganda, "Fiyhi mo fiyhi" asarining genezisi Qur'on, Hadisi sharif, Bahouddin Valad va Sayyid Burhoniddin Muhaqqiq Termiziyning "Maorif" nomli asarlari tashkil etadi.

Jaloliddin Rumi asarni yozishda tarixiy shaxslar, ulug' zotlar manolibining xronologiyasi, tasvirlar o'xshashligi, iqtiboslarning o'zaro mutanosibligi va g'oyalar ham

mazmunligiga alohida e'tibor qaratgan. Valiy, murshid, mujohada, nafs, mushohada, ishq, mahbub, majzub, aql, muhabbat, g'azab, g'aybat, ne'matlar, kamolot, imon kabi tasavvufga xos bo'lgan mavzular har ikki mutafakkir asarida mazmunan hamohangligi bilan ajralib turadi.

Sulton Valad o'z asarlarida Sayyid Burhoniddin Muhaqqiq Termiziyning *مثل سلطان الواصلين سيد برهان الدين محقق ترمذی* (Haq vaslini topganlarning sultoni Sayyid Burhoniddin Muhaqqiq Termiziy), [8, 21] – unvoni bilan eslaydi.

Sulton Valadning “Maorif” nomli asari Bahouddin Valad, Sayyid Burhoniddin Muhaqqiq Termiziy, Mavlono Jaloliddin Rumiyning payravligida yozilgan bo'lib, Mavlaviya tariqatining muhim nazariy manbalaridan sanaladi.

Sulton Valad turkiy va forsiy adabiyotda o'zining boy ma'naviy merosi bilan keng shuhrat topgan. Bu zot buyuk mutasavvif olim, zullisonayn shoir, mavlaviya tariqatining murshidi va olimidir. Mutafakkir 1226 yili Turkiyaning Karmana shahrida Jaloliddin Rumi oilasida dunyoga keladi. U dastlabki ilmlarni bobosi – Bahouddin Valad, otasi – Jaloliddin Rumi va ustosi – Sayyid Burhoniddin Termiziydan oladi. Tasavvuf, kalom, mantiq, islomiy fiqh, aqoid, falsafa, she'riyat, balog'at, tafsir va hadis ilmlarida o'z zamonasining ko'zga ko'ringan olimlaridan edi. Mavlaviya tariqatining ijoratini otasining shogirdi – Hisomuddin Chalabiydan oladi. Valad tarbiyasida Sayyid Burhoniddin Termiziy bilan birgalikda Shams Tabreziyning ta'siri kuchli bo'lgan. Sulton Valad qalamiga mansub asarlar garchi aksariyati fors tilida yozilgan bo'lsa-da, shoirning devonida turkcha-forscha, rumcha-forscha aralash baytlarni uchratish mumkin. Uning “Ibtidonoma” (1291 y), “Rubobnoma” (1301 y), “Intihonoma” kabi masnaviy janrida yozgan asarlari ma'no-mazmun jihatidan mavlaviya tariqatining qonun-qoidalari, rashhalari, sayru sulugini va shu tariqat arboblarning manobini bayon etib beradi. “Maorif” nomli asari esa nasriy bayonda yozilgan bo'lib, Burhoniddin Termiziyning ma'naviy qarashlari ko'proq ko'zga tashlanadi. Shoirning “Rubobnoma” asarida 156 baytni tashkil qiladi. Mazkur asardagi turkcha she'rlar 1301 yilda Kichik Osiyoda yozilgan. Shoirning turkiy devonini birinchi marotaba 1925 yili Valad Chalabiy Izbudaq “Devoni turkiyi Sulton Valad” nomi ostida she'rlarini jamlab devon holiga keltiradi. Turk adabiyotshunosi Majdud Mansur o'g'li 1958 yili esa “Sulton Valadning turkcha manzumalari”ni tayyorlab nashr ettiradi. Ushbu asar adabiyotshunoslikda “ilk saljuqiy she'rlar” nomi bilan ham tilga olinadi. Sulton Valad turkiy tilda yozgan ushbu asari turkiy adabiyotning Kichik Osiyoda yanada rivojlanishiga hamda Mavlaviya tariqatining keng yoyilishiga sababchi bo'ldi. Shoirning turkcha g'azallari ko'proq ilohiy muhabbatni tarannum etadi. G'azallari tili sodda, ravon, xalqchil va ohangdorligi yuqoridir. “Qaro qoshlar” nomli g'azalida shoir takror san'atidan foydalanib, sodda so'zlar orqali oshiqning ma'shuqqa bo'lgan dardi dilini oshkor etadi.

Qaro qoshlar, qaro ko'zlar jonim oldi, jonim oldi,
Musulmonlar nedir bu, kim menga keldi, menga keldi?...

Yoki,

Seni yuzing quyoshdir, yo'qsa oydir,
Jonim oldi, ko'ngil dag'i ne aytur?...
Valad yo'qsil edi sensiz jahonda,
Seni topdi, demakki endi boydir.

Yoki otasi Mavlono Jaloliddin Rumiyl haqida aytadiki, uning valiyi barhaq ekanligini biling, tariqat yo'lida sizga nima buyursa shuni qiling.

Mavlonodur avliyoi barhaq, biling,

Ul neni buyursa gar, uni qiling.

Tangridan rahmatdir aning so'zlari,

Tinglasa ko'rlar – ochilgay ko'zlari.

Qay kishikim bu so'zla yo'l olgay,

Tangri aning mukofotin tom bergay... [2,56]

Darhaqiqat, Sulton Valad o'z davrida sermahsul ijodkor bo'lib, uning asarlari bugungi kunga qadar mavlaviya tariqatining sir-asrorlarini keng kitobxonlarga yetkazishda asosiy vosita bo'lib xizmat qiladi. Qolaversa, Sayyid Burhoniddin Termiziy va Jaloliddin Rumiyning asarlarini tushunish uchun Sulton Valadning asarlariga murojaat qilish kerak. Chunki shoirning asarlari ushbu ulug' zotlarning asarlari tilini sharhlash uchun kalit vositasini bajaradi. Mavlaviya tariqatining muhim tasavvufiy manbasi sifatida Sulton Valadning "Maorif" nomli asarini keltirish mumkin. Ushbu asar orqali Kichik Osiyo, Xuroson diyorlarida Mavlaviya tariqati tarqalib keng shuhrat qozondi.

Sulton Valadning "Maorif" asari genezisini asosan Qur'on oyatlari, Hadisi sharif namunalari, mazhabboshilar ra'yi, mutasavvif zotlar qarashlari, ustozlarining asarlari mazmuni hamda shaxsiy tafakkuri va ijodiy yondashuvi tashkil etadi. Sulton Valad va Sayyid Burhoniddin Termiziy asarlaridagi o'xshashlik jihatlari birinchi o'rinda asarlardagi istifoda etgan manbalar bo'lsa, ikkinchidan uning va'z-nasihatlaridan olingan ruhiy ta'sir, uchinchidan har ikki "Maorif" asarida qo'llanilgan ijodiy uslub, to'rtinchidan keltirilgan ibratli qissalarning o'xshashligi, beshinchidan lisoniy bayonning mutanosibliigi, oltinchidan Burhoniddin Termiziyning ko'p bora "ustoz", "ma'naviy murshid" va mavlaviya tariqatining ulug' mutafakkiri sifatida tilga olinganligi.

Misol uchun Sulton Valad "Maorif" asarining birinchi faslida holning muhimligi haqida so'z yuritgan bo'lsa, Burhoniddin Termiziy esa ruhiyatni poklash uchun zikrning muhimligini ta'kidlaydi. G'azabni jilovlash mavzusidagi hazrat Ali (r.a.) bilan bo'lgan voqeaning o'xshashligi, adabiyotning bosh g'oyasi bo'lgan axloqiyot mavzusining muhim tayanchi – Payg'ambarimiz (s.a.v) "maqomi mahmud"ga ko'tarilishi yoki samo' (so'fiylarning o'ziga xos raqsi) borasida Sulton Valad asarining uchinchi faslida shunday deyilgan: "Samo'dan uning maqsadi ishrat emas balki, ilohiy qurbdir". [9,21] Termiziy nazdida esa samo orqali banda mukoshafa va mushohada maqomiga erishishni aytadi.

Sulton Valad "Morif" asaridagi badiiy obrazlarning barchasi tasavvufiy motivlarni ifoda etish uchun qo'llanilgan. Valiy zotlarni – daryo kabi oqib turuvchi va insonlarga manfaat yetkazuvchi shaffof suv desa, avom xalqni esa – sahro, cho'l, biyobonga o'xshatadi. Chunki sahroda aziyat bor. Daryoda esa ham tabiat uchun ham xalq uchun manfaat bor.

Ushbu ikki asarda keltirilgan she'riy parchalarda ham o'xshashlik seziladi.

Burhoniddin Termiziyning "Maorif" asarida,

"Қон аз дарун ба фоқаву таб' аз берун ба barg,

Dev az xurish bahizavu Чамшед noshto. [11,5]

Mazmuni: Ruh botinda och, tabiatimiz esa yayrashda, shayton esa to‘q, Jamshed hamon nonushtada.

Sulton Valad “Maorif” asarida esa,

“Чон аз дарун ба фоқаву таб’ аз бурун ба barg,

Dev az xurish tuxmavu Чамшед noshto. [9,41]

Ushbu bayt orqali inson ruhiy olami bilan jismiy olami o‘rtasidagi farqlar bayon qilingan. Nafsi ammora semirishni xohlasa, ruh esa mu’tadillikni xohlaydi. Inson ruhi doimo ishq uchun foqa (och kishi) kabidir, shayton esa oshiqqlarni sarson qilib, yo‘lini to‘sisht bilan ovora, oshiq inson Jamshed kabi bu yo‘ldan yetarlicha boxabar.

Valad tavhid orqali insonlarni sog‘lom e’tiqodga chorlab, Allohning qudratini har bir yaratiqlardan ko‘rish imkoni barchada bor ekanligini ko‘p bora takrorlaydi. Arabcha keltirilgan ushbu fikrlari buning isbotidir.

[9.41] الحق أظهر من الشمس، فمن طلب البيان بعد العيان فهو في الخسران

“Alloh taoloning qudrati quyoshdan ko‘ra oshkor va zohirdir. Har kim yana quyoshning borligiga dalil izlasa, o‘zi ziyon qilguvchidir”.

Hadislarni sharhlashda mutafakkir uslubiy, lisoniy va estetik mahorat jihatidan ko‘zlangan maqsadga erishgan. Har bir hadis matnidan so‘ng, tarjimasi bilan birgalikda undan ko‘zlangan botiniy ma’no – so‘fiyona xarakterni ko‘rsatib berilgan.

إذا أحببت عبدا كنت له سمعا

(Agar bir bandani sevsam men uni eshitadigan qulog‘i bo‘laman). Ya’niki, agar banda meni ixlos bilan ibodat qilsa, o‘zganing muhabbatini qalbida joy bermasa, uning qalbini o‘zgadan poklayman va uni o‘zimga mahbub etaman. Mavlaviya tariqatida boshqa tariqatlar kabi ishq mavzusi aql bilan birga naql va hissiyotga tayanadi. Bu tariqatda foni bo‘lmoq, naqshbandiylar kabi boqiylik sari yo‘l olmoq kabidir.

Foni zi xudu ba do‘st boqi,

In turfa ki nestandu hastand. [9,66]

Mazmuni: O‘zligidan kechib, do‘stga yetishgan zotlar doimiy hayot topadilar, bularning aksi esa olamda yo‘qdek yashaydilar.

Lisoniy jihatdan qaralganda, Burhoniddin Termiziy qo‘llagan ismlar, oriflar hayotiga xos bo‘lgan voqealar bayoni, majoziy so‘zlar va sifatlar Valadning “Maorif” asarida kengroq qilib yoziladi. Mutafakkir inson ruhini quyoshga qiyoslab jismini yulduzlarga o‘xshatadi. Bu kabi tashbehlar orqali inson olamini bilishga xos bo‘lgan tasvirlarni tez ilg‘ab olishga yordam beradi. Valad Qur’oni karimni tafsir qilishda xuddi ustoz kabi yo‘l tutganini alohida qayd etish zarur. Oyatlar matni bilan birgalikda tarjimasi va uning irfoni tafsirini berishi, har bir masalani hadis va ulamolar qavli bilan yoritib borishi, asarning ilmiy qimmatini oshirgan. “Chun ajali olam ba oxir oyad, on ro‘z qiyomat ast, osmon ki sar ast, pora-pora shavad va bishkofad” [9,69] (Olamning umri yakuniga yetsa, ana shu kun qiyomatdir, osmon gumbazi parchalanib portlash yuz beradi). Qiyomat mavzusi borasida “Infitor”, “Takvir”, “Inshiqoq”, “Qori’a” kabi suralarning oyatlaridan foylanib, tasvufiy ruhda fikrini bayon etadi.

Xulosa qilib aytish mumkinki, Burhoniddin Termiziy va Sulton Valad asarlaridagi mavzular mohiyati va uslubiy qurilishi, manbalar genezisi, bayonlar ifodasi o‘rtasida har tomonlama yaqinlikni ko‘rish mumkin. Tasavvufiy, falsafiy, tarixiy, fihiy, e’tiqodiy

va lisoniy jihatdan ikki asar ham Mavlaviya tariqatining sayru sulukini nazariy jihatdan tushuntirib beruvchi ilmiy-manbalardandir. Sulton Valad ustoz – Burhoniddin Termiziyning tasavvufiy gʻoyalaridan shunchalik, taʼsirlanganki, uning har bir asarida Sayyid Burhoniddin Termiziyning “Maorif”da qoʻllanilgan bayonlari koʻzga tashlanadi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR ROʻYXATI

1. Abu Abdulloh Hakim Termiziy. As-solatu va maqosiduhu (Namoz va uning maqsadlari)/Tarjimon, soʻzboshi va izohlar muallifi. M. Joniyev. – Termiz: Kitob nashr, 2024.
2. Adhambek Alimbekov. Turk adabiyot tarixi. – Toshkent: ToshDSHI nashriyoti, 2005.
3. J. Choʻtmatov. Termizning bezavol qalʼalari yoxud Termiz tarixi. – Toshkent: Yangi nashr, 2017.
4. Jaloliddin Rumiy. Fiyhi mo fiyhi/ bo tasʼhihot va havoshii Badiuzzamon Furuzonfar. – Tehron: Intishoaroti Nigoh, 1365.
5. Jaloliddin Rumiy. Masnaviy maʼnaviy/ bo saʼyu ehtimomi Rinald Nikolson. – Tehron: Shahri kitob, 1380.
6. Mirzo Kenjabek. Buyuk Termiziylar. – Toshkent: Oʻzbekiston milliy ensiklopediyasi» Davlat ilmiy nashriyoti, 2017.
7. Sayyid Burhoniddin Muhaqqiq Termiziy/ soʻzboshi, tarjima va izohlar muallifi K.Jamahmatov. – Termiz: Kitob nashr, 2024.
8. Sulton Valad. Valadnoma/ Ba tasʼhihi ustod alloma Чалолиддин Хумой. – Tehron: Intishoroti Iqbol, 1376.
9. Sulton Valad. Maorif/ ba koʻshishi Najib Moyil Hiraviy. – Tehron: Intishoroti Mavlo, 1419.
10. Termizlik olimlar asarlarining jahon fondlaridagi qoʻlyozmalari. – Toshkent: Fan, 2018.
11. Hoqoniy. Devoni Hoqoniy – Tehron: Tahuriy 1338.

MAMLAKATIMIZDA TAʼLIM VA TARBIYA PARADIGMASI ASPEKTIDA SHARQ ALLOMALARI MEROSINING DOLZARB MASALALARI

Nishonov Sarvar Jasur oʻgʻli

*Toshkent Kimyo xalqaro universiteti, “Ijtimoiy-gumanitar fanlar” kafedrası
dotsent v.b., falsafa fanlari boʻyicha falsafa doktori (PhD)*

Taʼlim tarbiya jarayonida yoshlarning ijtimoiy-axloqiy fazilatlarini tarbiyalash jarayoni murakkab, uzoq, koʻp qirrali boʻlib, oʻziga xos xususiyatlarga ega. Bu jarayon nafaqat shaxsga, balki butun yosh avlodga tegishlidir. Ayni paytda ijodiy fikrlayotgan yoshlarni sogʻlom eʼtiqod, teran tafakkur ruhida tarbiyalashda millatlararo totuvlik va hamjihatlikning beqiyos oʻrni bor. Chunki dunyoviy davlat boʻlgan Oʻzbekiston uchun ham taʼlimda, ham sportda oʻzining munosib oʻrinlarini egallagan, mustaqil va

innovatsion tarzda fikrlaydigan, har tomonlama sog'lom fikrlaydigan yoshlarni tarbiyalash ustuvor vazifalardan biri hisoblanadi. Biz yoshlarni Vatanga, millatga sadoqat ruhida tarbiyalash orqali ularni turli fundamentalistik oqimlar, «ommaviy madaniyat»ning salbiy ta'siridan asraymiz, ularga qarshi kurashish imunitetini shakllantiramiz. Bularning barchasi O'zbekiston Respublikasi Prezidentining yoshlar ma'naviyatini yuksaltirish, borasidagi to'rtinchi tashabussini hayotga tatbiq etish maqsadida amalga oshirilmoqda. Shu o'rinda Prezident Sh.M.Mirziyoyevning quyidagi so'zlarini keltiramiz:

«Bugungi kunda diniy ekstremizm, terrorism, giyohvandlik, odam savdosi, noqonuniy migratsiya, «ommaviy madaniyat» kabi o'ta xavfli hodisalar tahdidi kuchayib borayotganini inobatga olsak, bu so'zlarining asl ma'nosini yanada teranroq tushunamiz.

Darhaqiqat, bugungi kunda yosh avlodni milliy va umuminsoniy qadriyatlar ruhida tarbiyalash biz uchun o'z dolzarbligi va ahamiyatini hech qachon yo'qotmaydigan masala bo'lib qolmoqda» [1, 44]. Prezidentimiz Shavkat Mirziyoyev Oliy Majlisga Murojaatnomasida ham shunday dedi: «Ma'lumki, hozirgi globallashuv sharoitida iqtisodiy raqobat keskinlashib, axborot va terrorchilik tahdidlari kuchaymoqda» [2]. Ushbu so'zlar shuni ko'rsatadiki, bunday immunitet haqiqiy va foydali bo'lishi uchun uchta element zarur.

Bunday global sharoitda ta'lim tizimi bag'rikenglik strategiyasini amalga oshirishga qodir bo'lgan jamiyatning asosiy ijtimoiy institutiga aylanishi kerak. Shunday ekan, millatlarga bag'rikenglikni shakllantirish bo'yicha belgilangan maqsadga erishish uchun tarbiya va ta'lim jarayonida O'zbekiston uchun tarbiya va ta'lim jarayonida O'zbekiston Respublikasini rivojlantirishning 7 ustuvor yo'nalishi bo'yicha Taraqqiyot strategiyasi yoshlarni ijtimoiylashtirish, yuksak fuqarolik, vatanparvarlik, bag'rikenglik, qonunan rioya qilishni shakllantirish zarurligini ko'zda tutadi.

Ayni paytda mamlakatimizda yoshlarning huquq, erkinlik va manfaatlarini ta'minlash borasida qator chora-tadbirlar amalga oshirilmoqda.

Yoshlar – yurt kelajagi, kelajagimiz, shu bois yosh avlodni sog'lom, ijodiy tafakkurli, eng muhimi, yurt uchun fidoyi insonlarni tarbiyalashda bolalikdan ular ongiga urf-odatlariga sodiqlikni sindirishni davrning o'zi taqozo etmoqda.

Binobarin, yoshlarimizni mamlakatimizda istiqomat qilayotgan turli din vakillariga do'stona munosabatda bo'lish, ularning rasm-rusum va urf odatlariga hurmat kabi ezgu va insonparvarlik an'analari ruhida tarbiyalash orqali ularni turli diplomatik g'oyalar, ommaviy madaniyatidan asrash, irqiy kamsitishning oldini olish uchun barcha sa'y-harakatlarimizni amalga oshirishimiz zarur. Har qanday davlatda amalga oshirilayotgan islohotlarning muvaffaqiyati ko'p jihatdan ta'lim siyosati, uning izchilligi, va samaradorligiga bog'liq.

Shuningdek, ta'lim tizimida yoshlarni ezgulik, adolat, halollik kabi ma'naviy-axloqiy qadriyatlar ruhida tarbiyalash, ularda mustaqil o'z-o'zini rivojlantirish va o'z-o'zini tarbiyalashga tayyorilgini shakllantirishga alohida e'tibor qaratish zarur. O'tmishning atoqli mutafakkirlari islom dini insonning ma'naviy-axloqiy barkamol-ligiga qaratilganliklarini ko'rishimiz mumkin.

Ta'kidlash joizki, bag'rikenglik sharoitida yoshlarning ijtimoiy-ma'naviy kamoloti bilan mafkuraviy yetuklikligining ortishi o'rtasidagi yaqin bog'liqlik albatta, ularning dunyoqarashini shakllantirishni nazarda tutadi.

Binobarin, bag'rikenlik an'analarining tarixiy-falsafiy manbalaridan foydalanish sharoitida yoshlarimizni ijtimoiy-ma'naviy kamol toptirishga bu jarayonda faol foydalanish zarur bo'lgan alohida yo'nalish sifatida qaralishi lozim. Buyuk mutafakkirlarining ijtimoiy hayot mohiyatini anglashning o'zi zo'ravonlik g'oyasiga qarshi bo'lib, insonning ma'naviy kamoloti zarurligini, bag'rikenglik sharoitida uning faol hayotiy pozitsiyasini ta'kidlash bilan chambarchas bog'liqdir. Xalqlarimiz mutafakkirlarining falsafiy merosi ularning islom dinining asl-mohiyatini, bag'rikenglik an'analarini rivojlantirishdagi rolini ochib berishga intilishlari bilan bog'liq bo'lgani uchun ham vazifa nuqtai-nazardan alohida ahamiyat kasb etadi.

Shuningdek, «Yoshlarning ijtimoiy-axloqiy rivojlanishning muhim yo'nalishlaridan biri bu yoshlar tomonidan asosiy axloqiy qadriyatlar, me'yorlar va toifalarni bevosita rivojlantirish jarayonidir» [3, 73]. «Axloqiy masalalar, yaxshilik va yovuzlik, adolat va adolatsizlik, munosiblik va noloyiqlik masalalari borliqning dunyoqarash asoslari muammosi bilan chambarchas bog'liq bo'lganligi sababli, inson buni aniq tushunmasdan, barcha qiyinchiliklarga adekvat javob berish uchun ojizlikdan tushkunlikka tushadi» [4, 380].

Yuqoridagi satrlarni inobatga olgan holda yoshlarda ijtimoiy-axloqiy fazilatlarini shakllantirish samaradorligi ko'p jihatdan ushbu tamoyil va yo'nalishlarning barchasi maqsadga erishish uchun ta'lim jarayoniga qanchalik muvaffaqiyatli tatbiq etilishiga bog'liq. Har bir xalqning ma'naviyatini uning tarixidan, har bir xalqqa xos urf-odatlar va an'analaridan ajratib bo'lmaydi. Ana shunday mustahkam huquqiy asosga asoslanib, ma'naviy merosni asrab-avaylash, qadriyatlarni tiklash barobarida millatni tiklash, ma'naviyatini yuksaltirish zarur.

Buyuk merosni o'rganish va targ'ib qilish maqsadida O'zbekistonda buyuk islom ma'rifatparvarlari qayta tiklandi, Bahouddin Naqshbandiy, Imom al-Buxoriy, Imom Motirudiy, Burhoniddin ziyoratgohi majmualari Marg'ioniy, Abudholiq G'ijduvoniylar islom olamida ommaviy ziyoratgohlarga aylangan.

Dastlab, 4 jildlik hadis nashr etildi – so'zlar haqidagi afsonalar va Muhammad alayhissalomning musulmonlar hayotining turli diniy va huquqiy jihatlariga ta'sir qiluvchi xatti-harakatlari jamoalar, keyin esa shunday tarzda jamlangan ikki jildlik hadisga salmoqli hissa qo'shgan mashhur muhaddis Imom al-Buxoriylarning o'rnini beqiyosdir. Hozirgi vaqtda Koshifiyning ilmiy faoliyatiga oid ko'plab ishlar mavjud.

Bu sohada O.Usmonova, M.Bexruz, X.Aliqulov, V.Maxmudov, kabi olimlar muayyan ishlarni olib borganlar. Shuningdek Husayn Voiz Koshifiyning ilmiy faoliyatiga oid aniqlik kiritishi kerak bo'lgan muammolar mavjud.

Koshifiyning yetuk olimlardan bo'lib, ayniqsa tafsir ilmi sohasidagi falsafiy mushohadalariga Xondamir ham yuqori baho bergan. «Xulosot al-axbor» asarida quyidagilarni keltiradi: «Mavlono Kamoliddin Husayn Voiz» turli xil ma'qul ilmlar va turlicha naql etilgan fanlardan tamom foyda olgan va bahramanddur. Hozirda Xuroson diyorida ul-janobga teng keladigan kishi topilmaydi. Qur'on tafsirini va payg'ambar hadislarini ma'nolarini pokiza qilib tushuntirib (ularni) abadiylashtirildi» [5, 488].

Koshifiyning, ayniqsa, “Rashahat ain al-xayot” (Umr bahoridan tomchilar) asarini tipologik jihatdan qiyosiy tadqiq etish, janr xususiyatlarini badiiy-g‘oyaviy nuqtai nazardan o‘rganish davr talabiga aylanib bormoqda. Markaziy Osiyo shaharlari – Samarqand, Buxoro, Hirot, Sheroz, Tabriz, Nishopur, Yazd, Kermon va boshqa shaharlarda yuz bergan ijobiy o‘zgarishlar natijasida shaharlarda yuz bergan ijobiy o‘zgarishlar natijasida iste’dodli ta’limotlar paydo bo‘ldi, butun bir ilmiy maktablar vujudga keldi, ular ijtimoiy taffakkur rivojida katta rol o‘ynadi.

Mutafakkirlar har tomonlama bilimlari bilan ajralib turar edi, ularning aksariyati qomusiy jihatdan rivojlangan olimlar edi. Demak, Jurjoniyni mantiq, astronomiya, matematika, mantiq va axloqqa oid asarlar yozgan. Qolaversa, u Ibn Sino asarlarini mukammal sharhlovchi edi.

Voiz Koshifiy she’riyat va nasr sohasida ishlagan, astronomiya, grammatika, uslub, tarix, axloqqa oid risolalar yozgan.

Abdurahmon Jomiy tabiiy fanlarni yaxshi bilgan, adabiyot, she’riyat, falsafa, musiqa nazariyasiga oid asarlar yozgan. Alisher Navoiy davlat arbobi, shoir va olim, fanning ko‘plab sohalarida ijodkor bo‘lgan. Ko‘pgina muammolarni hal qilishda mutafakkirlar o‘z davrning eng oldingi saflarida turishgan. Ularning g‘oyalari feodal jamiyatida utopiya, amalga oshirib bo‘lmaydigan ideal bo‘lsa-da, shunga qaramay XIV-XV asrlarda Markaziy Osiyo va Eron ijtimoiy-falsafiy tafakkurning rivojlanishida ijobiy rol o‘ynadi.

Shuni ta’kidlash kerakki, ko‘rib chiqilayotgan davrda falsafiy risolalar kam edi.

Axloqiy g‘oyalar, asosan, turli badiiy, she’riy asarlarda aforizm, nasihatlar tarzida o‘rin olgan.

Ularda muhim amaliy masalalar ko‘tarildi, xalqning fikr va orzu-intilishlari, kundalik tashvishlari, shaxsiy va ijtimoiy manfaatlari ifoda etildi. Sharq klassiklari ta’kidlaganidek, kuzatishlar shuni ifodalaydiki, tabiiy ravishda kelib chiqadigan ta’limotlar ko‘proq amaliy xarakterga ega.

So‘fiylik she’riyatida ham ilg‘or, ham diniy-tasavvuf e’tiqodidagi axloqiy muammolar keng o‘z aksini topgan. Ehson Yarshtr, axloqning tasavvufiy xususiyatlari hisoblangan yo‘qotish, qayg‘u va noumidlik ruhi hukmronlik qiladi.

Axloqiy ta’limotlarda ko‘p hollarda nafsga berilmaslik, balki oxiratga mansublikni yaratish, ochko‘zlik va hasad qilmaslik kabi xususiyatlarga e’tibor berilgan.

O‘zgalarga zulm qilishdan ko‘ra mazlum bo‘lishni afzal ko‘rmoq, odamlarni oz narsaga qanoat qilishga, rahm-shafqat va tavozega, mehribonlikka dav’at etmoq, bu dunyoni, yuksak mavqe, shon-shuhrat va boylikni qoralamoq. Bularning barchasi shu davrdagi umumiy axloqning mohiyati edi. Axloq muammolari bilan nafaqat adabiyot yoki qaysidir boshqa fanlar rivojlangan. Shu munosabat bilan T.M.Djafaralining fikriga ko‘ra «Shoirlardan tashqari eron-arab faylasuflari axloqiy masalalar bilan shug‘ullanganlar. Axloqning o‘ziga xos xususiyatlaridan biri shundaki, u nafaqat muhim axloqiy muammolar, balki falsafiy, ijtimoiy-siyosiy, utopik va erkin fikrlash g‘oyalarini ham qamrab olgan» [6, 166].

Mutafakkirlarning xatti-harakatlari odob-axloq haqidagi barcha axloqiy fazilatlarga ega bo‘lgan komil insonni tarbiyalashga qaratilgan bo‘lib, uning oliy maqsadi inson baxtiga erishish edi.

Etika fanining predmeti va vazifalarini belgilashda mutafakkirlar, xususan Binash, Koshifiy, Davoniylar peripatizm tarafida turib, Arastu g'oyalari ta'sirida bo'lganlar.

Davoniy axloq deganda odamlarning «xulq-atvori va fazilatlari haqidagi fanni nazarda tutadi, u insonning kundalik hayotida qo'llanma bo'lib xizmat qilishi kerak va u tomonidan amaliy fan sifatida malakalanadi shu o'rinda Koshifiy, axloqni yuksak qadrlaydilar, uning asosiy maqsadi yaxshi axloqni egallashdir».

Ular odob-axloqni odamlar orasidagi konkret munosabatlardan olganlar, haqiqiy inson axloqi haqida, yomon ishlarni yo'q qilish va go'zal axloqni egallash haqida gapirdilar. «Shu nuqtai nazardan qaraganda, Davoniy odob-axloqni butunlay diniy axloqqa tushirishga urinayotgan Baxtiyor Siddiqiyning fikriga qo'shilib, bo'lmaydi».

Albatta Davoniy o'z axloqini asoslashda shariatga ham, Xudoga ham ishora qiladi, din hokimiyatidan foydalanadi. Ammo uning axloqqa munosabati, keyingi vaqtlarda ko'rinib turganidek, diniy axloq vakillarining g'oyalaridan keskin farq qiladi.

Mutafakkirlar axloqining muhim xususiyati ratsionalizm edi, chunki ular aqlning o'rni va uning bilish qobiliyati masalasiga katta o'rin berdilar, o'z asarlarida axloqiy masalalarni hal etishda kishilarning aqliy sifatlarini mohirona qo'lladilar.

Bu davr mutafakkirlari Majid Xavofiy, Anxodiy, Marog'on, Ubayd Zakoniy va boshqalar ayniqsa ayanchli hayot tarzini olib borganlar. Bir parcha non olish ilinjida qashshoqlikda yashab, va'z-nasixat bilan mashg'ul bo'lgan Majid Xavofiy hayoti bu borada ibratlidir. Xavofiy 50 yildan ortiq ilm-fan bilan shug'ullangan bo'lsa-da unga hech kim yordam bermadi, u doimo muhtojlikda yashadi. Binobarin, u ham Beruniy kabi odamlarning bilimiga qiziqishini hech kim qo'llab-quvvatlamaydi degan fikrga ega edi. Ba'zan u chuqur pessimizmga tushib qolar edi.

Xulosa o'rnida shuni aytish lozimki, Sharq falsafiy tafakkur taraqqiyotida voqelik va inson konsepsiyasining genezisi va shakllanish jarayonining umumiy va alohida jihatlari eramizdan avvalgi shakllangan ilk diniy-falsafiy ta'limotlar mifologik tafakkurdan boshlab, tizimlashgan zardushtiylilik, buddaviylik, nasroniylik, moniylik, yahudiylik va islom kabi e'tiqodlarning mamlakatimiz hududlarida mavjud tarixiy sharoitlarda ko'pgina xalqlar, millatlar va elatlarning ijtimoiy-falsafiy ma'naviy-ma'rifiy, diniy-e'tiqodiy dunyo qarashlarini belgilab bergan. Markaziy Osiyoning islom ma'naviyati bilan boyigan, yangi madaniyat shakllana boshlagan davri IX-XII asrlarga to'g'ri keladi. Bu davr axloqiy paradigmasi shariat, tasavvuf, diniy ta'limotlar, xususan g'oyalarida yetakchi mavzuga aylanishi, ichki ma'naviy-ruhiy ko'tarilish, yuksalish yordamida erishuv va uning sifatlariga muyassar bo'lishiga qaratilgan faoliyat evolyutsiyasi sifatida o'z takomilini Islom diniy-falsafiy g'oyalarida namoyon etdi. Markaziy Osiyoda Uyg'onish davrida yashab ijod etgan Abu Nasr Forobiy, Ibn-Sino, Beruniy, mutassavviflar Abduxoliq G'ijduvoniy, Ahmad Yasavviy, Najmiddin Kubro, Bahouddin Naqshband, Jomiy va Navoiylar islom dini, Qur'on va Hadislardagi ta'lim-tarbiya, axloq va xulq-odobga oid g'oya va ta'limotlarni mutafakkirlar Husayn Voiz Koshifiy va Jaloliddin Davoniyning "Axloqi Jaloliy" o'quv qo'llanmalari, asarlari XV asrdan boshlab to 1917-yilga qadar Yaqin va O'rta Sharq mamlakatlarining maktab va madrasalarida talabalar uchun darslik vazifasini o'tab keldi, hozirda ushbu Sharq ilmiy merosini tadqiq etish yosh avlodni tarbiyalash ishiga xizmat qiladi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO'YXATI:

1. Mirziyoyev Sh.M. Qonun ustuvorligi va inson manfaatlarini ta'minlash – mamlakat taraqqiyoti, xalq farovonligi garovidir. –T.: O'zbekiston, 2017, -B. 44.
2. O'zbekiston Respublikasi Prezidenti Shavkat Mirziyoyevning Oliy Majlisga Murojaatnomasi. – “Xalq so'zi” № 5. 23 dekabr, 2017 yil.
3. Boytemirova Z. Axloqiy ehtiyojlar. –T.: “Fan”, 2007 y. — B.73
4. Umarov E,U. Zagirtdinova F.B. Etika.- T.: “Cho'lpon”, 2005 y. — B. 380.
5. Xondamir. Xulosot al-axbor. O'zR FA SHI qo'lyozmalar fondi, № 2209. -488 b varaq.
6. Джафарали Т.М. Из истории этические мысли. Тбилиси, изд. “Санатлеба”, 2021 — С.166.

HAKIM TERMIZIYNING ISLOM ILMLARI RIVOJIGA QO'SHGAN HISSASI

N.Karimov

*Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti
mustaqil izlanuvchisi, PhD.*

Annotatsiya: Mazkur maqolada IX–X asr islom tafakkurining yirik namoyandalaridan biri bo'lgan Hakim Termiziyning islom ilmlari rivojiga qo'shgan ko'p qirrali hissasi ilmiy asosda tahlil etiladi. Muallif uning tafsir, hadis, fiqh, kalom, tasavvuf, psixologiya va falsafa kabi sohalarida kiritgan yangiliklarini, shuningdek, valoyat nazariyasi, maqosid ash-shari'a konsepsiyasi, ilm an-nafs (islomiy psixologiya), hikmat maktabi va psixolingvistik yondashuvlarini sharhlaydi. Xususan, “Xatm al-avliyo” asari orqali tasavvuf tarixidagi valoyat maqomi, “Nahv al-qulub” orqali ruhiy-semantik tahlil, nafsning sadr, qalb, fu'ad, lubb kabi tuzilmaviy qismlar asosidagi talqini hozirgi zamon psixologiyasi va psixoterapiyasi bilan uyg'unlashtirib o'rganiladi. Hakim Termiziyning ilmiy yondashuvi shariat va ma'rifat, zohir va botin, ilm va ruhiyat uyg'unligini nazariy va amaliy jihatdan integratsiyalagan yondashuv sifatida baholanadi. Maqolada shuningdek, zamonaviy islom psixologiyasi olimlari – Nasr Hamid Abu Zayd, Malik Badri, Amber Haq va Abdallah Rotmanlarning Termiziy ta'limotiga bergan baholari ham ilmiy nuqtai nazardan tahlil etiladi.

Kalit so'zlar: Hakim Termiziy, maqosid ash-shari'a, valoyat, ilm an-nafs, hikmat, islomiy psixologiya, tasavvuf, nafs, tafsir, shariat va ma'rifat.

Abu Abdulloh Muhammad ibn Ali ibn Hasan ibn Bishr ibn Horun Hakim Termiziy (taxminan 205–318 hijriy / 820–932 milodiy) o'rta asr islom tafakkurining yirik namoyandalaridan biri hisoblanadi. U o'z zamonasida tafsir, hadis, kalom, fiqh va tasavvuf sohalarida yetuk bilim sohibi sifatida tanilgan va o'zining boy ilmiy merosi bilan islom madaniy-ma'naviy merosiga beqiyos hissa qo'shgan.

Hakim Termiziy faoliyati, avvalo, hikmat – ya'ni chuqur donishmandlik tamoyiliga asoslanadi. U nafaqat zohiriy ilmlarni (shariat ilmlari), balki botiniy-ma'naviy jihatlarni ham qamrab olgan holda, islomiy dunyoqarashda ruhiy kamolot, nafsni tarbiyalash va valoyat nazariyasini asoslab berdi. Ayniqsa, uning “Xatm al-avliyo” nomli mashhur

asari orqali islom tasavvufi tarixida valoyat maqomining nazariy asoslarini yaratdi va bu g'oyalar keyinchalik Imom G'azzoliy, Muhyiddin ibn Arabiy kabi mutasavviflar tomonidan yanada rivojlantirildi [10,11].

Hakim Termiziyning faoliyati musulmon tafakkurida nafaqat shariat asoslarini chuqur talqin qilish, balki inson ruhiyatini anglash, ma'rifatga yetishish va ilohiy haqiqatni idrok etish yo'lida muhim bosqich bo'lgan. U tafsirda Qur'on oyatlarining ichki, ruhiy ma'nolarini yoritishga, hadis ilmidagi ma'naviy tafsirga, kalomda e'tiqodiy masalalarning nozik jihatlarini ochishga alohida e'tibor qaratgan.

U islom ilm-fanining deyarli barcha asosiy sohalarida – tafsir, hadis, kalom, fiqh, tasavvuf, falsafa va psixologiya – o'zining betakror g'oyalari bilan ajralib turadi.

Hakim Termiziyning asosiy ilmiy hissalari quyidagilardan iborat:

1. Shariat maqsadlarini izohlovchi “maqosid ash-shari'a” konsepsiyasining kashfiyotchisi

Hakim Termiziy musulmon fiqh tafakkurida inqilobiy burilish yasagan allomalardan biridir. U ilk bor shariat ahkomlarini zohiriy hukmlardan tashqari, ularning ichki ma'nosi – hikmati, ya'ni ulardan ko'zlangan ilohiy maqsadlarni tushunishga harakat qilgan. Bu yondashuv islom tafakkurida “maqosid ash-shari'a” deb nom olgan bo'lib, keyinchalik Imom Shotibiy (vaf. 1195), Imom ibn Ahmad ash-Sha'roniy (vaf.1565) va boshqa yirik mutakallimlar tomonidan rivojlantirildi. Hakim Termiziy fikricha, har bir ilohiy hukm – namoz, ro'za, haj, zakot – inson qalbini poklash, jamiyatda adolatni qaror toptirish va Allohga yaqinlashish vositasidir. Uning bu yondashuvi, shariat va ma'rifat o'rtasida uyg'unlik yaratganligi bilan ham muhimdir.

2. Valoyat nazariyasining muassisi

Hakim Termiziy tasavvuf tarixida ilk bor “valoyat” – ya'ni Allohga yaqinlik, avliyolik maqomini ilmiy-nazariy asosda sharhlagan, unga doir mustaqil tasnif yaratgan olimdir. Uning “Xatm al-avliyo” (“avliyolar muhri”) nomli asari bu boradagi eng qadimiy va keng qamrovli risolalardan biridir [1].

3. Islomiy psixologiya asoschisi sifatida tan olingan. Quyida batafsil ma'lumot beriladi.

4. Movarounnahrda birinchi tariqat – “hakimiyya” ruhiy maktabining asoschisi

Hakim Termiziy tomonidan yaratilgan ta'limot keyinchalik “hakimiyya” maktabi nomi bilan tanilgan. Bu tariqat, boshqa tariqatlardan farqli o'laroq, riyoziyat va ma'naviy tazkiyani ilmiy asosda tahlil qilgan, “ilm va ma'rifat”ga urg'u bergan maktab sifatida ajralib turadi. “Hakimiyya” keyinchalik kubraviyya va naqshbandiyya kabi tariqatlar shakllanishiga ma'naviy tayanch bo'lib xizmat qilgan.

5. Botil oqimlarga qarshi yozilgan dastlabki raddiya asarlari muallifi

Movarounnahr zaminida ilk marotaba dinni buzuvchi bid'atchi oqimlarga qarshi yozilgan asarlar aynan Hakim Termiziy qalamiga mansub. “Radd alal-mu'attila” (“Ilohiy sifatlarni inkor qiluvchilarga raddiya”) nomli asari, shuningdek, boshqa aqidaviy risolalari orqali u mu'tazila, qaromiya, jahmiya kabi oqimlarga ilmiy asosda e'tiroz bildirgan. Bu jihatdan u diniy tanqid madaniyatining asoschilaridan biri sifatida baholanadi.

6. “Islomiy hikmat” nazariyasini shakllantirgan va “hakim” maqomini aniqlab bergan

Hakim Termiziy o‘zining “al-hakim” laqabiga monand holda, islom tafakkurida “hakim” – donishmand, ruhiy jihatdan yetuk shaxs maqomini asoslab berdi. Uning fikricha, hakimgina insoniyatga Allohdan berilgan ilohiy ilmlarni anglay oladi, jamiyatga adolat, ma’rifat va ma’naviy yetakchilik olib keladi. Bu maqomni u falsafiy-ruhiy kamolot doirasida baholaydi.

7. Nahv al-qulub yo‘nalishi va psixolingvistika asoslarini yaratgan

Hakim Termiziy Qur’on tilini ruhiy-lisoniy (psixosemantik) nuqtai nazardan tahlil qilib, “Nahv al-qulub” (qalblar sintaksisi) yo‘nalishiga asos solgan. U oyat va hadislardagi kalimalarning ruhiy vibratsiyasi, ma’naviy kontekstdagi rolini sharhlab, islom psixolingvistikasiga zamin yaratgan. Bu yondashuv bugungi zamonaviy semantik tahlil, kognitiv psixologiya va ruhiy tarjima sohalarida ham dolzarb bo‘lib qolmoqda.

Hakim Termiziy musulmon ilmiy tafakkurida nafaqat o‘z davrining, balki keyingi asrlarning ham yuksak ruhiy-falsafiy maktabiga asos solgan mutafakkirdir. Uning yozgan asarlari islom tafsir ilmi, ruhshunoslik, tasavvuf, kalom va fiqhning nazariy bazasini chuqurlashtirishda beqiyos ahamiyat kasb etadi. Ayniqsa, uning islomiy hikmat, ma’rifat, nafsiiy tarbiya, valoyat, tasavvufiy ruhiy tafsir kabi g‘oyalari bugungi zamonaviy ilm-fan bilan tutashadigan ko‘prik vazifasini o‘taydi. Shu bois Termiziy merosini o‘rganish zamonaviy musulmon tafakkurining uyg‘onishida muhim ilmiy vazifa sanaladi.

Hakim Termiziy – Islomiy tafakkurda “hikmat” maktabining asoschisi

Hakim Termiziy islom tafakkuri tarixida chuqur iz qoldirgan yirik mutafakkir, ilohiyotshunos va ruhiy-tasavvufiy maktab asoschisi sifatida tan olingan. U Qur’on va Sunnatni faqat tashqi shaklda emas, balki ichki ma’no va ruhiyat nuqtayi nazaridan ham izohlab, “islomiy hikmat” tushunchasini nazariy asosda shakllantirgan. Ana shu jihatlar bois unga “hakim” laqabi berilgan va bu laqab faqat u kishiga xos ilmiy maqomni bildirgan.

“Hakim” laqabining mazmuni va mohiyati

Mashhur tadqiqotchi Husayniy o‘zining tahliliy izohlarida shunday deydi: “Hakim Termiziy o‘z asarlarida islomiy madaniyatning qadimiy ruhiyatini zamonasining aqliy uslubi bilan uyg‘unlashtirishga harakat qilgan”. U islomiy ilmlarning barcha sohalarini mukammal o‘rgangan, biroq ularni alohida-alohida yondashuvlarda emas, balki o‘z tafakkurida sintez qilib, ummatga manzur bo‘ladigan umumiy nazariy yondashuv sifatida taqdim etgan.

Bu holat, ya’ni zohiriy va botiniy ilmlarni birlashtirish, uni nafaqat faqih yoki so‘fiy sifatida emas, balki barcha diniy-falsafiy ilmlarni o‘zida mujassamlashtirgan “hakim” maqomiga ko‘taradi. U hech qachon o‘zini muayyan tariqat yoki mazhab doirasida cheklamagan. Balki butun ummat muammolariga yechim izlagan keng ko‘lamli tafakkur egasi sifatida namoyon bo‘lgan.

Termiziyning ilmiy maqomi: Hakim kim?

Hakim Termiziy shaxsiyatida quyidagi ilmiy maqomlar mujassam bo‘lgan:

Mufassir – Qur’on oyatlarini tafsir qilishda zohir va botin yondashuvini uyg‘unlashtirgan.

Muhaddis – hadislarni rivoyat qilish bilan birga ularning ma’no qatlamlarini sharhlagan.

Mutakallim – islom aqidasiining nazariy asoslarini tahlil qilib, kalom ilmini boyitgan.

Faqih – shariat hukmlarining manbalarini chuqur tahlil qilgan, usul va hikmatini bayon etgan.

So’fiy – ruhiy tarbiya va sulukni amaliy jihatdan mukammallashtirgan.

Hakim – ushbu barcha sohalarni uzviy bog‘liq holda mujassamlashtirib, umumiy diniy maqsad va mohiyatni yoritgan donishmand.

Hikmat – shariat va ma’rifatning uyg‘unligi

Termiziy hikmatni faqatgina nazariy tushuncha sifatida emas, balki ruhiy-amaliy hayot tamoyili sifatida ham talqin qilgan. Bu borada u “hikmat” bilan “valoyat” tushunchalari orasida chuqur aloqadorlik borligini asoslab bergan. U hikmatni – shariatning zohiriy jihatlari bilan botiniy haqiqatlarning yagona tizimi sifatida ta’riflagan. Unga ko‘ra, hikmat faqat so’fiy tajribalarga emas, balki qat’iy ilmiy-me’yoriy mezonlarga asoslanishi kerak.

Usmon Ismoil Yahyo ushbu masala yuzasidan shunday deydi: “Termiziy hikmati tasavvufiy maktablar ichida eng izchil, eng barqaror metodik asosga ega bo‘lgan yondashuvdir. Unga ko‘ra, suluk – bu so‘fiyga xos subyektiv his-tuyg‘ular emas, balki inson nafsining tabiati va ruhiy kasalliklarini aniq tahlil qiladigan mustaqil ilmiy makondir” [5].

Ummat hakimligi va tarixiy baho

Hakim Termiziy islom tarixida “ummatning hakimi” sifatida e’tirof etilgan. Bu maqom unga shoir va so’fiy Fariduddin Attor tomonidan “Tazkirat al-avliyo” asarida berilgan bo‘lib, u shunday deydi: “U zot ummatning Hakimi edilar”[1].

Imom Najjor esa bu maqomni quyidagicha izohlaydi: “Hakim Termiziy tafsir, nahv, kalom, fiqh, lug‘at va oxirat ilmlarida o‘z uslubi bilan haqiqat ma’nolarini ibtidosidagi holatida ochib bera olgan. Bu esa avliyo ilmidir. Ilmiy jamoatchilik esa ko‘pincha ishni o‘rtadan boshlaydi”.

Bu ta’rif Hakim Termiziyning islom tafakkuridagi o‘rni va o‘ziga xos yondashuvini aniq ko‘rsatadi. U ummat muammolarini faqat fihiy yoki sufiy yondashuvlar bilan emas, balki hikmat asosida – tarix, nafs, ruh va ma’naviyat mezonlari orqali hal etishga harakat qilgan.

Hakim Termiziyning ilm an-nafs ilmi asoschisi

Islomiy psixologiya – ya’ni *ilm an-nafs* – insonning ruhiy, ma’naviy va axloqiy jihatlarini Qur’on, hadis va sufiy tafakkuri asosida chuqur tahlil etuvchi ilmiy soha sifatida tarixan IX–X asrlarda shakllana boshlagan. Ushbu yo‘nalishda eng ilg‘or va dastlabki nazariy asoslarni yaratgan mutafakkir sifatida Hakim Termiziy tan olinadi. Uning “Makr an-nafs”, “Riyoziyat an-nafs”, “Adab an-nafs”, “Bayan al-farq bayna as-sadr va al-qalb va al-fu’ad va al-lubb” kabi asarlari nafaqat tasavvufiy-falsafiy qarashlarni, balki inson qalbi, ruhiy holati va ichki kechinmalarini psixologik va gnoseologik asosda sharhlovchi mukammal nazariy tizimni o‘z ichiga oladi.

Hakim Termiziy birinchi bo‘lib nafsni ijtimoiy-huquqiy yoki faqat axloqiy yondashuv asosida emas, balki shaxsning ichki tuzilmasi – sadr, qalb, fu’ad, lubb –

darajalarida tahlil qilgan va ularni inson ma'naviy kamoloti sari ko'tariluvchi bosqichlar sifatida izohlagan. Bu konsepsiya o'z vaqtida yangi psixologik yondashuv bo'lib, hozirgi zamon kognitiv, transpersonal va gnoseologik yondashuvlarga mos keluvchi qadimiy modelni aks ettiradi.

Hakim Termiziyga ko'ra, *nafs* – bu insonning ichki qarama-qarshi kuchlar markazi bo'lib, u bilan kurashish, uni tarbiyalash orqali inson ruhiy yetuklikka erishadi. Shu bois, u “nafsni makrli dushman”, ammo bir vaqtning o'zida “Allohga yaqinlashish vositasi” sifatida tasvirlaydi. Bu ikki qirrali yondashuv ilm an-nafsni ichki psixik muvozanat va ilohiy kamolotga erishish o'rtasidagi asosiy ilmiy ko'prik sifatida shakllantiradi.

Hakim Termiziy ushbu qarashlari orqali nafaqat tasavvuf maktablarida, balki islom falsafasining psixologik yo'nalishlarida ham iz qoldirgan. Uning nafs tarbiyasi, qalbning poklanishi, sabr, riyozat, ilohiy muhabbat va valoyat haqidagi qarashlari Imom G'azzoliy, Muhyiddin ibn Arabiy, Shah Valiyyulloh Dehlaviy kabi mutafakkirlarning psixologik tizimlariga nazariy asos bo'lib xizmat qilgan.

Zamonaviy islom psixologiyasi nazariyotchilari – Nasr Hamid Abu Zayd, Malik Badri, Amber Haq, Abdallah Rotman va boshqalar – Termiziyning ilm an-nafsga oid tushunchalarini “islomiy psixologiyaning antropologik va metafizik poydevori” sifatida baholaydilar. Ayniqsa, sadr–qalb–fuod–lubb modelining psixik struktura sifatida talqini, Termiziy g'oyalarining bugungi psixoterapiya uchun metodologik manba ekanligini ko'rsatmoqda [6,7,8,9].

Hakim Termiziy islomiy psixologiyani mustaqil ilmiy yo'nalish sifatida asoslab bergan va uning konseptual doirasini yaratgan birinchi mutafakkir sifatida tan olinadi. U tomonidan asos solingan “*ilm an-nafs*” tushunchasi nafaqat tarixiy ahamiyatga ega, balki hozirgi zamon ruhiy salomatlik yondashuvlarida ham chuqur amaliy ahamiyat kasb etmoqda.

Foydalanilgan adabiyotlar:

1. Термизий, Абу Абдуллоҳ ал-Ҳаким. Хатм ал-авлиё / Тадқиқ ва муқаддима: Габриэль Вилетар. – Париж: INaLCO, 2018. – 412 с.
2. Абу Зайд ал-Балхий. Масолих ал-абдон ва ал-анфус. – Қоҳира: Дар ал-Фикр, 1984. – 264 с.
3. Ғаззолий, Абу Ҳомид. Ихё улуми-д-дин. – Бейрут: Дар ал-Фикр, 2005. – 4 т. – Т. 3. – 486 с.
4. Attar, Fariduddin. Tazkirat al-Awliya (Memorial of the Saints). – Tehran: Elmi Publishers, 1999. – 520 p.
5. Yahya, Osman Ismail. Les fondements de la sagesse chez at-Tirmidhī. // Studia Islamica. – 1962. – Vol. 16. – P. 5–30.
6. Nasr, Seyyed Hossein. The Need for a Sacred Science. – Albany: State University of New York Press, 1993. – 210 p.
7. Badri, Malik. Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study. – Herndon, VA: IIIT, 2000. – 145 p.
8. Haque, Amber. Psychology from Islamic Perspective: Contributions of Early Muslim Scholars and Challenges to Contemporary Muslim Psychologists // Journal of Religion and Health. – 2004. – Vol. 43, No. 4. – P. 357–377.

9. Rothman, Abdallah; Coyle, Adrian. Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul // Journal of Religion and Health. – 2018. – Vol. 57. – P. 1731–1744.

10. Karimov, Nodir. Russian Academic Contributions to the Study of Islamic Psychology in Historical and Modern Contexts // Sarcouncil Journal of Arts, Humanities and Social Sciences. – 2025. – T. 4, № 4. – P. 37–40.

11. Каримов, Н. Фарб ва Ислом психологиясида инсон табиати: бир тадқиқот таҳлили // Жамият ва инновациялар. – 2025. – № 3/S. – Б. 170–174.

IMOM AL-BUXORIY HADISLARIDA ILM O'RGANISH MASALALARI XUSUSIDA

*Tog'ayev Nodirjon Ergashevich,
O'zbekiston-Finlandiya pedagogika
instituti dotsenti, falsafa doktori (PhD).*

Islom olamida IX asr hadis ilmi rivoji uchun oltin davr hisoblanadi. Bu davrda hadis to'plash sohasida “musnad”, “sahih” va “sinan” deb atalgan turli yo'nalishlar vujudga keldi. Eng to'g'ri, ishonarli hadislar kiritilgan “sahih” yo'nalishiga muhaddis olim Imom Ismoil al-Buxoriy asos solgan. Imom al-Buxoriy o'ta kamtar, insonparvar, xulq-odobda tengsiz, saxovatli inson bo'lgan. U hadis ilmining yetuk sultoni bo'lsa ham, vaqti kelganda zamondoshlari, shogirdlaridan ham o'rgangan. Bir necha tarixchilarning ta'kidlashicha Buxoriy Hijoz, Makka, Madina, Toif va Jiddaga qilgan safari 6 yil davom etgan. So'ng Basra, Kufa va Bag'dodga safar qiladi. Shom va Misrga o'tadi.

Imom al-Buxoriy bobomizning betakror merosi musulmon dunyosining ko'plab madrasayu dorilfununlarida asosiy qo'llanma sifatida o'qitilayotganligi bejiz emas. Islomshunos olim Ubaydulla Uvatov ta'kidlaganidek, “Dunyoning qay burchagiga bormaylik, biz — O'zbekistonliklarga Imom al-Buxoriyning vatandoshlari, uning avlodlari, nabiralari — Buxoriylar deb katta hurmat, alohida ehirom bilan qaraydilar. Bamisoli biz Makkai Mukarramani ziyorat qilishga intilganimizdek, jumlai-jahonda mo'min-musulmonlar Imom al-Buxoriyning tabarruk qabrlarini ziyorat qilishga orzumandlar” [7,17].

Imom al-Buxoriyning 4 jildlik “Al-Jome' as-sahih” (Ishonarli hadislar) deb nomlangan hadislar to'plami islom olamida boshqa muhaddislar tuzgan hadislar to'plami orasida eng ishonarli va mukammalidir. Bu haqda Prezidentimiz Shavkat Mirziyoyev “Islom olamida Payg'ambarimiz Muhammad alay-hissalom hadislarini to'plamining ishonchli manbai deb e'tirof etilgan «Al-jome' as-sahih» to'plami barcha muhaddislar ustozlari bo'lmish Imom Buxoriyning ko'p yillik fidokorona izlanishlari samarasidir. O'n ikki asrdirki, ushbu asar ahamiyatiga ko'ra, muqaddas Qur'ondan keyin islom dini haqidagi ikkinchi ishonchli yozma manba bo'lib qolmoqda” – deb ta'kidlaydi [4,28]. Bu asarda payg'ambar sallallohu alayhi va sallam hadislaridan tashqari, fiqh, islom marosimchiligi, axloq-odob, ilmi nujum (astronomiya), tadbirkorlik, ta'lim-tarbiya, tarix, etnografiyaga doir ilmiy ma'lumotlar ham o'z aksini topgan. 600 ming hadisdan faqat 7275 tasi kiritilgan bu hadislar to'plamida hozirgi davr

uchun ham nihoyatda zarur va dolzarb bo'lgan 1000 dan ortiq diniy-ilohiy, dunyoviy-ilmiy, ijtimoiy-iqtisodiy, axloqiy, aksiologik va ijtimoiy adolat va hamkorlik masalalar haqida muhim yo'nalishlar beradi. "Imom al-Buxoriy "Sahih hadislar to'plamiga faqat ishonchli hadislarini kiritgan. Hadislar xalqimizning turmush tarzi, xulq atvori, salohiyat va hayotga munosabatining tashkil topishi va ro'yobga chiqarishida katta imkoniyat yaratadi" [3,179].

Imom al-Buxoriy qarashlarining asosini ilmning qudratiga bo'lgan xayrixohligi yotadi. Uning uchun ilm hamma narsaning asosi, har qanday taraqqiyotning boshlanishidir. Ilm inson uchun nafaqat ma'naviy-ilohiy-ruhiy qudrat balki jismoniy-ruhiy barkamollik va haqiqatga erishishning yo'lidir. Shuning uchun ham u "Dunyoda ilmdan boshqa najot yo'q va bo'lmag'ay" degan qoidani ilgari suradi va unga o'zi ham amal qiladi.

Inson hayotidagi ishlarni haqiqiy to'g'ri yo'lga soladigan vosita bu ilm bo'lib, inson ilmni egallab haqiqiy sharafiga erishadi. Inson ilm orqali yaxshi-yomonni taniydi, halol va haromning farqiga boradi, do'stlik va qarindosh-urug'chilikning fazilatlarini anglaydi, qonun-qoidalarni tushunadi, haq-huquqlarini biladi. Bularning hammasi hadislarda har bir insonni tarbiyalashning muhim vositasi sifatida o'z ifodasini topgan. Hadislarda tahlil etilgan g'oyalarda inson hayoti bilan bog'liq bo'lgan barcha narsalar haqida ma'lumotlar berilgan. Masalan, hadislarining eng muhim jihatlaridan biri ilm fanga e'tiborning qaratilganligi bilan muhimdir.

Hadislarda inson ilmni faqat boshqalarga da'vat qilmasdan, o'zi ham ilmiga amal qilishga chaqiriladi. "Ilmga nisbatan go'yo cho'pon kabi posbon bo'linglar, lekin ilmni faqat rivoyat qiluvchi bo'lmanglar!", deyiladi [9,247]. Insonning ilmni o'rganib, uni boshqa odamlarga o'rgatishi qo'llab-quvvatlanadi. Ilmga ega bo'lib, uni boshqa odamlarga o'rgatmaslik esa qoralanadi. Ushbu masalaga tegishli hadisda quyidagi fikrlar bayon qilingan. "Ilmni o'rganib, so'ng uni boshqalarga o'rgatmaslik go'yoki molu dunyoni yig'ib, uni sarf qilmay, ko'mib qo'yish bilan barobardir" [9,247]. Ilm olishga rag'bat islom dunyosida juda keng targ'ib qilinadi. "Ilmda baxillik bo'lmaydi", degan hadisda inson o'z ilmini boshqalarga o'rgatishi zarurligi masalasiga e'tibor qaratiladi.

Hadislarda xalq o'rtasida ilmu-ma'rifatni targ'ib va tashviq qilishda olimlarning mas'uliyati masalasiga ham alohida e'tibor qaratilgan. "Olimlar xalq orasidagi Allohning omonatini xalqqa yetkazuvchi kishilardir", deyiladi [10,27]. Inson doimo ilmga intiladi, hayotning sir-asrorlarini faqat ilm orqali bilib oladi.

"Olimlar — payg'ambarlarning merosxo'rlari, ilmi payg'ambarlardan o'rganishadi. Kimki ilm olgan bo'lsa, payg'ambar alayhissalomdan to'liq ulush olibdi", — degan hadisda ham ilm olish kerakligi uqtirilgandir [1,40]. Shariatda farz amallar har bir musulmon uchun albatta bajarilishi zarur bo'lgan amallar bo'lib hisoblansa, islom dini har bir insonni ilm olishga da'vat etadi. Ilm olishning ibodatdan afzalligi to'g'risidagi fikr esa insonni doimo ilm olishga, dunyoqarashini kengaytirishga, adolatli, ma'rifatli jamiyat qurib farovon yashashga da'vat etadi. Umuman olganda Islom dini insonni doimo ilm olishga da'vat etuvchi diniy ta'limot bo'lib, "Qur'oni Karimda "ilm" so'zi — "alima" — bilmoq tarzida 750 marta uchrashi ilmiy tadqiqotlarda ta'kidlab o'tilgan" [6,158].

Dinning asosini iymon va e'tiqod tashkil etadi. Ilm oliyjanob va savobli ish bo'lib, islom dinida ilm olish ibodat va taqvodan afzal deb hisoblanadi. Chunki ilm dinning asosini, ustunini tashkil etib, ma'naviy merosimizda "ilmi kalom", "ilmi rivoyat", "ilmi tavhid", "aqida ilmi" kabi diniy ilmlar bilan birga, insonning dunyoni aql yordamida bilishiga asoslangan "ilmi hikmat" yo'nalishi paydo bo'lib, dunyoviy ilmlarning rivojlanishiga bevosita o'z ta'sirini ko'rsatdi. Umuman islomda ilm-fanni egallash, ma'rifatli bo'lish juda savobli ekanligi qayta-qayta ta'kidlanib, hadislarida "Beshikdan to qabrgacha ilm izlash lozimligi" qayd qilinishining o'zi juda katta tarbiyaviy ahamiyatga egadir. Hadislarida inson yoshlikdan ilm olishga da'vat etiladi. "Yoshlikda olingan bilim toshga o'yilgan naqsh kabidir" [2,108], hadisida ushbu masalaga asosiy e'tibor qaratilgan.

Ilm narsa va hodisalarning mohiyatini bilish asosida yuzaga keladi. Bilmoq insonga xos sifatdir. Ilm orqali inson yuksak madaniyat va taraqqiyotga erishib boriladi. Inson bilimsiz hech qanday taraqqiyotga erishib bo'lmaydi. Jaholat, bilimsizlik insonni saodatmand qilmaydi, balki hayvonsifat qiladi. Shubhasiz inson aqli tomonidan biror narsaning bor yoki yo'qligi dalil asosida isbotlansa, bilimga aylanadi. Bilimning ma'nosi inson tomonidan haqiqatni anglashdir. Inson kamolotida ilm egallash ulkan fazilatlardan biridir, chunki inson ilm bilan ulug'vorlikka erishadi. Qur'oni Karimda hech vaqt ilmlik bilan ilmsiz barobar emasligi e'tirof etilgan.

Imom al-Buxoriy hadislarida: "Ilmga faqat ta'lim olish bilan erishiladi" deyiladi [1.40]. Ilmli kishilar mamlakat taraqqiyotini yuksaltirishga xizmat qiladi, chunki mamlakat taqdiri, istiqboli bilimli kishilar faoliyatiga bog'liqdir. Jamiyatda qanchalik ilmli kishilar ko'payib borsa mamlakat shunchalik ravnaq topadi va mamlakatda barqarorlik yuzaga kelib, taraqqiyot oldinga qarab tez yuksaladi. Eng muhimi hadisi sharifda "Bir soatgina ilm o'rganish bir kechalik ibodatdan yaxshi, bir kunlik dars olish esa uch oy tutilgan nafl ro'zadan afzaldir" deyilgan [9,215]. Darhaqiqat, insonlar ongida ilmning rivojlanishi oz-oz ilm egallashdan ko'proq ilm egallashga qarab rivojlanishi, hamda narsa-hodisalarning mohiyatini anglashga qarab borishi izohlangan.

Darhaqiqat, hamma narsaning asosi ilmsizlikka, ma'rifatsizlikka va ma'naviy qashshoqlikka borib taqaladi. Taniqli olim Ubaydulla Uvatov "Hadis ilmining sultoni" asarida "Imom al-Buxoriy xorijiy ellardan qaytgach, o'z vatani Buxoroda ko'plab shogirdlar va ulamolarga hadis ilmidan saboq berish bilan mashg'ul bo'ladi. Ba'zi bir hasadgo'y, qora niyatli kishilar esa al-Buxoriyni ko'ra olmas edilar. Hasadgo'ylarning nayranglari tufayli al-Buxoriyning Buxoro amiri Xolid Ibn Ahmad az-Zuhliy bilan munosabati yomonlashadi. Bunga yana bir sabab Amir olimdan huzurimga kelib "Al Jome' as-Sahih", "at-Tarix" kitoblarini o'qib, saboq berishini talab qiladi. Lekin al-Buxoriy: "Men ilmni xor qilib, ularni hokimlar eshigiga olib bormayman, kimga ilm kerak bo'lsa, o'zi izlasin, lekin Olloh Taolo ilmni yashirmay, uni toliblarga sarf qilganim uchun oxirat kuni meni mag'firat qiladi" deb keltiradi [8,64].

Imom al-Buxoriy hadislarida, "Sen bilan men bilgan ilm chumchuq dengizdagi suvni cho'qilab ozaytirolmagani yanglig', Olloh ilmini hech kamaytirolmag'ay" [8,47] degan iborada chumchuq dengiz suvi qanchalik bepoyon bo'lganligi tufayli uning suvini kamaytira olmaydi, inson ham bu bepoyon dunyoning mohiyatini oxirigacha bilib ulgura olmasligini obrazli qilib ifodalagan.

Istiqlol sharofati bilan Buxoriyning o'lmas merosi el-yurt bag'riga qaytdi. O'zbekiston Respublikasi Vazirlar Mahkamasining "Imom al-Buxoriy tavalludining hijriy-qamariy taqvim bo'yicha 1225 yilligini nishonlash to'g'risida" gi qarori (1997 yil 29 aprel) asosida Buxoriyning ilmiy merosini o'rganish va targ'ib qilish, xotirasini abadiylashtirish borasida katta ishlar qilindi. 1998 yil 23 oktabrda Samarqandda yubiley to'y-tantanalari bo'lib o'tdi. Alloma abadiy qo'nim topgan Chelak tumanidagi Xartang qishlog'ida ulkan yodgorlik majmui ochildi. Bu haqda prezidentimiz Shavkat Mirziyoyev "Mana, biz Samarqandda Imom Buxoriy nomidagi xalqaro ilmiy-tadqiqot markazini, Toshkent shahrida esa Islom sivilizatsiyasi markazini barpo etmoqdamiz. Bu ishlarni kimgadir ko'z-ko'z qilish uchun amalga oshirayotganimiz yo'q. Maqsadimiz — islom dinining haqiqiy insonparvarlik mohiyatini, ma'rifiy islomni bolalarimiz ongiga singdirish. Shu yo'lda bizning buyuk ajdodlarimiz qanday ulug' ishlarni amalga oshirganlari haqida ular ana shunday maskanlarga kelib o'zlari uchun kerakli, eng muhim bo'lgan bilim va tasavvurlarga ega bo'ladi. Eng asosiysi, ularning qalbida boy tariximiz, madaniy merosimiz bilan faxrlanish tuyg'usi kamol topadi" [5,25] – deb ta'kidlaydi.

Xulosa o'rinda mustaqil O'zbekistonimizda muborak dinimizga bo'lgan munosabatning batamom o'zgarganligini alohida ta'kidlash lozim. Xususan, islom olamida "Hadis ilmining sultoni" nomi bilan e'zozlanadigan Imom Buxoriy, sunnat ilmi dengizi Imom Termiziy, aqida imomlarining buyugi Imom Moturidiy, tasavvuf olamining yorqin chiroqlari Abdulxoliq G'ijduvoni, islom huquqshunosligi zabardast ustunlaridan Burhoniddin Marg'inoniy kabi ajdodlarimizning xotirasini abadiylashtirish maqsadida ular qo'nim topgan maskanlar obodonlashtirilib, xalqimizning sevimli ziyoratgohlariga aylantirilmoqda. Bu xayrli va tarixiy ishlarning hammasi muhtaram Prezidentimiz Shavkat Mirziyoyev sobitqadamlik bilan olib borayotgan dono va xalqchil siyosatning samarasi bo'lib, o'z mazmun-mohiyati jihatidan olamshumul ahamiyatga egadir.

Qur'oni Karim, Hadis, ajdodlarimizning boy ilmiy merosi xalqimizni pokizalikka, iymonli, e'tiqodli, sof vijdonli va insofli bo'lishga da'vat etgan. Ularning axloq-odob va ta'lim-tarbiyaga oid pand-nasihatlar va o'gitlari xalqimizning ma'rifatli bo'lishida hamda yosh avlodni illatli va qabih yo'llardan qaytarishda, shubhasiz, o'z ijobiy ta'sirini ko'rsatadi, albatta.

Imom al-Buxoriyning dunyo madaniyati xazinasiga qo'shgan ulkan hissasini hisobga olib uning bashariyatga qoldirgan boy ma'naviy merosini chuqur o'rganish va keng targ'ib qilish hamda ezgulik va ma'naviy komillikka yetaklovchi g'oyalarini vatandoshlarimiz, ayniqsa yoshlarimizning ongu shuuriga teran singdirib borish maqsadga muvofiqdir.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR

1. Абу Абдуллоҳ Муҳаммад Ибн Исмоил Бухорий. Саҳиҳи Бухорий: диний-маърифий / Абу Абдуллоҳ Муҳаммад Ибн Исмоил Бухорий. –Тошкент: "Munir" нашриёти, 2021. Б. 40.

2. Ахлоқ-одобга оид ҳадис намуналари. –Тошкент: "Фан", 1990. – Б. 108.

3. Зокиров М. Маърифий сабоқлар. “Сангзор” нашриёти. – Жиззах, 2002. – Б. 179.
4. Мирзиёев Ш.М Таълим ва маърифат – тинчлик ва бунёдкорлик сари йўл // Миллий тараққиёт йўлимизни қатъият билан давом эттириб, янги босқичга кўтарамиз. Т. 1. Т.: „Ўзбекистон”, 2018. – Б. 28.
5. Мирзиёев Ш.М Конституция – эркин ва фаровон ҳаётимиз, мамлакатимизни янада тараққий эттиришнинг мустаҳкам пойдеворидир. // Халқимизнинг розилиги бизнинг фаолиятимизга берилган энг олий баҳодир. Т. 2. Т.: „Ўзбекистон”, 2018. – Б. 25.
6. Носирхўжаев С.Х., Лафасов М.Ф., Зарипов М.З. Маънавият асослари. – Тошкент: “Шарқ”, 2005. – Б. 158.
7. Уватов У. Ҳадис илмининг султони // Имом ал-Бухорий. Илмий-маърифий тўплам. “Имом ал-Бухорий халқаро хайрия жамғармаси” нашри. — Самарқанд: 1998. – Б. 17.
8. Уватов У. Ҳадис илмининг султони. –Самарқанд: Имом Бухорий Халқаро Маркази, 2009. – Б. 64.
9. Шайх Абдулазиз Мансур. Минг бир ҳадис. –Т.: Ғофур Ғулом нашриёти, 2017. – Б. 247.
10. Юз бир ҳадис ва унинг шарҳи. –Тошкент: “Меҳнат”, 1991. – Б. 27.

NASIRIDDIN TUSIYNING VAQT HAQIDAGI QARASHLARI

Abduvaxobova Gulsara Akromjon qizi

*ToshDShU, “Sharq falsafasi va germeneytika” kefedrasi o‘qituvchisi
abduvakhobovagulsara@gmail.com*

Annotatsiya: Mazkur maqola XIII asrda faoliyat olib borgan eronlik ensiklopedik olim Nasiriddin at-Tusiyning vaqt haqidagi qarashlarning shakllanishi bo‘lib, maqolada Islom olamida faylasuflarning vaqt haqida qisqacha ma‘lumot, uning afzalliklari, rasadxonada olib borilgan ilmiy faoliyat haqidagi qarashlari to‘g‘risida qisqacha ma‘lumotlar keltirilgan. Maqolada Tusiy va Aristotelning vaqt haqidagi qarashlari qiyosiy tahlil qilingan.

Kalit so‘zlar: Arab-musulmon falsafasi, Aristotel, Nasiriddin at-Tusiy, fazo va vaqt, “Hozir” tushunchasi, borliq tushunchasi, fizika, metafizika.

Islom olamiga falsafa kirib kelganidan boshlab, diniy qarashlarga tayangan holda Sharq va G‘arb an‘analariga asoslangan ko‘plab o‘ziga xos falsafiy g‘oyalar paydo bo‘la boshladi. Arab-musulmon olamida tarjimashunoslik faoliyati natijasida turli falsafiy oqimlar paydo bo‘lib, faylasuflarning qarashlarida nafaqat Islom dini ta‘siri, balki yunon klassik falsafasining ta‘siri sezilarli darajada namoyon bo‘la boshladi. Ba‘zi faylasuflar qarashlarida Islom aqidasi bilan ko‘ra, ratsional shaklda borliqqa nazar ko‘proq kuzatilar va ularning qarashlari an‘anaviy Islom qadriyatlaridan farq qilar edi. Shu kabi faylasuflar orasida Xo‘ja Nasiriddin Tusiy ham bo‘lib, Nasiriddin Tusiy (1201–1274)

– oʻrta asrlar Islom olamining mashhur olimlaridan biri boʻlib, u astronomiya, matematika, falsafa va tasavvuf sohalariga katta hissa qoʻshgan olim.

Nasiriddin Tusiyning falsafiy qarashlari Abu Rayhon Beruniy, Abu Nasr Forobiy, Ibn Sino falsafasi asosida shakllandi. Tusiy ham obyektiv borliqning mavjudligiga shubha qilmas edi, ammo uning kelib chiqishini aqliy yoʻsinda talqin qilib, emanatsiya nazariyasi nuqtayi nazarida turar edi. Shu oʻrinda falsafiy atama hisoblanuvchi emanatsiya (lotincha yetapagyu – ajralib chiqish, tarqalish) tushunchasiga toʻxtaladigan boʻlsak, bu atama diniy-falsafiy termin hisoblanadi. Bunga koʻra, moddiy olam ilohiy ibtido (Xudo)dan asta-sekin, bosqichma-bosqich ajralib chiqadi. Emanatsiya haqida ham materialistik (Empedokl, Levkipp, Demokrit), ham idealistik (Platon, Aristotel, Plotin) taʼlimotlar ilgari surilgan [1,126]. Emanatsiya haqidagi materialistik taʼlimot maʼlum darajada deyarli barcha qadimiy naturfalsafa uchun xos boʻlgan. Masalan, Empedokl koʻrishni bizning hissiy organlarimizning qoʻzgʻalishiga mos tushuvchi elementlarning ajralib chiqishi, tarqalishi deb tushuntirgan. Idealistlar fikricha, gʻoyalar olami tufayli moddiy olam vujudga kelgan.

Abu Nasr Forobiy va Ibn Sino kabi Nasiriddin Tusiy ham materiya, yaʼni moddani har doim boʻlgan, hozir ham mavjud va keyin ham boʻladi (“daxr” – mangu, abadiy) deb hisoblagan. Islom falsafasida abadiylik sifati faqatgina Yaratganga xos sifat, deb hisoblanadi. Jism, modda esa oʻtkinchidir. Bir vaqtda paydo boʻlib, boshqa bir vaqtda zavol topadi. Ruh esa yaratilgan, ammo u abadiy yashaydi, deb talqin etiladi. Shuning uchun musulmon falsafasida moddiyatni abadiy deb biluvchi faylasuflarni daxriylar (“daxr” arabcha – “mangulik”, “abadiylik”) deb atashgan. Shu oʻrinda daxriy deganda, koʻz oldimizga ateist tushunchasi kelishi notoʻgʻri ekanligini taʼkidlash zarur. Daxriy soʻzining tarjimasidan kelib chiqadigan boʻlsak, bu yerda yer yuzida hayotning mangu ekanligini taʼkidlovchi shaxsga nisbatan daxriy iborasi qoʻllanilganiga guvohi boʻlamiz. Daxriylarning olamni abadiy deb bilishiga sabab yer yuzida yoʻqlik va borlik hodisasi ketma-ket va uzluksiz davom etishidir. Agarda bu bir-biriga zid boʻlgan ikki hodisa ketma-ket va uzluksiz, biri ikkinchisini talab qilgan jolda sodir boʻlsa, demak, yer yuzida hayotning tugashi mumkin emas, degan xulosaga kelishadi.

Nasiriddin Tusiy Arastu, Avgustin, al-Kindiy, Ibn Sino, Nosiri Xisrov, Faxriddin Roziy, Dekart, Leybnits, Toland, Boshkovich, Yum, Fixte, Kant, Gegellar singari relyatsion konsepsiya vakili hisoblanib, ularning fikricha, fazo – moddiy dunyoning tarkibiy tuzilishi tartibining namoyon boʻlishi, jismlarning oʻzaro joylashish oʻrinlari va moddiy narsalarning mavjudligi tartibini ifodalaydi. Fazo – juzʼiy holda ham, umumiy holda ham moddiy dunyoning holatiga boʻgʻliqdir; materiya fazoning mavjudligi uchun asosiy vositadir; fazo — nisbiydir [5,20-29]. Vaqt esa materiyaning ajralmas xususiyati, yaʼni uning atributidir. Vaqt materiyadan tashqarida mavjud boʻla olmaydi, vaqt munosabatlari nisbiydir, vaqtning davomiyligi moddiy obyektlarning oʻzaro aloqadorligiga, hisob sistemasiga bogʻliqdir.

Tusiyning vaqt haqidagi qarashlari ham ilmiy va falsafiy asosda shakllangan. Tusiy oʻzining asarlarida, ayniqsa “Zij-i Elxoniy” va “Tafsir al-kitab al-Majistiy” kabi ilmiy asarlarida vaqt haqidagi qarashlarini ifodalagan. Tusiy oʻzining astronomik ishlanmalarida vaqtning doimiy va oʻzgarmas bir jarayon ekanligini taʼkidlagan. U koinotdagi harakatlarni kuzatar ekan, vaqtning yulduzlarning harakati bilan bogʻlagan va

ulardan ma'lum qonuniyatlarni ajratib ko'rsatgan. Vaqtni matematik va fizika nuqtai nazaridan o'rganishga harakat qilgan.

Tusiy tasavvuf falsafasiga oid asarlarida vaqtni faqat fizik o'lchov sifatida emas, balki insonning ruhiy holatlari va ichki dunyosi bilan bog'liq o'rganishga ham urg'u bergan. Unga ko'ra, vaqt insonning ruhiy hollariga, ma'naviy rivojlanishiga ham bog'liqdir. Tusiy astronomiyaning zamonaviy asoslarini yaratgan olimlardan biri bo'lib, vaqtni yulduzlarning harakati va osmon jismlarining tasniflanishiga asoslanib o'rgangan. U vaqtni nafaqat odatdagi kundalik hayotda, balki koinotning har bir jarayonida bir qator tabiiy qonuniyatlarni orqali o'rganishning zarurligini ta'kidlagan.

Tusiyning fikricha, vaqtning boshlang'ich nuqtasi Yaratgan tomonidan belgilangan va shundan boshlangan. Xuddi shunday uning oxiri ham Yaratganga bog'liq. Ularning fikricha, vaqt bu – alohida bo'linmas lahzalarning o'z vaqtida sodir bo'lish birligidir. Vaqtning bu bo'linmas daqiqalari – ikki bir-biriga zid bo'lgan hodisalarni: yo'qlik va paydo bo'lish hodisalarini vujudga keltiradi. Va bu hodisalar uzluksiz, davomiy va birin-ketin yuzaga keladi. Har bir narsa o'z vaqtida, ya'ni ma'lum zamon ichida sodir bo'ladi, shu sababli ham hech bir voqea-hodisani o'z vaqtida sodir bo'lmagan, deb xulosa qilib bo'lmaydi. Bundan tashqari bir vaqtning o'zida ham harakat, ham harakatsizlik sodir bo'lishi mumkin emas. Xuddi shu singari paydo bo'lish hamda zavol topish ham bir vaqtning o'zida emas, balki birin-ketin sodir bo'ladi. Bu qoidaga asoslanib, Tusiy ketma-ket sodir bo'luvchi voqea-hodisalar vaqtni tashkil qiladi, degan g'oyani ilgari surgan. Va albatta, bu ikki bir-biriga qarama-qarshi jarayonlar bir-biriga zid bo'lishiga qaramay biri ikkinchisini talab qiladi. Bularning hech biri yolg'iz holda vaqtning harakatlanish jarayonini yuzaga keltira olmaydi. Ular bir-biriga zid bo'lishiga qaramay, bir-biriga bog'liq va o'zaro aloqador hisoblanadi. Ya'ni ular o'rtasida dialektik jarayon sodir bo'ladi. Tusiy vaqtni davrlashtirishda xuddi Arastu singari o'tmish, hozir va kelajak tushunchalarini kiritadi. Hozir sodir bo'layotgan hodisalar vaqt o'tishi bilan o'tmishga yoki kelajakka aylanishi mumkin.

Antik davrning buyuk mutafakkiri, "birinchi muallim" nomiga sazovor bo'lgan yunon faylasufi Arastuning vaqt va uning harakatlanish jarayonlariga to'xtalgan fikrlaridan misol keltirsak, Arastuning vaqt borasidagi fikrlari orasida "hozir" tushunchasi alohida o'rin tutadi. Mashhur faylasuf Arastu esa o'tmish, hozir va kelajak tushunchalarini kiritgan. Hozir sodir bo'layotgan hodisalar vaqt o'tishi bilan o'tmishga yoki kelajakka aylanishi mumkin.

Arastuning fikricha, "hozir" o'tgan zamonni kelgusi zamon bilan bog'laydi. Ammo ular o'rtasida mavjud bo'lgan "hozir" uzoq vaqtga cho'ziladigan muddatga ega emas va "hozir" tushunchasi biz u to'g'risida o'ylaganimizcha o'tib ketadi. Demak, biz "hozir"ni zamonlar o'rtasidagi alohida bir zamon sifatida tasavvur qilishimiz mumkin. Bu esa, shundan dalolat beradiki, zamonning ma'nosi "avval" va "keyin"dan boshqa narsada ifodalanmaydi va u muddatdan boshqa narsa emas. Demak, zamon harakatni hisoblaydigan muddatdir [6].

Aristotel ta'limotiga ko'ra, "Vaqt bo'lmasa, hozir ham bo'lmaydi, agar hozir bo'lmasa vaqt ham bo'lmaydi ... "Biroq, "hozir" vaqtning bir qismi emas, "...chunki bu qism butunni o'lchaydi va vaqt faqatgina "hozir"dan iborat emas, balki ana shu "hozir"ning turli ko'rinishlaridan iborat [6]. Bu fikri orqali Arastu "hozir" vaqti kelib

o‘tmishga va kelajakka aylanishi va aynan mana shu tushunchalar vaqtni ifodalashini ta’kidlaydi. Aristotel shunday deydi: “Nihoyat, har bir kishi “hozir”ni kuzatib borish imkonsizligini e’tirof etishi kerak”. Bu bilan Aristotel inson vaqt o‘tib borishini faqatgina nazariy jihatdan anglay olish mumkinligini, hissiyotlarimiz esa buni anglash uchun yetarli emasligini ta’kidlamoqchi. Chunki inson bir vaqtning o‘zida hamma makon va zamonlarda birdek mavjud bo‘la olmaydi. Inson vaqti kelsa, hattoki, o‘z tanasida va ongida soniyalarda cheksiz o‘zgarishlar sodir bo‘layotganidan ham bexabar qoladi. Aristotelning o‘zi, vaqt toifasiga tegishli asosiy savollarga va “hozir” tushunchasiga to‘liq javob bera olishiga ishonmagan. Buning qiyinligi haqida gapirayotgani ajablanarli emas, albatta. “Hozir” xususiyatlariga ko‘ra hal qilinishi noaniq bo‘lgan tushunchadir: “...chunki vaqt qachon va qanday tabiat bor, bular qanday qilib sodir bo‘ladi kabi savollarga aniq javob bera olmaydi. Vaqt oqimi bizni boshqalardan va biz ilgari bilgan narsadan boshqasiga o‘tkazib yuboradi” [3,175], degan izohlar bilan vaqtning noaniq tushuncha ekanligini tushuntiradi. Yuqordagi fikrlar asosida ko‘rishimiz mumkinki, Nasiriddin Tusiyning fazo va vaqt haqidagi qarashlarining shakllanishida ham Aristotel g‘oyalarining o‘rni sezilarli darajaga ega.

At-Tusiyning ontologiyasida birinchilardan evolyutsiyaviy g‘oyalar keltirilgan. Uning ta’limotiga ko‘ra, olamda avvaliga, asos elementlar bo‘lgan. So‘ngra, ulardan minerallar, o‘simliklar, hayvonlar va odamlar paydo bo‘la boshlagan [7]. Boshida xudoyi taolodan birinchi aql paydo bo‘lgan. So‘ngra birinchi aqldan to‘rt unsur paydo bo‘lib, ulardan minerallar va o‘simliklar, hayvonlardan esa inson paydo bo‘lgan. Inson o‘zini bir-necha bosqichlar orqali molik darajasiga yetqazadi va o‘z zotida haq subhonani mujassam etadi. Ana shuni hukamolar farz doirasi deyishadi: Min al-mabdo va ila-l-ma’od (avvaldan oxirga qaytish) [2,101].

Shu tarzda, Tusiy vaqtni faqat nazariy ilmiy asosda o‘rganib qolmay, balki uning falsafiy va ruhiy jihatlarini ham ko‘rgan, koinotning va insonning o‘zaro bog‘liqligini tushunishga intilgan. Uning vaqt haqidagi bunday xulosalariga yaxshilab nazar soladigan bo‘lsak, vaqtning inson uchun nafaqat fizik jarayon, balki ruhiy jarayon ekanligini inobatga olganligini guvohi bo‘lamiz. Bunday qarashlar Nasiriddin Tusiydan anchayin keyingi davrda yashab faoliyat oli borgan nemis olimi Albert Eynshteyn qarashlari va u yaratgan nisbiylik nazariyasiga juda yaqin ekanligini ko‘ramiz.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR:

1. Falsafa. Ensiklopedik lug‘at. –T.: O‘zbekiston milliy ensiklopediyasi Davlat ilmiy nashriyoti, 2010. – 344 b.
2. Қодиров М. Насриддин Тусийнинг «Ахлоқи Носирий» асари ва унинг таҳлили. – Т., 2014. – 210 б.
3. Аристотель. Физика. На основе перевода В.П. Карпов. – М.: «Азбука-Аттикус», 1936. 322 с.
4. Кенжаева Л. Логическое учение Насриддина Туси (на основе его трактата “Асас ул-иктибас”). – Душанбе, 2019. – 169 с.
5. Тураев Б.О. Пространство. Время. Развитие. Т.: Фан. 1992.
6. <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=24059633>
7. <https://arboblar.uz/uz/people/nosiruddin-at-tusij>

MUHAMMAD RIZO OGAHINYNING "QASIDAI NASIHAT" ASARIDA IJTIMOIY-FALSAFIY G'UYALAR VA ULARNING GERMENEVTIK TAHLILI

Sherali Shavkatovich Shavkatov

Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti tayanch doktoranti

<https://orcid.org/0009-0001-1130-4419>

Annotatsiya: Ushbu maqolada XIX asr Xiva xonligi davrining yirik adibi va ijtimoiy-falsafiy tafakkur egasi Muhammad Rizo Ogahiyning "Qasidai Nasihat" asari tahlil qilinadi. Asar orqali shoir hukmdorlarni adolatga, xalqni sabrga, jamiyatni esa taraqqiyotga chorlaydi. Maqolada Ogahiy qarashlari Al-Farobiy, Navoiy, Yassaviy, Platon va Rousseau falsafasi bilan qiyosiy tahlil qilinadi, hamda asarning zamonaviy jamiyatdagi ahamiyati yoritiladi.

Kalit soʻzlar: Ogahiy, Qasidai Nasihat, ijtimoiy-falsafa, adolat, hokimiyat, sabr, Al-Farobiy, Platon, Rousseau, Navoiy, Yassaviy.

Muhammad Rizo Erniyozbek oʻgʻli Ogahiy (1809–1874) XIX asr Xiva xonligi davrining yirik adiblaridan, tarixnavis, davlat arbobi va oʻz zamonasining teran ijtimoiy-falsafiy fikrlovchisidir. U oʻzining nasriy va nazmiy asarlari orqali xalq, adolat, davlat boshqaruvi va inson axloqi masalalarini chuqur tahlil etgan. Ayniqsa, uning "Qasidai Nasihat" nomli asari ijtimoiy-falsafiy qarashlarining betakror namunasi boʻlib, bu qasida orqali u hukmdorlarni adolatga, xalqni sabr va toqatga, jamiyatni esa taraqqiyotga chorlaydi.

Ogahiyning adabiy merosi oʻz zamonasi bilan cheklanib qolmay, bugungi kun jamiyatida ham oʻz ahamiyatini yoʻqotmagan. U oʻz sheʼrlarida faqat estetik didni emas, balki axloqiy va siyosiy tafakkurni ham targʻib qilgan. "Qasidai Nasihat" bu borada sermazmun bir manba boʻlib, shoirning siyosiy-falsafiy nigohini ochib beruvchi muhim dalildir. Germenevtik yondashuv orqali ushbu asar bugungi ijtimoiy-siyosiy muhitda ham oʻrganilishi lozim boʻlgan muhim ilmiy manbaga aylanadi.

Ogahiyning "Qasidai Nasihat" asarida jamiyat, davlat boshqaruvi va axloqiy-ruhiy qadriyatlar masalalari chuqur poetik shaklda yoritiladi. Quyida uning asosiy ijtimoiy-falsafiy gʻoyalari tahlil qilinadi:

Ogahiyning nazarida haqiqiy hukmdor xalqini adolat bilan boshqarmogʻi, rahm-shafqatli boʻlmogʻi lozim. U "podshoh"ga murojaat qilib, salohiyatini xalq manfaati uchun ishlatishni uqtiradi:

"Bugun, podshoho, sanga saltanat,

Beribdur Xudo koʻrguzub marhamat" [5, 376]

Bu baytda shoir davlat boshqaruvi ilohiy omonat ekanini taʼkidlaydi. Bu fikrni Al-Farobiy ham "Fozil shahar ahli" asarida ilgari surgan boʻlib, unda hukmdor adolat va aql bilan boshqarmogʻi lozimligini taʼkidlaydi [1, 69]. Bugungi demokratik davlatlar konsepsiyasida ham rahbarning javobgarligi, shaffofligi va xalq manfaatlariga xizmat qilish vazifasi eng muhim tamoyildir. Transparency International, Freedom House kabi tashkilotlar davlat rahbarlarining hisobdorligini demokratiyaning negizlaridan biri deb biladi.

Ogahiyning she'rida zulm, zo'ravonlik va nohaqlik qattiq tanqid ostiga olinadi:

“Falak zoli usru jaf o'kor erur,

Fusunosu, makkoru, gaddor erur.” [5, 375]

Bu baytda falak (taqdir yoki hokimiyat) zolim, makkor va xiyonatkor deb tavsiflanadi. Bu orqali Ogahiy jamiyatdagi adolatsizlikni tanqid qilib, uni bartaraf etishga chaqiradi. Bu jihat G'arb falsafasida J.J. Rousseau'ning “ijtimoiy shartnoma” nazariyasiga yaqin bo'lib, u hukmdor xalq manfaati uchun xizmat qilmasa, xalqning qarshiligi halol bo'lishini uqtiradi.

Ogahiyning axloqiy nasihatlarida ichida sabr va toqat markaziy o'rinda turadi. U shunday deydi:

“Zamiringni sabr aylabon shod tut,

Bori kulfat-u g'amdin ozod tut.” [5, 373]

Bu fikr tasavvufiy axloqiyati bilan hamohang bo'lib, Yassaviylikda ham sabr va qanoat asosiy axloqiy prinsip sifatida ilgari suriladi.

Ahmad Yassaviy “Hikmatlar”ida sabr, toqat, dunyo ne'matlaridan voz kechish orqali Allohga yaqinlashishni ta'kidlaydi. Ogahiy ham qasidasida Yassaviy qarashlariga yaqin holatda yuqoridagi baytni bayon etadi. Garchi, Yassaviy qarashlari natijasida shakllangan holda Ogahiy qarshilarida ham sabr, qanoat, fano falsafasi markaziy o'rinda tursada, Ogahiyda bu yo'l Allohga yetishish vositasidan ko'ra ko'proq ijtimoiy barqarorlikka erishish vositasi sifatida tasvirlanadi.

Ogahiyning fikricha, saltanat va mol-mulk o'tkinchidir. U deydi:

“Bularsiz ul ish hech topmas tamom.” [5, 376]

Bu jihat Navoiy ijodida ham qayta-qayta ta'kidlangan: dunyoviy ne'matga ishonmaslik, doimiylik faqat ilm va fazilatda ekanini uqtiradi. Navoiy ijodida dunyoning o'tkinchiligi, adolatli boshqaruv va ruhiy komillikka erishish g'oyalari asosiy o'rinda turadi. Navoiy:

“Podshohlik xalq ichindur, adl ila ish ko'rur.” [4, 40]

Ogahiyning qarashlari ham shu yo'nalishda: u jamiyatdagi axloqiy inqirozni tanqid qiladi va rahbarlarni fazilatga chaqiradi:

“Qilib sabr birla sukun oshkor,

Bori holda shukr qil ixtiyor.” [5, 373]

Har ikkisi ham sabr, qanoat, axloqiy tozalikka chaqiradi. Biroq, Navoiy ko'proq tasavvufiy yo'nalishda ruhiy komillikni markazga oladi, Ogahiyning uslubi esa ko'proq ijtimoiy tanqidiydir. Bu satrda esa Ogahiyning tasavvufiy tafakkuri o'z aksini topgan. U xalqni ijtimoiy beqarorlikka qarshi sabr, sukunat va shukr bilan javob qaytarishga chaqiradi. Bu yerda sabr — faollik emas, balki ichki kuch manbai sifatida talqin qilinadi. Ogahiyning ijtimoiy tinchlikni sabr orqali targ'ib qilishi, zamonaviy "ijtimoiy barqarorlik" tushunchasiga hamohangdir. Bugungi psixologiyada bu “resilience” (qarshilik ko'rsatish qobiliyati) deb ataladi. Bu insonni ruhiy sinovlar orqali kuchliroq qilishni ta'minlovchi ijtimoiy-psixologik mexanizmdir. Ogahiy sabrni befarqlik emas, ongli ruhiy irodaviy holat deb ko'rsatadi.

Hokimiyatning ilohiyligi haqida gapirar ekan qasidaning dastlabki baytlarida Ogahiy shunday deydi:

“Ayo, Xisravi ma'dallat dasto'x,

Najobat sipahrida rahshanda moh.” [5, 376]

Bu yerda “Xisravi ma’dallat” (adolatli shoh), “rahshanda moh” (nur sochuvchi oy) sifatida shohga murojaat qilinmoqda. Shoir hokimiyatni Xudoning yoritqich nuri, adolat timsoli sifatida ko’rsatadi. Bu — qo’li kuchli bo’lgan hukmdor adolatli bo’lsa, jamiyat yoritiladi degan tushuncha. Germenevtik jihatdan ushbu baytda metafora vositasi orqali hokimiyatga ilohiylik yuklanadi. “Rahshanda moh” obrazi faqat go’zallik emas, balki xalqni yo’lga soluvchi nurni ham anglatadi. Keyingi baytlarda shoir saltanatning og’ir yuk ekanini eslatadi.

Ogahiy baytlarida saltanat Xudoning inoyati sifatida berilgani bilan birga, bu marhamat mas’uliyatni ham yuklaydi. Shoir bu mas’uliyatni to’g’ri tushunmaydigan hukmdorlarni ogohlantiradi. Ya’ni, bu satrlarda Ogahiyning hokimiyatga nisbatan diniy-falsafiy yondashuvi ko’zga tashlanadi. Uningcha, hokimiyat — in’om emas, omonatdir.

“Falak zoli usru jafo’kor erur,

Fusunosu, makkoru, gaddor erur.” [5, 375]

Bu baytda “falak” — taqdir yoki hayot timsoli sifatida zolim, makkor va xiyonatkor deb ta’riflanadi. Ogahiyning bu fikri Yaqin Sharq she’riyatida keng tarqalgan “falak” simvolining salbiy talqinidir. Germenevtik jihatdan tahlil qilinganda “falak” ramzi aslida beqarorlik, o’tkinchilik, shaxsiy mehnatni qadrlamaydigan kuch sifatida tasvirlanadi. Bu satrlarda shoir o’z zamonasidagi siyosiy beqarorlikka ishora qiladi.

Ogahiyning tanqidlari faqat abstrakt emas, balki aniq hokimlar obraziga yo’naltiriladi:

“Qani shohi olam Muhammad Raxim –

Ki, aflokg’a qahridin erdi bim.” [5, 374]

Shoir bu yerda Muhammad Rahimxonni adolatli hukmdor sifatida eslaydi va zamonasi hukmdorlarini u bilan qiyoslab tanqid qiladi. Bu baytda axloqiy uzilish mavjud: adolatli o’tgan hukmdorlar bilan zamonaviy zolimlar o’rtasidagi tafovut bo’rttirib ko’rsatilgan. Bu, Ogahiyning o’z zamonasi siyosiy axloqiy qadriyatlariga qarshi chiqayotganining dalilidir. Shoir hukmdorlarni abadiy bo’lmagan bu dunyo uchun xalqni ezmaslikka chaqiradi. Bu jihatdan Ogahiyning qarashlari Navoiy va Sa’diy kabi mutafakkirlar bilan uyg’un bo’lib, hayotning foniylilik mohiyatini ifodalaydi. Bu, bugungi global siyosiy etika uchun ham muhim eslatmadir. Al-Farobiy o’zining “Fozil shahar ahli” asarida mukammal jamiyat faqat adolatli va bilimdon rahbar boshqaruvi ostida mavjud bo’lishi mumkinligini ta’kidlaydi. Uningcha, hukmdor “fazilatli shaxs” bo’lishi, u ilm, adolat va axloqiy poklikni o’zida jamlagan bo’lishi kerak. Ogahiyning qasidasi ham hukmdorning fazilati, adolati va xalq uchun xizmat qilishi haqidagi fikrlar aniq ifodalangan:

“Ki, himmat biridur, shijoat biri,

Adolat biridur, siyosat biri.” [5, 376]

Ushbu o’rinda shuni ta’kidlash joizki, har ikkala mutafakkirda ham jamiyat barqarorligi hukmdorning axloqiy va intellektual yuksakligiga bog’liq hisoblansada,

Al-Farobiy hukmdorni ideal, deyarli ilohiy shaxs sifatida tasvirlaydi, Ogahiy esa real siyosiy hayotdagi mavjud nosozliklarni ham ko’rsatadi.

Platon “Davlat” asarida adolatli jamiyatni ideal hukmdor boshqarishini istaydi. U “filosof-podshoh” tushunchasini ilgari suradi — hukmdor mutafakkir, dono va axloqiy mukammal bo‘lishi kerak deb uqtiradi, ya’ni hukmdor aql, adolat va axloq timsoli bo‘lishi kerakligini ta’kidlaydi. Ogahiyning fikricha:

“O‘zingni buyuk chekkali chog‘lag‘il,

Kamar belg‘a himmat bilan bog‘lag‘il.” [5, 376]

Bu jihatdan Ogahiy Platonning nazariy-falsafiy idealidan ko‘ra, real ijtimoiy muammolarni ham ochiq bayon qilishni afzal ko‘radi.

Muhammad Rizo Ogahiy o‘zining “Qasidai Nasihat” asarida XIX asr Xorazm jamiyatining ijtimoiy-siyosiy va axloqiy muhitini nozik poetik vositalar orqali yoritib bergan. Shoir bu asar orqali nafaqat bir shohga nasihat aytgan, balki butun jamiyatga, ayniqsa, zamonasining siyosiy elitasiga ijtimoiy-axloqiy mas’uliyat eslatmasini bergan. Bu jihatdan Ogahiy klassik gumanist va ijtimoiy tanqidiy tafakkur egasi sifatida baholash mumkin. Yuqoridagi tahlillar natijasida quyidagicha xulosalarga kelish mumkin:

Birinchidan, Hokimiyat Xudoning omonati sifatida talqin qilinadi. Ogahiyning fikricha, hukmdor faqat kuch emas, balki axloq va rahm-shafqat asosida boshqaruv olib borishi lozim. Bu fikr Al-Farobiy va Platon kabi mutafakkirlarning “fazilatli rahbar” haqidagi nazariyalariga yaqin.

Ikkinchidan, zulm va adolatsizlik qattiq tanqid ostiga olinadi. Shoir “falak” va “zolim shoh” obrazlari orqali jamiyatdagi axloqiy va siyosiy inqirozni fosh qiladi. Bu jihatdan Ogahiyning tafakkuri Jean-Jacques Rousseau’ning xalq hukmronligi haqidagi g‘oyalari bilan hamohang.

Uchinchidan, sabr va qanoat – xalqning ichki kuch manbai sifatida talqin qilinadi. Bu jihat Yassaviy tasavvufida mavjud bo‘lgan sabr va fano falsafasining ijtimoiy mazmunda talqin qilingan shaklidir. Zamonaviy psixologiyada bu “resilience” deb nomlanadi.

To‘rtinchidan, dunyoviy saltanatning faniligi, ma’naviyat ustuvorligi haqida qat’iy pozitsiya mavjud. Shoirning fikricha, haqiqiy qadriyat – bu ilm, adolat va xalq uchun xizmat qilishdir. Bu – bugungi ma’naviy qadriyatlar va etika masalalarining dolzarbligi bilan uyg‘un.

Beshinchidan, Ogahiy tafakkuri – madaniy ko‘prik vazifasini o‘taydi. U Sharq (Navoiy, Yassaviy, Farobiy) va G‘arb (Platon, Rousseau) tafakkuri o‘rtasida g‘oyaviy dialog yarata olgan. Uning asari xalqni tinchlik, barqarorlik, axloqiy tozalik sari yetaklaydigan ijtimoiy-siyosiy manifestga aylangan. Umuman olganda Ogahiy “Qasidai Nasihat” orqali taklif qilgan ijtimoiy-falsafiy qadriyatlari bugungi ijtimoiy-siyosiy muhitda ham o‘z ahamiyatini yo‘qotmagan. Xususan, Ogahiyning “Qasidai Nasihat” asarida dolzarb bo‘lgan adolatli boshqaruv, axloqiy mas’uliyat, rahbar va xalq o‘rtasidagi ishonch, ruhiy chidamlilik, ma’naviyatga tayangan ijtimoiy barqarorlik kabi go‘yalar orqali: Avtoritar tizimlar ostidagi xalqning ahvoli, davlatning xalq oldidagi javobgarligi, ruhiy bardoshlilik va axloqiy liderlik zarurati tahlil qilinsa, zamonaviy jamiyat uchun muhim saboqlar olinadi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO'YXATI

1. Abu Nasr Farobiy. Fozil odamlar shahri. – T.: O'zbekiston milliy ensiklopediyasi davlat ilmiy nashriyoti, 2004.
2. Alimova Z. Ijtimoiy adolat tamoyillari va uning islom dinida namoyon bo'lish xususiyatlari (falsafiy tahlil): diss... fal. fan. nomz. – Toshkent, 2006. – B. 26.
3. Aliqulov H. Adolat buyuk donishmandlar talqinida. – T.: Falsafa va huquq
4. Alisher Navoiy. Hayrat ul-abror. – T.: G'afur G'ulom nomidagi Adabiyot va san'at nashriyoti, 1989.
5. Muhammad Rizo Mirob Erniyozbek o'g'li Ogahiy Asarlar. II jild. // Nashrga tayyorlovchi: G'ulom Karim, Mas'ul muharrir: Subutoy Dolimov. – T.: G'afur G'ulom nomidagi adabiyot va san'at nashriyoti, 1972.
6. Shavkatov Sh. Sh. Komil insonni shakllantirishda Ogahiy ijodining ta'siri Oriental renaissance: Innovative, educational, natural and social sciences, 2022. – № 9.
7. Shavkatov Sh. Sh. Muhammad Rizo Ogahiy ijodidagi antropologik qarashlar. – Falsafa va huquq, 2023. – № 2.
8. Shavkatov Sh. Sh. Muhammad Rizo Ogahiyning "Ta'viz ul-oshiqin" asarida falsafiy g'oyalar: insonning tabiati, axloqi va jamiyatdagi o'rni. – International scientific journal of Biruni, 2023. – № 1/2.
9. Жанн Жак Руссо Трактаты – М.: НАУКА, 1969. – 710 с.

УМАР АЛ-ЧАҒМИНИЙ ВА АХМАД АЛ-ФАРҒОНИЙ ФАЛСАФИЙ-КОСМОЛОГИК ҚАРАШЛАРИДАГИ БОҒЛИҚЛИК

Холбоева Райхона Абдулазисовна

Тошкент давлат шарқишунослик университети

Таянч докторанти

Аннотация: Мазкур мақолада Яқин ва Ўрта Шарқ худудида ўрта асрлар араб мусулмон табиий-фалсафий билимлари ривожига ўзининг юксак ҳиссасини қўшган Мовароуннахрлик олимлар Аҳмад Фарғоний ва Умар ал-Чағминийларнинг илмий меросидаги фалсафий-космологик боғлиқлик ёритилган.

Калит сўзлар: Алфраганус, табиат фалсафаси, астрономия, космология, апогея, фазовий кенглик, илми хайъа, рационализм

Ўрта асрларда араб-мусулмон илм фани ва маданияти ўз ривожининг юқори чўққисига кўтарилди. Буни IX асрда Бағдод Аббосийлар даврида фаолият юритган "Донишмандлар уйи"нинг илмий фаолияти мисолида кўришимиз мумкин. Марказда қадимги юнон, рим, сурёний, ҳинд тилларида ёзилган кўплаб қадимий манбалар араб ва форс тилларига таржима қилиниб, уларга шарҳлар ёзилди. Ушбу илмий академияда Яқин ва Ўрта Шарқнинг кўплаб алломалари қатори Мовароуннахрлик алломалар ҳам фаолият юритганлар. Улардан бири Муҳаммад Касир Аҳмад ал-Фарғоний (798-865) бўлиб, аллома фалакиёт, риёзиёт ва жуғрофия фанлари ривожига улкан ҳисса қўшиб, Европада Альфраганус номи

билан машхур бўлган [1,48]. Унинг илмий мероси нафақат Яқин ва Ўрта Шарқ, балки Европа мамлакатлари илм фани ривожига улкан таъсир кўрсатган. Фарғоний маънавий мероси кейинчалик кўплаб алломалар етишиб чиқишига сабаб бўлди. Аллома илми нужум, риёзиёт, ҳандаса илмлари билан шуғулланиб, ўзидан бу илмларга оид қатор рисоалар ёзиб қолдирган. Фарғоний фан тарихида кўплаб соҳаларда, хусусан муҳандис сифатида ҳам машхур. Бу ҳақида Ибн Абу Усайбиъа Фарғонийнинг Равда оролига (Миср) ўрнатилган нилометрни ислоҳ қилишдаги хизматлари ҳақида маълумотлар берган. [2:203, 204]

Аҳмад ал-Фарғоний илмий меросини шартли равишда икки турга бўлсак бўлади. Улардан биринчиси фалакиёт илмига оид ўз рисоалари ва қадимги юнон олимларидан Птоломей (Баталамус) ва Евклид (Уклидис)нинг асарларини таҳлил этиб, уларга ёзган шарҳ рисоалари ҳисобланади. Астрономия соҳасида Птоломей асарлари мусулмон дунёсида маълум ва машхур бўлиб, у ва бошқа кўплаб қадимги юнон олимлари асарларини тушунарли тилда баён этиш ўша даврдаёқ ўрта аср ислом астрономлари учун устувор вазифага айланган эди.

Птоломейнинг сферик астрономия ва сайёралар назарияси ҳақидаги қарашлари ал-Фарғоний томонидан 833-857 йилларда ёзилган юлдузлар илмига оид ўттиз бобдан иборат “Жаъومه илм ал-нужум” асарида баён этилди [3,541]. Фарғоний юқоридаги рисоласида Птоломейнинг сайёралар ҳаракати тўғрисидаги фикрларини ривожлантирди.

Олим Птоломейнинг “Альмагест”- “Ал Мажист” рисоласининг Маъмун давридаги янгиланган астрономик назариялар, атамалар ва уларнинг содда таърифлари билан қайта ишлади. Ва қадимий Птоломейга оид фан назарияларини янгилари билан алмаштирди. Масалан, эклиптик ўзгаришларнинг йиллик таърифини, Ер диаметрини янги ўлчовини, Ердаги йиллик ўзгаришлар градусини ва бошқа кўплаб янгиликлар киритганлиги билан диққатга сазовордир. Асар шарҳи содда тилда баён этилиб, “Алмагест” даги ой номлари “хайъа” [4,2] одатига кўра исломий ой номлари билан алмаштирилганлигини кўришимиз мумкин.

Аҳмад Фарғонийнинг илмий мероси фан оламида муҳим аҳамият касб этади. Олимнинг куйидаги асарлари ҳозирги кунда дунё кўлёзма фондларида сақланиб келмоқда: “Фалакиёт илми асослари ва самовий ҳаракатларининг усуллари”, “Ҳандаса ва ҳисоб ёрдамида шимолий ва жанубий астулобни яшаш учун комил китоб”, “Етти иқлимнинг ҳисоби”, “Астулобни қўллаш ҳақида китоб”, “Ал-Фарғоний жадваллари”, “Жадий диаметри учун ал-Фарғоний жадваллари”, “Ой Ер устида ёки остида жойлашган вақтни аниқлаш ҳақида рисола”, “Қуёш соатини яшаш ҳақида китоб”, “Ал-Хоразмий зижини тушунтириш” [5,131].

Бу асарлар орасида “Фалакиёт илми асослари ва самовий ҳаракатларининг усуллари” алломанинг энг машхур асарларидан бири бўлиб, Уйғониш даври Европада космологияси ривожига улкан ҳисса қўшди. Ушбу рисола илк маротаба Европада XII асрда латин тилига, XIII асрда Ёқуб Анатолий томонидан яҳудий тилига ва XVI асрда яна бир бор латин тилига таржима қилинди. XV асрда Европалик машхур ўрта асрлар олими Регемонтана Падуа университетида Фарғонийнинг юқоридаги рисоласидан фойдаланиб маърузалар ўқиган [6,259].

Алломанинг илми нужум борасидаги назарияларини давом эттирган издошларидан бири Мовароуннаҳрлик, XII-XIII асрларда Урганч шаҳрида яшаб этган хоразмлик фалакиётшунос, риёзиётчи ва тиббиёт илмининг йирик намоён-даси Маҳмуд ибн Муҳаммад ибн Умар ал-Чағминийдир. Чағминий Аҳмад Фарғоний ва Абу Райҳон Берунийларнинг табиатшуносликка оид илмий анъаналарини давом эттирган йирик табииййун файласуфлардан бири ҳисобланиб, сиёсий ва ижтимоий жихатдан мураккаб шароитда яъни, Хоразмни мўғуллар истило қилиш арафасида Хоразмшоҳ Ануштегинийлар салтанатида яшаб, ижод этди.

Умар ал-Чағминий ҳаёти ва ижоди ҳақида жуда кам маълумот сақланган. Айрим манбаларда Чағминий Хоразмнинг Чағмин деган жойида туғилгани ва 1221-йилда вафот этгани қайд этилади. Ҳамда Чағмин деган нисба унинг туғилган жойи номи билан юритилади, деб кўрсатилади.

Чағминий фалакиёт, риёзиёт, Ҳандаса, жуғрофик иқлимшунослик ва тиббиётга оид билмлар билан шуғулланган. Айниқса астрономиянинг илми хайъа соҳасида муваффақиятли фаолият олиб бориб, бу соҳадаги кенг миқёсдаги изланишлари туфайли унга ал- мунажжим номи берилган.

Чағминийнинг бизгача етиб келган астрономияга оид энг машҳур асари “Ал мулаххас фи-л ҳайъа” (الملخص في الهيئة) асари бўлиб, унинг дунё кутубхоналарида кўплаб шарҳлари ва қўлёзмалари мавжуд. Асар шу даражада машҳурликка эришдики, ҳатто йигирманчи асргача унинг араб, форс ва яҳудий тиллардаги қўлёзма ва шарҳлари айрим мамлакатларда астрономия илмидан дарслик сифатида ҳам ўқитилган. Бунга сабаб асар содда ва тушунарли тилда баён этилганлигидир.

“Ал мулаххас фи-л ҳайъа” асарида осмон жисмларининг тузилиши, ҳаракати, бир-бири билан ўзаро жойлашуви ҳақида маълумотлар берилиши билан биргаликда борлиқ ва унинг тузилиши, моддий оламнинг қисмлари тўғрисида қимматли, муҳим аҳамиятга эга маълумотларнинг фалсафий шарҳлари ҳам мавжуд. Алломанинг ушбу рисоласига кўплаб шарҳлар ёзилган бўлиб, уларнинг энг машҳури Улуғбек астрономик мактабининг йирик вакили Салоҳиддин Мусо ибн Маҳмуд Қозизода Румий (1360-1437) томонидан 1412 йилда ёзилган шарҳи ҳисобланиб, Румий бу шарҳни “Астрономиядан қисқача рисола” номи билан атади. Асарнинг айнан ушбу шарҳида Қозизода Румий Чағминий ўзидан аввал яшаб ижод этган қадимги юнон ва римлик астроном, математик Птоломей, Евклид, Минелай, Архимед, шарқлик араб-мусулмон алломалардан ал-Баттаний, ал-Фарғоний, Беруний, ал-Киндий, Собит ибн Қурра, Қуста ибн Лукка, ибн ал-Хайсам ва ал-Харақийлар каби олимларнинг илмий меросини давом эттирганлигига алоҳида тўхталиб ўтади. [7,30]

“Ал мулаххас фи-л ҳайъа” асари юқоридаги таъкидлаб ўтганимиздек, алломанинг ўзидан аввал мавжуд бўлган астрономияга оид рисоаларидан содда ва қисқа усулда ёзилганлиги билан ажралиб турарди. Тарихий манбаларга кўра, ушбу рисола Улуғбек мадрасасида ўқитиладиган асосий дарсликлардан бири ҳисобланиб, рисола кейинчалик 1800 йилга қадар Мисрдаги ал-Азҳар мадрасасида мусулмон хайъа илмига оид асосий дарслик сифатида ўқитилган.

Чағминий Мовароуннахрлик машхур алломалардан Аҳмад ал-Фарғонийнинг издоши сифатида астрономия соҳасида қадимги юнон олими Клавдий Птоломей илмий мероси асосида ўрта асрлар ислом космологиясини ривожлантирган. “Ал мулаххас фи-л-хайъа” рисоласидаги дунё илмий манзараси-юқори ва қуйи оламнинг фалсафий-космологик таснифи Фарғонийнинг “Жавоми илм ал-нужум ва усул ал-ҳаракат ал-самавиййа” асаридаги самовий жисмлар ва уларнинг ҳаракатлари, сайёраларнинг ўзаро жойлашув масофалари, самовий кенгликларнинг ўлчамлари борасидаги ҳисоб китоблари ва рационал хулосалари фикрлари билан деярли бир хил негизга эгалиги бунинг яққол далилидир.

Чағминий эклиптика айланмасининг орбитага нисбатан кенглигини Птоломейдан фарқли равишда 23:51 кенгликда ҳаракатланишини ўз асарида таъкидлайди. Бу назариянинг ўрта асрлар ислом оламидаги асосчиларидан бири Аҳмад ал-Фарғоний эди[8:90].

Қуйидаги жадвалда Фарғонийнинг “Жавоми илм ал-нужум ва усул ал-ҳаракат ал-самавиййа” ва Чағминийнинг “Ал мулаххас фи-л-хайъа”даги осмон жисмлари ва уларнинг самовий кенгликдаги жойлашувидаги ўхшашлик назарияларни кўришимиз мумкин:

Сайёраларнинг дунё марказидан узоқлик масофаси

Сайёра номлари	Умар ал Чағмини (“Ал мулаххас фи-л-хайъа”) [=M]	Аҳмад ал-Фарғоний (“Жавоми илм ал-нужум ва усул ал-ҳаракат ал-самавиййа”) [=J]
Сатурн	6;50 M: 1.5 [10]	$3 + \frac{1}{4} + \frac{1}{6}$ [x 2] J: ch. 16 (с. 64-5)
Юпитер	5;30 M: 1.5 [10]	$2 \frac{1}{2} + \frac{1}{4}$ [x2] J: ch. 16 (с. 64-5)
Марс	12;0 M: 1.5 [10]	6;0 [x 2] J: ch. 16 (с. 64-5)

Чағминийнинг Қуёш апогеяси борасидаги фикрлари ҳам Фарғонийнинг “Жавоми илм ал-нужум ва усул ал-ҳаракат ал-самавиййа” рисоласининг таъсирини кўришимиз мумкин. Масалан:

Ой ва қуёшнинг апогеясининг оралик масофаси

	Умар ал Чағминий (Мулаххас) [=M]	Аҳмад ал-Фарғоний (Жавоми) [=J]
Қуёш	2;29,30 ёки 29:30	$2 \frac{1}{2}$ J: б. 16

	M: I.5 [9]	(с. 64-5)
Ой	10;19 M: I.5 [9]	12 ½ [=10;19] J: 6. 16 (с. 64-5)

Хулоса ўрнида шуни таъкидлаш керакки, Марказий Осиёлик Бағдод “Донишмандалар уйи”нинг йирик олими Аҳмад Фарғонийнинг XII-XIII асрлардаги издоши Маҳмуд ибн Умар ал-Чағминий бўлиб, ҳар икки аллома табиатшунослик фанларини ривожига юксак ҳисса қўшиш билан биргаликда, Яқин ва Ўрта Шарқдаги мусулмон, ҳаттоки Европа Уйғониш даври табиатшунослик илмлари ва фан ривожига ҳам муҳим рол ўйнадилар. Уларнинг фалакиётшуносликка оид назариялари Европа уйғониш даври алломалари Регимонтан, Галилей, Коперникларнинг гелиоцентрик ғоялари шаклланишида катта аҳамиятга эга бўлди.

Аҳмад ал-Фарғоний ўзининг астрономия соҳасидаги янги ғоялари билан IX аср Маъмун даври фан ривожига юксак ҳисса қўшган бўлса, Умар Чағминий XII аср Хоразмшоҳ Ануштегинийлар салтанати даврининг энг кўзга кўринган ёрқин намоёндаларидан бири ҳисобланардилар. Улардан бири мусулмон фан тараққиётининг бошланғич, бошқаси эса тараққиётнинг ўрта давларида яшаб ижод этдилар.

АДАБИЁТЛАР РЎЙХАТИ

1. Аҳмедов А. Аҳмад ал-Фарғоний//Маънавият юлдузлари. Т. 1.-Т.:1999.-Б.400.
2. Абдуҳалимов Б. Байт ал-ҳикма ва Марказий Осиё олимларининг Бағдоддаги илмий фаолияти -Т.:2010.-Б.250.
3. Sabra A. I., “Al-Farghānī,” in Dictionary of Scientific Biography, ed. Charles Coulston Gillispie .York: Scribner’s Sons, 1972, vol. 4.
4. Pingree D. Encyclopaedia of Islam New Edition Online. (<https://referenceworks.brill.com/view/db/eieo>).-Brill.2012.250.
5. Swerdlow Noel. “Science and Humanism in the Renaissance: Regiomontanus’s Oration on the Dignity and Utility of the Mathematical Sciences,” in World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science.-Cambridge: MIT Press. 1993; James Steven Byrne, “A Humanist History of Mathematics Regiomontanus’s Padua Oration in Context,” Journal of the History of Ideas.2006.-S.200.
6. Руми Казми-Заде. Комментарий на «Компендий Астрономии» Чағмини. Предисловие, перевод с арабского языка, П.Г.Булгакова. – Ташкент: Фан, 1993. — С.236.
7. Абдуллаев А. Исмаил Джурджани и Умар Чағмини знаменитые ученые-медики древнего Хорезма Т., “Медицина”, 1972.-С.93.
8. Sally P. Rager “Maḥmūd ibn Muḥammad ibn ‘Umar al-Jaghminī’s al-Mulakhkhaṣ fī al-hay’a al-basīṭa: An Edition, Translation and Study”.-Canada. McGill University, Montreal. 2014.-S.420.

RUMIY ILMIY FAOLIYATIDA INSON RUHIY TABIATI HAQIDAGI QARASHLARNING IRFONiy TAHLILI

Mardonova Madina Asqar qizi

Toshkent Davlat Sharqshunoslik universiteti

Tayanch doktorant

Annotatsiya : Sharq bugungi kunda o‘zining badiiy va adabiy merosi, tarixi va arxeologik jamlanmalari bilan hamda innovatsion ishlanmalari bilan ham, bimalol G‘arbning rivojlangan mamlakatlari bilan tengma-teng yo‘lda ketmoqda desak adashmagan bo‘lamiz. Fan va sport, san‘at, siyosat va iqtisod yo‘nalishlarida ham Markaziy Osiyo yetakchi o‘rinlarda. Shu jumladan O‘zbekiston ham. Jaloliddin Rumi ta‘limotini bugungi kunda ham jamiyatda ham ilm-fanda ma‘naviy meroslarini chuqur o‘rganish orqali mamlakatimizda fuqarolik jamiyatini barpo qilish, ma‘naviy hayotni yuksaltirishda, avvalo yosh avlodni barkamol avlod qilib tarbiyalashda, ulardan foydalanish muhim ahamiyatga ega. Yurtimizning madaniy merosi, yuksak ma‘naviy qadriyatlarini chuqur o‘rganishimizda Sharq allomalarining rang-barang ijodiy merosi muhim o‘rin tutadi.

Kalit so‘zlar: Tasavvuf, komil inson, ruhiy borliq, ruhiyat, mutlaq ruh, orif, go‘zallik, sevgi, muhabbat, ruhiy muhabbat, Xudo, Oliy ruh, inson ongi, ruhiy inqiroz.

Islom olamiga nazar soladigan bo‘lsak, uni qunt bilan o‘rgangan inson ruhida kuchli fikriy qo‘zg‘alishlar vujudga keladi. Borliqning eng kichik zarrasidan koinotgacha jami ashyolar Mutlaq ruh nazorati, boshqaruvi ostidadir. Mutlaq ruh-olamning joni, olamdagi barcha o‘zgarishlar, qonuniyatlar, ziddiyatlar va kelishuvlar, moddaning harakati, jismlarning o‘zaro aloqa munosabati, muvozanat va nizomlar, tartib-qoidalar, o‘sish-ulg‘ayish va hamma hammasida Haq taoloning ishtiroki-yu amri bor. [1-3] Axloqiy go‘zalliklar, hayotiy tajribalar tufayli Mavlono Rumi kabi ulug‘ insonlarning dunyoga kelishi, Sharq va G‘arbni o‘ziga jalb etadigan, nozik fikrli, xalqchil, inson manfaatini ko‘zlab durdona asarlar ijod qilgan kishilarning zarif, ziyrak va adabli ekanliklari hammani lol qoldiradi. Buyuk allomalarimizning teran va izchil fikrlari asrlar davomida qiymat va jozibasini yo‘qotmasdan kelmoqda. Jaloliddin Rumiyni biz tasavvufshunos faylasuf sifatida tan olishimiz katta yutuq hisoblanadi. Tasavvuf va falsafaning birgalikda o‘z o‘rnida kelishi yuksak darajali ilmiy kashfiyotlarni dunyoga keltiradi. Tasavvuf ajdodlarimizdan qolgan tabarruk ma‘naviy meros. Tasavvufni eskirgan aqidalar jamlanmasi yoki falsafaga qarama qarshi yo‘l deb o‘ylaydiganlar hali ham minglab topiladi. Ammo bunday emasligini bugungi jamiyatimizda kuzatilayotgan voqea hodisalar yaqqol ko‘rsatib turibdi. Negaki, bugungi davr inson rivoji va yuksalishlariga qaramasdan “buzilib” borayotgan inson ruhi, “qashshoqlashib” borayotgan inson ongi va ruhiy inqirozlarga duch kelinmoqda. Tasavvufga o‘xshagan ma‘naviy va falsafiy ta‘limotlar aynan ana shunday inqirozlar uchun vaksinadir. U, zamonlar o‘tishi bilan eskirmaydi. Chunki inson tabiati va ruhiyati hamda uning botin olami bilan chambarchas bog‘liq [2-25]. “Insonlardagi go‘zallik bu – yuzdir, yuzdagi go‘zallik esa – ko‘zdir. Ammo, insonni inson qilgan bu uning tilidan chiqadigan – so‘zdir.” deydi Mavlono. So‘zlar esa yurakdan, yurak qalb bilan, qalbning qandayligi esa insonning ruhiyati bilan bog‘liq.

Rumiy ijodida borliq masalasi Sharq falsafasiga xos bo'lgan uslubda tahlil qilinadi. Sharqda borliq ko'proq ruhiy tomondan tushunilgan va insonning ichki olami bilan bog'langan. Oddiy kundalik dunyoqarashni oladigan bo'lsak, biz borliq deganda inson atrofini o'rab turgan barcha mavjud narsalarni tushunamiz. Bu asosan moddiy narsalar bo'lib, yo tabiatdagi narsalar yoki inson faoliyati natijasida yaratilgan narsalardir. Bundan tashqari, oddiy ong darajasida inson tafakkuri tomonidan yaratilgan g'oyalar, fikrlar, tushunchalar ham ruhiy borliq deb hisoblanadi. Rumiy ijodida borliq o'zgacha tushuniladi. Oddiy ong darajasidan uning farqi nihoyatda kattadir. Borliq Rumiy uchun eng birinchi navbatda ruhiy xususiyatga ega va insonning ichki olami bilan bevosita bog'liqdir. Shunday ekan, inson tasavvuridagi xayollar va ruhiy holatlar ham borliq deb tushuntiriladi. Masalan, Rumiyning aytishicha, "Olam xayol bilan qoimdir va ko'ringani, his etilgani uchun uni haqiqat, deya o'ylaysan. Holbuki, olam sen xayol degan ma'nolarning bir nuridir, xolos. Xayol bo'lgan narsaga aksincha qaralsa, u olamning aynan o'zidir" [3-85].

Rumiy qarashlarida ruhi pok insonning timsolida Parvardigorning jamoli mushohada etishini juda go'zal tasvirlar orqali tavsif berib o'tadi. "Orif inson qalbi poklanib sayqal topgach, musaffo ko'zguga aylanadi. Parvardigor ana shu orif inson qalbi va ruhi orqali o'z qudrati, jamoli, kamoli va jalolini mushohada etadi" [4-161]. Sharqning falsafiy sistema va diniy falsafiy oqimlarida ruhiy muhabbat xudoga bo'lgan muhabbat bilan bog'lanadi. Xudo tushunchasining o'zi panteistik nuqtayi nazardan kelib chiqqan holda tushuniladi, ya'ni tabiat va xudo bir – biri bilan qorishib ketgan. Ruhiy muhabbat masalasining markaziy tushunchalaridan biri insonning oliy ruh masalasidir. Oliy ruh tushunchasi esa, tasavvuf ta'limoti hamda yoga falsafasida nihoyatda bir biriga o'xshash xususiyatlar va tomonlarga ega. Inson ijodkorligi tufayli Allohning yerdagi Xalifasi hisoblanadi. Insonning xalifaligi barcha narsalarni ruhiy Iroda kuchi orqali boshqarishdan kelib chiqadi. Inson nafaqat o'zini, balki tabiatni ham boshqara oladi. Uning ruhi tabiatan ozod va erkin qilib yaratilgani bois doimo erkinlikka intilib yashaydi, u boshqa barcha jonzotlardan erkinlikka intilishi orqali farq qiladi. Insonning daholigi unda buyuk bilimlar yashirilganligidan dalolat beradi.

Mavlono o'z ibratli hikmatlari orqali ham bu dunyo va u dunyo oralig'ida yuz beradigan har qanday voqea hodisa yokida holatlarning asosi inson ruhiyati-yu uning ruhi bilan bog'laydi. Sabr-toqat, Iroda, nafs, maqsad va vazifalarini uning ruhiyatidagi yuz berayotgan holatlar orqali belgilanadi. Qalb va ruhiyat tilga ko'chganda asl oshkoralik namoyon bo'ladi.

Tilingdan oldin qalbingni tarbiya qil. Chunki so'z qalbdan kelib, tildan chiqadi-deydi Rumiy. Mavlononing serjilo va qimmatli ijodiga nafaqat sharqda, balki butun dunyo g'arb olimlarining qiziqish bildirishlari uning asarlarini tahlil qilishga undadi. Inson ruhiyati, muhabbat, sevgi, ilohiy ishq, komil inson, gumanistik qarashlar va Haqqa bo'lgan sevgisi butun dunyo olim-u faylasuflari o'rtasida muhokama va tahlillarga sabab bo'ldi. Rumiy ijodining ma'naviy va falsafiy ahamiyati xususida muhim asar Annemarie Schimmelning "The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi" kitobi bo'lib, unda Rumiyning asarlari chuqur tahlil qilingan. Schimmel, asosan, Rumiyning ilohiy nur, sevgi va ma'naviyat haqidagi qarashlarini

o'rganib, uning ijodini so'fiyona adabiyotdagi eng yuksak namunalardan biri sifatida tasvirlaydi. Schimmelning asari Rumi ijodining inson ruhiyatiga ta'siri va uning ma'naviy olamini chuqur anglash uchun muhim manba hisoblanadi.[5-10].

Shuningdek, William Chittickning "The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi" asari ham Rumi ma'naviyati va so'fiyona falsafasi haqida keng qamrovli tadqiqotlar olib boradi. Ushbu kitobda Chittick Rumiyning sevgi va ma'naviyat haqidagi ta'limotini batafsil tahlil qilib, bu ta'limotning insoniyat tarixida tutgan o'rni va uning zamonaviy insonlarga ta'sirini ko'rsatadi. Rumi falsafasining sevgi va ilohiy haqiqat haqidagi qarashlari Chittick asarida mukammal tarzda tahlil qilinib, Rumi ijodining chuqurligi va ahamiyati haqida ma'lumot beradi[6-33].

Rumiyning g'oyalari va uning so'fiyona adabiyotga qo'shgan hissasi xususida Denis Maceoinning "Rumi's Metaphysical Thought: A Guide to His Teachings on the Nature of Reality" nomli asari ham alohida o'rin egallaydi. Ushbu tadqiqotda Rumiyning metafizik qarashlari va uning reallik haqida ilgari surgan falsafiy mulohazalari tahlil qilinadi. Maceoinning asari orqali Rumiyning inson tafakkuri va ruhiy hayotiga ko'rsatgan ta'siri chuqur anglash mumkin.

IX-XV asrlar Markaziy Osiyo ma'naviy madaniyati rivojida muhim davr hisoblanadi. Shu bois faylasuf, tarixchi, pedagog, matematik olimlar bu davr madaniy — ma'rifiy merosi haqida qator ilmiy tadqiqot ishlari olib borganlar. Allomalar, siymolar merosi Markaziy Osiyoda o'tmishda ilm-fan, madaniyatning barcha sohalari, tarmoqlari rivojlangani, ularning ijodlari ko'p qirrali bo'lganligi, faoliyatida ilm-fan bilan bir qatorda din, axloq, insonning ma'naviy dunyosi, jamoaning hamjihatligi, uni odilona boshqarish, saodati masalalari muhim o'rin tutganligidan dalolat beradi. Aslida Markaziy Osiyo allomalarining ta'lim-tarbiyaga oid qarashlarida ma'naviy qadriyatlarga bo'lgan e'tibor asosiy o'rinda turadiki, bu bevosita inson kamolotini shakllantirishga omil bo'la oladigan hodisadir.[8-481]

Xulosa qilib aytadigan bo'lsak Jaloliddin Rumi asarlarida mavjud bo'lgan falsafiy tushunchalarni va ularning ilmiy-metodologik tahlilini o'rganish, Rumi tasavvuf falsafasi va uning ruhiy taraqqiyoti, insonning ichki olami va ilohiy hikmatga bo'lgan munosabatini keng yoritadi. Rumiyning asarlarini falsafiy tizimlar bilan solishtirish orqali ilmiy tahlil qilish uning ijodini yanada rivojlantirish, ochilmagan qirralarini yoritish va asarlarini keng tahlil qilish orqali yanada chuqurroq o'rganishni taqozo etadi. O'z davrining Buyuk namoyondalari Sharqning ko'zgulari buyuk allomalarimiz ilmiy-adabiy merosi haqida faxr va iftixor bilan ayta olamizki, jonajon zaminimizdan jahon sivilizatsiyasi rivojiga hissa qo'shgan allomalar, faylasuf olimlar juda ko'p yetishib chiqqan. Ularning merosidan foydalanib, milliy mentalitimizni, qadriyat-u an'analarimizni, ma'naviyatimizni, insoniy go'zal xislatlarimizni, tafakkurimizni, samimiy dunyoqarashlarimizni yanada boyitish hamda o'zlashtirish mumkin.

Rivojlanayotgan Yangi O'zbekistonda kadrlarni va rahbarlarni tayyorlashda ularning ma'naviy va kasbiy salohiyatlarini yuksaltirish, shuningdek , yoshlarni xalqimiz turmish tarziga, ma'naviyatiga yod illatlardan asrashda allomalarning ma'naviy merosi sezilarli darajada ahamiyat kasb etadi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO'YXATI

1. Ja'far Xolmuminov "Jomiy va Vahdat-ul vujud ta'limoti". "O'zbekiston milliy ensiklopediyasi" Davlat ilmiy nashriyoti. Toshkent-2008. B.-235.
2. J.Xolmuminov. Tasavvuf ontologiyasi. Toshkent., "Yosh Avlod matbaa"-2021.B.-186.
3. Kobulniyazova G. "Fridrix Nitsshe va Anri Bergson "Hayot falsafasida" Inson muammosi" : Fals. fan. nom.... dis.- Toshkent: UzMU, 2023. B. -218.
4. J.Xolmuminov. Tasavvuf ontologiyasi. Toshkent., "Yosh Avlod matbaa"-2021.B.-186
5. Schimmel, Annemarie. The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi. State University of New York Press, 1993. P.-536.
6. Chittick, William C. The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi. State University of New York Press, 1983. P.-248.
7. Shodmonov X.M., Eshonova M., Sharq Mutafakkirlarining ta'lim va tarbiya haqidagi pedagogik qarashlari// International Scientific And Practical Conference "Innovative Management In The Education System: Ianc", May 16, 2024 /481

ABULQOSIM FIRDAVSIYNING "SHOHNOMA" ASARIDA ONTOLOGIK VA GNOSEOLOGIK QARASHLAR TAVSIFI.

Xalilov Alisher Abdumannonovich

Toshkent davlat iqtisodiyot universiteti

falsafa kafedrasi katta o'qituvchisi

+998943064262

Annotatsiya. O'zbekiston Respublikasi Prezidenti Sh.M. Mirziyoyev quyidagi mulohazalarini bildirganlar: "Imom Buxoriy, Burhoniddin Marg'inoniy, Iso va Hakim Termiziylar, Abulqosim Firdavsiy Mahmud Zamaxshariy, Muhammad Qaffol Shoshiy, Bahouddin Naqshband, Xoja Ahror Valiy, Muhammad Xorazmiy, Ahmad Farg'oniy, Abu Rayhon Beruniy, Abu Ali ibn Sino, Mirzo Ulug'bek, Alisher Navoiy va boshqa ko'plab daholar nomi nafaqat islom, ayni vaqtda jahon sivilizatsiyasi tarixida haqli ravishda oltin harflar bilan bitilgan".

Kalit so'zlar: "Shohnoma", ontologiya, gnoseologiya, ijtimoiy borliq, inson borlig'i, olam va odam evolyutsiyasi, ilmiy muammo, tasavvur, metafizika, sinergetika, sezgi.

Abstract. The President of the Republic of Uzbekistan Sh.M. Mirziyoyev expressed the following remarks: "The names of Imam Bukhari, Burkhaniddin Marginoni, Isa and Hakim Termizi, Abulkasim Firdavsi, Mahmud Zamakhshari, Muhammad Qaffol Shoshi, Bahauddin Naqshband, Khoja Ahrar Vali, Muhammad Khorezmi, Ahmad Ferghani, Abu Rayhan Beruni, Abu Ali ibn Sino, Mirzo Ulugbek, Alisher Navoi and many other geniuses are rightfully inscribed in golden letters not only in the history of Islam, but also in the history of world civilization.

Keywords. "Shahnama", ontology, epistemology, social existence, human existence, evolution of the universe and man, scientific problem, imagination, metaphysics, synergetics, intuition.

KIRISH. Abulqosim Firdavsiy yashagan davrning asosiy xususiyatlari sifatida Somoniylar hukmronligi davrida shakllangan bag'rikenglik tamoyilini keltirish mumkin. Bu davrda jamiyat ma'naviy hayotida islom dini, nasroniylik va zardushtiylik birgalikda faoliyat yuritganligini guvohi bo'lishimiz mumkin.

Mazkur davrda aqliy bilish va falsafaning eng taraqqiy etgan bosqichi real voqelikda o'z aksini topdi. Aflotun, Arastu, yangi aflotunchilik, stoiklar va yangi pifagorchilik kabi qadimgi yunon falsafasi namoyandalari va oqimlarining ta'limotlari arab-musulmon olamida keng yoyildi. Mazkur davrda Ibn Ravandiyning falsafiy tizimlari, "Ihvon as-Safo" maktabining ta'limotlari, Forobiy, Ibn Sino, Beruniy, Abu Bakr ar-Roziy kabi mutafakkirlarning faoliyatlarini kuzatish mumkin edi.

Firdavsiy "Shohnoma" asarining birinchi satrlaridayoq yakkaxudolikni ta'kidlab o'tadi va Alloh nomini tilga olib tavhidni tasdiqlaydi. Shuning uchun "Shohnoma" asarining asosiy mavzusini dunyoni Alloh tomonidan yaratilganligiga bo'lgan e'tiqod va iymon tashkil etadi, deb ta'kidlab o'tish joiz. Borliqning tuzilishi masalasiga keladigan bo'lsak, Firdavsiyning o'simliklarni Alloh tomonidan hayvonlardan avval yaratilganligini ta'kidlab o'tishiga e'tibor berish kerak. Firdavsiyning bunday yondashuvidan kelib chiqadigan bo'lsak, xoliq tomonidan yaratilgan istalgan maxluqotda tadrijiy o'zgarish va genezis masalasi mavjud ekanligini ta'kidlashimiz lozim. Firdavsiy xoliq hayvonlar oziqlanib rivojlanishi uchun o'simliklarni avvalroq yaratganligiga e'tibor beradi.

Firdavsiyning falsafiy qarashlarida barcha ezgu amallar va ishlar Allohga asoslangan holda kelib chiqadi va hukmdorlar hamda pahlavonlarning muvaffaqiyatlariga erishish ramziga aylanadi. Mutafakkirning borliq haqidagi qarashi qudratli, yagona va yaratuvchan Allohga asoslangan. Bundan kelib chiqadigan bo'lsak, Firdavsiy "Shohnoma"ning asosiy mazmuni dunyoning yaratilganligiga va xoliqning qudratiga hamd keltirishdan iborat. Bu holatni "Shohnoma" dostonining kirish qismida an'anaviy hamdlarning ko'psonligidan bilishimiz mumkin.

MUHOKAMA VA NATIJALAR. Firdavsiy falsafiy qarashlarida inson masalasiga munosabati, insondan Allohning roziligiga asoslanadi. Mutafakkir inson baxtini Allohning undan roziligi bilan bog'laydi. Lekin mutafakkirning aql-idroki e'tiqod masalasida uning bir yo'nalishda muqim qolmaganligini ko'rsatadi. Yuqorida qayd qilingan mulohazalardan Firdavsiyni islom ruhiga sodiq musulmon sifatida ko'rsatadi. Firdavsiy islomgacha bo'lgan boshqa barcha dinlar va yo'nalishlarga nisbatan chuqur hurmat ko'rsatgan.

Firdavsiy borliq tizimi qudratli Alloh ishtirokida jamiyat bilan muvozanatda mavjud bo'lishini ta'kidlab o'tadi. Firdavsiy "Shohnoma" asarida iroda erkinligi masalasiga to'xtalib o'tar ekan, Alloh amallarning eng oliy va tuban darajalarini belgilab berganligini ta'kidlab o'tadi. Uning mazkur mulohazasidan Alloh yaratgan ezgulik va yovuzlik insonga o'z taqdirining yaratuvchisi bo'lishiga imkon yaratadi, inson ushbu jarayonni aql-idroki va tafakkuri vositasida bajaradi. Inson ezgulikdan ijobiy natijaga va

aksincha, yovuzlikdan salbiy natijaga erishishini tushungan holda faoliyat yuritadi. Mazkur jarayonga Alloh o'z hukmini o'tkazadi, deb biladi mutafakkir .

Firdavsiy zardushtiylik an'alariga va falsafasiga tez-tez murojaat qilib turadi. Mutafakkirning ta'kidlashicha, istalgan din insonga o'z borlig'ini go'zallikka burkashini buyuradi, yerdagi hayot esa farovonlik asosida bo'lishini ilgari suradi. Firdavsiy xudoning irodasi bilan inson va dunyo yaratilgan ekan, yer yuzasida yolg'onga va gunohga joy yo'qligini, inson yer yuzasini mavjud ne'matlaridan foydalangan holda farovon makonga aylantirishini, bu bilan yovuzlikka qarshi kurashib, xudoning irodasini bajarish lozimligini ta'kidlaydi.

Firdavsiy aqlni buyuk ilohiy mukofot deb, biladi va insonning asosiy boyligi aql-idroki va ruhi ekanligini ta'kidlab o'tadi. Firdavsiyning fikricha, Allohning o'z bandasiga uni yaratganidan so'ng bergan birinchi va asosiy mukofoti aql, ong va tafakkurdir. Ong va aql insonga o'zini mukammallashtirishi uchun berilgan, deb hisoblaydi Firdavsiy. Mutafakkir aql va ong insonning ruhiy xotirjamligi va o'zini nazorat qila olish omili, hayotda farovonlikka va baxtga erishishning asosi ekanligini ta'kidlaydi. Aql va onga tayanmagan hukmdor va davlat arbobi o'z mavqeyidan foydaga erisha olmaydi. Aqlga tayanmagan hukmdor o'z faoliyatlarida ko'plab xatolarga yo'l qo'yadi va o'z maqsadlariga erisha olmaydi .

Aqlli va ma'rifatli inson doimo omadli va muvaffaqiyatga erishadi, chunki aql-idrok mag'lubga umid berib, g'oliblikka yo'llaydi, yo'ldan adashganni to'g'ri yo'lga qaytaradi va himoya qiladi. Firdavsiy aql inson ruhini tarbiyalaydi, deb ta'kidlaydi. Aqlli inson mulohazalarga tayangan holda, borliqning sirlarini kashf qiladi va o'zlashtiradi, jamiyatni o'zgartiradi va o'z insoniy mohiyatini anglab boradi. Aql inson o'zligini anglashning bepoyon va tugamaydigan vositasi hisoblanadi .

Firdavsiy zardushtiy kohinlarining mulohazalarini keltirgan holda, inson yashayotgan dunyo yaratuvchiga muhtoj ekanligini ta'kidlaydi. Xoliq maxluqotlari yashashi uchun dunyoni yaratgan va tartibga solgan. Shu sababli, Xudo yerning, vaqt va fazoning yaratuvchisi hisoblanadi. Dunyodagi barcha maxluqotlar Xudoning mavjudligini va qudratini isbotlaydi, deb biladi mutafakkir. Dunyo ma'lum yaratilgan qoidalar uyg'unligida rivojlanadi.

"Shohnoma"da Firdavsiyning dinlar falsafasi bo'yicha bildirgan mulohazasiga ko'ra, din, donishmandlik va haqiqat bir butundir, shuning uchun inson dinni hurmat qilishi zarur hamda dindan chiqadigan qoidalariga amal qilishi lozim. Yuqoridagi mulohazalardan kelib chiqadigan bo'lsak, Firdavsiy zardushtiylikning otashin kuychisi hisoblanadi.

Doston Qayumars afsonasidan boshlanadi. Bunda Firdavsiy bir so'zamol dehqon hikoyatini keltiradi. Unga ko'ra, ilk bor shohlik tojini odat qilgan zot – Kayumars o'z manzilini tog' ichra quradi va farovonlikka erishib, katta ixtirolar yaratadi. Yo'lbars terisidan insonga yopinchiq tayyorlatadi va uni yopinishga o'rgatadi, insonni parvarish qilib, kiyim kechak, yegulik to'plashni buyuradi. Qayumars yer yuzidagi birinchi odam va birinchi shoh deyiladi. 30 yillik hukmdorlik davrida mamlakatni adolat bilan boshqarish, zaminni go'zallashtirish, kishilarga yaxshilik qilish, yovuz kuchlarga qarshi kurash borasida chinakam ibrat namunasini ko'rsatadi.

Bu xususda san'atshunos E. Ismoilova shunday yozadi; "Qayomarsning bunday olijanobliklari to'g'risida Firdavsiydan tashqari Ma'sudiy, Saolibiy va boshqalar ham o'z asarlarini yozishadi. Uning xizmatlari ko'plab fors afsonalarida ham ta'kidlanadi. Afsonalarda aytilishicha, Qayumars tog'da yashagan (bu uning Xudoga yaqinligini bildiradi) hamda birinchi bo'lib, Yerda turmush kechirishning tartib – qoidalarini yaratgan. Ularni qorong'i g'orlardan chiqib, tog'laring quyosh tushib turadigan joylarida uy – joy qurib yashashga o'rgatgan. Qayumars, hatto, hayvonlar hamda qushlarga ham saxovatpeshalik qilgan. Qayumars to'g'risida afsonalar asosida juda ko'p miniatyura asarlari yaratilgan. Ulardan eng mashhuri Sulton Muhammad mo'yqalamiga mansub bo'lib, u Tabrizda 1522 – 1525 yillarda ishlangan ("Shohnoma". N'yu – Yorkdagi Metropolitan muzeyi, l. 20). "Qayumarsning maskani" (8, r.17) miniatyurasida tog' bag'ridagi go'zal joy tasvirlangan. Unda rang–barang nur taratayotgan lojuvard qoyalar, xilma–xil qimmatbaho marvarid toshlar ajib manzara hosil qilib, cho'qqilari tillarang osmonga intilib turibdi. Uning atrofida ko'p kishilar aylana hosil qilgan. Odamlarning o'rtasida kishi, ehtimol, kohin (ruhoniy) bo'lsa kerak. Undan quyiyoqda urug' oqsoqollari, qabila boshliqlari Qayumarsga qarashib, uni tinglab turishibdi. Qayumars, baland cho'qqi ustida, huddi taxtda o'tirganday oyoqlarini kerib, qo'llarini yuqori ko'targancha nimanidir tushuntirmoqda. Qayumarsning o'ng qo'li ko'rsatkich barmog'i yaqinroqdagi qoya ustida joylashib olgan bosh kohinga qaratilgan. U Qayumarsga javob qaytarishga shay holatda. Qayumars bilan kohinning suhbat – muloqotiga ulardan quyiyoqda turgan uch erkak diqqat qilib turibdi. Ko'p kishilar ularni yarim aylana qilib o'rab olishgan. Kishilarning oq – sariq va qora ranglari ularning turli qabila vakillari ekanini bildiradi. Ularning barchasi boshlariga yungli telpak kiyishgan. Bu qadimgi ajdodlarimiz mukammal uyg'unlikka xalaqit beradigan hech narsa yo'q, deb bilishadi, shekilli, ularning oldida, gullar ochilib yotgan maydon o'rtasida yirtqich sherlar, ohular, qobon va shoqollar yonma – yon kezib yurishibdi. Miniatyuraning o'ng tarafi pastki qismida yoshgina yigitning dam olib yotgan sher bolasini ushlab turgani tasvirlangan. Bir erkak yelkasida g'oz, ikkinchisida kiyikni ko'targanicha daradan Qayumars o'tirgan cho'qqi tomonga xush kayfiyatda ko'tarilib bormoqda. Atrofda daryolar shovqin solib oqadi, buloqlar jildiraydi, sharshara sharqirab turibdi. Bu maskanning osoyishtaligi ramzi sanaladi. Sharshara – suvning ezgulik Ruhi – "Aurvat" (ya'ni salomatlik), o't – o'lan, o'simliklarning barq urib yashnashi mamlakatning ravnaq topgani, uni "axura"- o'simliklarning homiy Ruhi Amartat ("hayot manbai", "mangulik") va Zamin Ruhi – Spanta Armaiti qo'llab quvvatlab turishini bildiradi. Atrofdagi kishilarning diqqat– e'tibor bilan nazar solishi ularning o'z hukmdorlari – shohga cheksiz sadoqatidan dalolat beradi. Ularning barchasi hayotda tinchlik va mutanosiblik, barqarorlik, afsonaviy farovonlik mavjudligi to'g'risida kuylanadi. Diqqat bilan qaralsa, odamlarning qiyofasi qoya ko'rinishi bilan nozik chizgilar orqali mutanosiblashtirilgani hamda bu orqali tabiat, odamlar va hayvonlar bir – biriga bog'liq yaxlit vujud ekani ta'kidlangani bilinadi. Qayumars va uning atrofidagi kishilar rang – tusi deyarli bilinmaydigan kiyim kiyishgan. Bu ham ularning o'zaro, yaqinligini, shohning rangsizlik olamiga qo'shilib ketganini bildiradi. O'rta asrlar miniatyuralarida gullayotgan dov – daraxtlar va bargsiz, quruq saksovullar tasviri beriladi.

ADABIYOTLAR TAHLILI VANATIJALAR. Abulqosim Firdavsiy merosi bo'yicha tadqiqotlarni Sharq, xususan, fors-tojik tadqiqotchilari, G'arb tadqiqotchilari, sobiq sho'ro va rus, o'zbek tadqiqotchilari tomonidan olib borilgan izlanishlar yuzasidan guruhlariga ajratish mumkin. Eronlik tadqiqotchilar Said Nafisiy, Doktor Xalil Raxbar, Muxammad Sodiq Humoyunfar, Zabixullo Sofiy, Badiuzzaman Foruzanfar, professor Zarrinkublar Firdavsiy merosini izchil o'rganishga o'z hissalarini qo'shganlar. Bertels Ye. E., Talman R. O., Braginskiy I. S., Yunusova A., Mirzoyev A. M., Sadridin Ayniy kabi rus va tojik tadqiqotchilari, Shomuhamedov Sh. Tagirdjanov A. T., E.Ochilov, Homidiy H., Ulug'zoda S., Bobo Tohir kabi o'zbek tadqiqotchilari Firdavsiy merosini tadqiqi qilishda faol ishtirok etganlar. Yevropada Firdavsiyni ilk bor tadqiq qilgan tadqiqotchi fransuz sharqshunosi Jurden hisoblanadi. G'arb tadqiqotchilaridan Edvard Braun, Uilyam Djekson, Denison Ross, Ruben Levi, Aleks Nikolson, Paul Xorn, German Ete, Charlz Pikkering, Iosif Xammer kabi tadqiqotchilar izlanishlar olib borishgan. Sharq falsafasini, siyosatini o'rganishimizning muhim sabablaridan biri, bu ma'lum davrlarda, ya'ni Arab xalifaligi davridan toki Temuriylar davrigacha, hatto miloddan avvalgi davrlarda ham Markaziy Osiyo, Yaqin Sharq, O'rta sharq, Shimoliy Hindiston kabi o'lkalar bilan bir siyosiy tuzilma tarkibida bo'lganligidir. Shuningdek, islom dini va madaniyatining ushbu mintaqa xalqlari uchun yakdilligi ham muhim ahamiyat kasb etadi. Shuning uchun ham arab va fors xalqlari bir qator allomalarimizni o'z olimlari safiga qo'shishgan. Shu sababli islom dunyosida yaratilgan barcha asarlar musulmonlar uchun mushtarak yodgorlik hisoblanadi. Mamlakatimizda, shuningdek, boshqa ijtimoiy-gumanitar fanlar qatori falsafaga, xususan, Sharq falsafasiga katta ahamiyat berilmoqda. O'zbekiston Respublikasi birinchi Prezidenti I.A.Karimov 2014-yil 15-16-may kunlari Samarqandda "O'rta asrlar Sharq allomalari va mutafakkirlarining tarixiy merosi, uning zamonaviy sivilizatsiya rivojidagi roli va ahamiyati" mavzusidagi xalqaro konferensiyaning ochilish marosimidagi nutqida quyidagi fikrlarni bildirib o'tgan edi.

XULOSA VATAKLIFLAR. Abulqosim Tusiy Firdavsiy fors-tojik shoiri va mutafakkiri. Firdavsiy 941 yilda Tus shahrida tavallud topgan. Tus va Nishopur shaharlaridagi madrasalarda tahsil olgan. Zamonasining barcha asosiy ilmlarini egallab, arab va pahlaviy tillarini chuqur o'rgangan. O'z davrining qomusiy olimi bo'lib yetishgani uchun ham uni Hakim deb ulug'lashgan. U Eron, Turon, Yunon va Xindiston olimlarining turli sohadagi asarlaridan yaxshi xabardor bo'lgan.

Firdavsiy yoshligidanoq she'rlar mashq qila boshlagan. Bu haqda ma'lumotlar bo'lsa-da, she'rlarining o'zi yetib kelmagan. Uning "Yusuf va Zulayho" nomli doston yozganligi ham haligacha munozarali. Firdavsiy otasidan qolgan yerda dehqonchilik qilib kun kechirgan. Ba'zi manbalarda uning uzoq yillar sarbozlik xizmatida bo'lgani ham aytiladi.

Firdavsiyning yoshlik yillari somoniylar davlatining gullab-yashnagan davriga to'g'ri keladi. Bu davrda Eron va Turon xalqlarining nafaqat ijtimoiy-siyosiy, balki madaniy-ma'naviy hayotida ham bir ko'tarilish bo'lgan. O'zining kimligini anglash va uni boshqalarga ham ko'rsatish maqsadida ular Eron va Turonning shonli tarixini tiklashga intiladilar. Shu maqsadda qadimiy afsona va rivoyatlar, buyuk shohlar va bahodirlar tarixi to'planadi va yoziladi. Bu boradagi intilishlarni somoniy hukmdorlar

qo‘llab-quvvatlab turganlar va to‘plangan ulkan materialni she’rga solishni Abu Mansur Daqiqiydan so‘raganlar. Lekin shoir endigina ming bayt ijod qilganda, fojiali ravishda o‘ldirilgach, Buxoro amiri Nuh ibn Mansur Somoniy Firdavsiyni huzuriga chorlab, unga chala qolgan “Shohnoma”ni nihoyasiga yetkazishni buyuradi.

Bundan maqsad shonli tarixi va buyuk sha’n-shavkatiga ko‘ra forsiy xalqlarning arablardan kam emasligi, balki ustunligini ko‘rsatish va ularga qarshi kurashda foydalanish edi. Vatanga va uning buyuk tarixiga muhabbat ruhida tarbiyalangan, bolalikdan qadimiy afsona va rivoyatlar, qahramonlik qissalari, jangnomalarni jon qulog‘i bilan tinglab ulg‘aygan Firdavsiyning o‘zi ham xalq ichida yurib ularni yozib olgan, ko‘plab og‘zaki va yozma materiallar to‘plagan.

Eron va Turon xalqlarining qariyb 4 ming yillik tarixi yuksak mahorat bilan qalamga olingan “Shohnoma” ustida Firdavsiy 30 yildan ortiq mehnat qilgan.

ADABIYOTLAR RO‘YXATI (REFERENCES)

1. Маллаев Р.К. Философско-эстетическая концепция Фирдавси в "Шахнаме". Душанбе. 2009.
2. Раджабов М. Фирдоуси и современность. Д.1976. 3. Shomuhamedov Sh., Shoh kitob va uning muallifi, T., 1992.
3. Abduhalimov B.A. “Bayt alHikma” va O‘rta osiyo olimlarining Bag‘doddagi ilmiy faoliyati: (1X-XI asrlarda aniq va tabiiy fanlar). Toshkent: Toshkent islom universiteti nashriyot — matbaa birlashmasi, 2004. – B 209-236.
4. Po‘latova D., Qodirov M., Ahmedova M., Abduhalimov A. Falsafa tarixi (Sharq falsafasi). -T.:Toshkent davlat sharqshunoslik instituti, 2013.
5. Po‘latova D., Qodirov M., Ahmedova M., Abduhalimov A., Shozamonov Sh. Sharq falsafasi. – Toshkent: Jahon Print, 2011. – 538 b.
6. Qodirov M. Islomiy ma’rifat, madaniyat va ma’naviy qadriyatlar falsafasi. “Islom, tarix va ma’naviyat”. – Toshkent: A. Qodiriy nomidagi xalq merosi nashriyoti, 2000

“IRFON” ASARIDA INSON MUAMMOLARINING FALSAFIY VA GERMENEVTIK QARASHLARI”

Dilmurodov E.I.,

Toshkent davlat iqtisodiyot universiteti

falsafa kafedrası tadqiqotchisi.

elyordilmurodov@gmail.com, +998914495526

Annotatsiya: Mirzo Bedil hind, eron, arab kabi ko‘plab Osiyo xalqlarining ilmiy merosini chuqur o‘zlashtirgan yetuk olim sanaladi. Bundan tashqari, Mirzo Bedil Sa’diy, Attor, Rumi, Jomiy, Xofiz, Navoiylarning asarlarini ham chuqur o‘rgangan hamda ular idealiga hamnafas ekanligini har qadamda namoyon eta olgan shaxsdir. Bedil 120 ming misradan ortiq chuqur falsafiy mazmunga o‘g‘irilgan she’rlar va 20 bosma taboqqa yaqin nasriy asarlar yozib qoldirgan.

Shu bilan bir qatorda Mirzo Bedil tabiat hodisalarini kuzatar, o'rganar, taqqoslab tahlil qilishga ham uringan. U tabiat ilmining biror sohasi ustida maxsus tadqiqot olib borgan emas. Biroq Bedil tabiat hodisalarining ayrimlari haqida chuqur fikrlar yuritib, ular haqida genial gipotezalar – faraziyalar yarata olgan alloma hamdir.

Kalit so'zlar: gipotezalar, gulioftobparast, farqlanish (imtiyoz) qonuni, halimroq, sotsiologik, Mazxab, Alisher Navoiy, Xudo, Koshifiy.

KIRISH

Jumladan, Bedilning o'simliklar dunyosi – nabotot olami haqidagi fikrlari ham kishi diqqatini o'ziga tortadi. Olim, o'simlik dunyosini turli tumandir, o'simliklar ildizlari kuchlarning namoyishi, mevalari esa oltin zarralarining nishonidir, deydi.

O'simliklar sezish qobiliyatiga ega bo'lib, suv va yorug'likka intiladi. Bu ajoyib xislatni Bedil qiziq o'xshatishlar bilan isbot qiladi: bog'dami yoki cho'ldami – o'simlik olovga emas suvga intiladi: toshlar orqali, qalin devorlar orqali bo'lsa ham, yorug'lik tomon harakat qiladi. Bedil o'simlikda sezgi borligini mana shunday tushuntiradi: havo salqin vaqtda o'simliklarning sahroda o'sganini ko'rgan bo'lsang, kech ular o'raladi, go'yo niqoblanadi, ertalab esa quyoshga boqadi. Bu holni kamchiliksiz gulioftobparast (kungaboqar)da ham ko'rib bo'ladi.

Mirzo Bedil o'zining "Irfon" asarida hayotning, o'simliklar va hayvonot dunyosi hamda insonning kelib chiqishi to'g'risida, o'simliklar, hayvonlar va insonlar hayotining bir-birlariga o'zaro bog'langanliklari to'g'risida, maxsus obyektiv qonun, xususiylashish, farqlanish (imtiyoz) qonuni borligini to'g'risida qimmatli ma'lumotlar beradi. Bedil xalq hayotini yaqindan o'rgandi, zamon evrilishlari va munofiqlarni ko'rdi, ularni o'z ijodida aks ettirishga, insonlarni doimo yuksaklikda, ittifoqlik va mehr-muruvvatlikda bo'lishga chaqirdi, bu tuyg'ularni goh oshkor, goh kinoyali, goh tashbehtar vositasida qalblarga yetkazishga harakat qildi[1;80].

ADABIYOTLAR TAHLILI VA METODLAR

Bedilning "Irfon" nomli asarida kishilarni saxovat, bir marta beriluvchi umrdan o'zi va boshqalar manfaatlari yo'lida unumli foydalanish, o'zini arzimagan narsalar uchun o'tga-suvga urib, aziz umrni barbod qilmaslik, ilm olish kabi yaxshi insoniy xislatlarga chaqiriq yangraydi. Hatto, Bedil insonni befarosatlik, dag'allik singari ayrim xususiyatlardan ham holi ko'rishni istaydi. Masalan, "Irfon"dagi baytlik bir timsolda bir shaxsning o'ylamay-netmay ish tutishi, qo'pol va yomon og'izlik mahorat bilan qoralanib, tartibga chaqiriladi. Unda bir bolakay quduq og'ziga yaqin yerda o'ynarkan, qo'qqisidan qo'lidagi nonni suvga tushirib yubordi va yig'laganicha otasi oldiga keladi. Ota bola yig'isi va qo'lida non yo'qligini ko'ra solib, o'g'lidan so'rab ham o'tirmasdan, ko'nglidagi gumon bo'yicha "noningni kim tortib oldi" deyishga tushadi. Bola yig'i aralash quduq tomonni ko'rsatadi. Ota quduq boshiga borib, shu yonib turgan qo'yi suvda o'z aksini ko'radi va unga qarab g'azab bilan deydi: "Ey iblis, hiyla bilan bolakayning qo'lidan nonini olib yegani uyalmadingmi?". Shunda suv tilga kirib, kulgancha shunday debdi: "O'z aksingni suvda qo'rmoqdasan, o'zingni o'zing koyimoqdasan". Bolangdan bir og'iz nima bo'lganini so'ramading, o'z ishidan qo'rqqan bolaning gapi bilan darhol gumonga tushding va quduqni ko'rsatib-ko'rsatmay, o'z aksingga qarab so'kina ketding. Odam biroz bosiqroq, yumshoq tabiat, halimroq bo'lgani tuzuk. Insonga muloyimlik yarashadi. O'z-o'zingni ozgina tartibga chaqir,

uyaltir, shunda suvdek tip-tiniq bo'lasan, suvdagi o'z aksingni taniy olasan. "Irfon" dagi bir hikoyat orqali esa, Bedil insonlarni arzimagan narsaning nogoh qo'ldan chiqqani uchun kuyub-pishmaslikni, nafsni ozgina tiya olishni o'rganishni uqtiradi. Chunki hikoyatda bog' egasi bog'idan bitta olma o'g'irlab qochgan qarg'a ketidan quvlab, chuqurga yiqilib tushadi va aziz hayotidan ayriladi. Undan olmagina emas, butun boshli bir bog' ham qolib, boshqalarga nasib qiladi[2;68].

Bedil o'zining «Irfon» asarida «Qayerda hirs o'ti yonsa u yerda odamgarchilik o'tin o'rnida yonadi»[3;96], — deydi. Yana bir joyda esa: «Hirsni qondirib bo'lmaydi, agar shunday bo'lganida edi, biz nima ishlar qilgan bo'lsak, mana shu ishlarimizning ko'pchiligi yaramas ishlar bo'lar edi»[4;96], — deb uqtiradi. Hirs asosida xudbinlik, mol-dunyo, boylikka berilish, atrofdagilarga o'z boyligi bilan faxrlanish, boshqalar bilan hisoblashmaslik, me'yorni bilmaslik kabilar mujassamlashgan.

Axir, bog'bon bu yerda o'zi mehnat qilganmidi, bahor-u yoz ozmuncha ter to'kkanmidi. Qarg'aning ham shunday rizqi bor ekanki, bitta olmani olibdi. Bog'bon axir bunga quvonishi kerak edi-ku! Bedil voqeani hikoya qilar ekan, bu foni hayotda hamma narsaga ham ortiqcha hirs qo'yavermaslik kerakligini, tabiatdagi hodisalar tasviri orqali uqtiradi. Bu dunyoda har narsaning o'z o'ni borligi, boshqalarga ozgina foyda keltirib turush ham lozimligini eslatadi. Masalan, o'rgimchak g'or og'zida uya qurarkan, bu bilan payg'ambarni qutqarib qolishni bilarmidi? Bu hasharot shu bir-ikki to'r tortgani tufayli najotkor sifatida olqishga sazovor bo'ldi.

Bedil bu hikoyada, kamtarlikni ulug'laydi va odam qanday kiyim kiymasin, xoh ipakmi, xoh dag'al junmi, baribir, qadri kamaymaydi, degan hikmatni ilgari suradi. Bedilning mo'jaz hikoyasidagi bu hikmatli so'zlar va pand-nasihatlar bugungi kunimizda ham ulkan tarbiyaviy ahamiyatga ega bo'lib, dolzarb masalalar yechimida qo'l kelishi shubhasizdir.

Mirza Bedil asarlarida inson, jamiyat, ijtimoiy hayot masalalari muhim o'rin tutganligi qayd qilgan edik. Bu yerda Bedilning shu masalalarga yondashishi uning dunyoqarashi, sotsiologik nuqtai nazar bilan chambarchas bog'liq ekanini uqtirib o'tmoqchi.

Bedil hirsni yo'qotishda vijdon, himmat, qaram kabi axloqiy qadriyatlarga asosiy e'tiborni qaratadi. Bundan ko'rinib turibdiki, ushbu masalada ham Bedil axloqiy fazilatlar bilan axloqqa zid bo'lgan illatlar, axloqiy tushunchalarning yetarli shakllanmaganligi bilan bog'lanadi. Insonning mol-u dunyoga xirs qo'yishi, uning insoniy fazilatlardan yiroq ekanligini oqibati sifatida qaraladi. Bedil shu o'rinda xirs bilan ochko'zlikni yonma-yon qo'yib, xirsni yo'qotish bilan ochko'zlik, tamagarlikni ham yo'qotish mumkin, deya ta'kidlaydi. Bedil hirsning naqadar yomon ekanligi, agar uning qondirishga harakat qilinsa, yomon oqibatlarga olib kelishini ta'kidlaydi. Uning yana bir ruboiysida mol-dunyoga qo'yilgan xirs, insonning insoniy mohiyati uchun zarracha ahamiyatsiz ekanligiga ishora qilib shunday deydi:

Kishi to tamizdan ajralmasa gar,
Tillo-kumush kayfi unga beasar.
Odamzod hamma vaqt qo'yganda hino,
Bexis tirnoqlarga yaxshiroq yuqar[5;34-57].

Bedil ta'limotiga ko'ra, faqat idroksiz kishilargina tillo-kumush va dunyo boyligidan lazzat oladilar. Chunki, insonning tanasiga bezak bo'lgan hina ham kishining hissiz joylari – tirnoq va sochlariga yuqadi, deb nafs, hirsni qoralaydi.

Nafs xudbinlik tug'diradi. Uning domiga tushgan kishi hech narsadan tap tortmaydi. Haromdan hazar etmay, boshqalar hisobiga bo'lsa ham yaxshi yashashni o'ylaydi. Oqibatda u zolim va riyokor bo'lib qoladi. Hirsning illati Bedil tomonidan anchayin keng va har tomonlama tahlil qilinishi bizni chuqur falsafiy mushohadaga chorlaydi. Bu illatning bugungi kunimiz uchun ham muammo ekanligi, uning domiga tushgan insonlarni fuqarolarimiz, yoshlarimiz boshiga keltirayotgan kulfatlari kishini befarq qoldirmaydi.

NATIJALAR

Faylasuf ijodini o'rganish barobarida ayni vaqtda dolzarb bo'lib turgan yana bir muammoning, ya'ni dinni niqob qilib, xalq boshiga ko'plab musibatlarni keltirayotgan, nafs balosiga duchor bo'lganlarga javoban quyidagi fikr diqqatga sazovordir: Bu dunyoda ne-ne fitna surdilar, Nafs uchun har qanday yo'lga yurdilar, Odob nima bilmay bir-birin so'kib, Mazhab binosiga asos qurdilar[6;255]. Yuqoridagi misraning mazmunidan shunday xulosa qilish mumkinki, din, mazhablarning turlicha bo'linib ketishida ham hirs va nafsga bo'lgan intilish, boylik ortidan quvish kabi illatlar omil bo'lgan, degan xulosa kelib chiqadi. Mirzo Bedil xirs va boylikning salbiy oqibatlari haqida fikrini davom ettirib shunday deydi:

Martabang bo'lsa gar jonga orosi,
Har tabiatning bor ibrat ziyosi.
Hushyor bo'l ochko'zlar tabiatdan,
Bordir ko'z ilg'amas Shaddod binosi[7;37].

Shaddod – zolim va afsonaviy podshoh ismi. Afsonaga ko'ra, zulm va hirs bilan to'plangan uning boyligi o'ziga nasib etmay, putur yetadi. Bedil shu rivoyatga ishora qilib aytadiki, ochko'zlarning to'plagan boyligi vafo qilmaydi va boshqa odamlarga nasib etadi. Bu salbiy illatlarni tahlil etishda ham faylasuf musulmon Sharqi mutafakkirlariga xos tarzda yondashadi. Masalan, Alisher Navoiyning quyidagi ruboiysida ham boylikka hirs qo'yishi insonga xos bo'lmagan illat sifatida qaralgan

Insonning bezagi, go'zalligi faqat uning kamsuqum, kamtarin va oddiyligida namoyon bo'ladi, deb hisoblaydi. Mirzo Bedil, shuningdek, illatlar bo'lmish adovatli, ichi qoralikni, andishasizlikni fosh etishga harakat qiladi. Fitna qo'zg'atadi kina, adovat, Oqillardan chiqsa battar qabohat. Eng ravshan chiroqdan ko'tarilgan dud boshqa hamma duddan qoradir albat[8;118].

Bedil adovat barcha qabihliklarning ildizi ekanligiga ishora qilish bilan bir qatorda, bu illat oqil va donolar tomonidan sodir etilsa, eng xavfli salbiy oqibatlarga olib kelishini uqtirib o'tadi. Bedil tomonidan illatlarni bartaraf etish maqsadida ilgari surgan fikrlardan ham mutasavvif mutafakkirlarning ta'siri yaqqol sezilib turadi. Adovat illati haqida Mirzo Bedilning fikrlari Abdurahmon Jomiyning quyidagi fikrini davom ettiradi, deyish mumkin:

Kim tortsa adovat qilichin qindan,
Adovat tig'idan bo'ladi halok [9;118].

Afsuski, bugungi jamiyatimizda ham adovat illatiga duchor bo'lgan insonlar uchrab turadi. Bu illat oqibatida ilm-ma'rifat, tinchlik va barqarorlikka putur yetadi, barkamol yoshlar tarbiyasiga salbiy ta'sir ko'rsatadi. Ushbu illatni bartaraf etishda Bedil ijodidan o'rinli foydalanish, uni ma'naviy-ma'rifiy sohada amalga oshirilayotgan tadbirlarga keng tatbiq etish foydadan holi emas. Bedil adovat va hasad kabi illatni oldini olishda kechirimli bo'lishlik fazilatini ilgari suradi.

Bedil dehqonchilikning sotsial ahamiyatini tushuna olgan hamda bu masala yuzasidan qiziqarli fikrlar bayon etgan. U dehqonchilik insonlarni ko'chmanchilik holida o'troqlikka olib keldi, dehqonchilik odamga zavq hamda rohat bag'ishladi deydi[10;120].

Mirzo Bedil insonni illatlardan, kamchilik va nuqsonlardan holi ko'rishni orzu qilibgina qolmay, bu illatlarning insoniyat uchun umuman xos emasligini isbotlashga intiladi. Alloma insonlarni yaxshilarga yondashishga, ularning etagini tutishga chorlaydi. Tabiatida yomonlik, pastkashlik illati bo'lganlarga qo'shilgan yuksak fazilatlik insonlar ham o'z ijobiy xislatlarini yo'qotishi mumkin. Bedil tomonidan ilgari surilgan ushbu g'oya Koshifiyning axloqiy qarashlariga mos keladi: "Agar yaxshi odamlar va avliyolar bilan suhbat qilish zaruriyati tug'ilib qolsa, bunday paytda yaramas va baxil odamlar bilan uchrashishdan qochish kerak, chunki hamsuhbatlik inson fe'l-atvoriga ta'sir etish vositasi bo'lib xizmat qiladi. Yaxshi odamlar bilan muloqotning foydasi katta bo'lsa, xulqi yomon kishilar bilan suhbat qurish yaramas, yomon oqibatlarga olib keladi"[11;56], — deydi Koshifiy.

Sharqning buyuk faylasufi – shoiri Mirzo Abdulqdor Bedil ilgari surgan muloyimlik g'oyasi bu – so'z, xulq-atvor, qalb go'zalligi va ezgulikni o'zida mujassam etgan nafis insoniy fazilat, demakdir. Bedil jamiyat barqarorligi, hayot davomiyligini muhim sharti, deb mehr-muhabbat, muloyimlikni biladi. Zero, muloyimlik, yumshoqlik bilan dushmanni ham do'stga aylantirish mumkin.

Bu tushunchaning ahamiyati yana shunda ko'rinadiki, butun yer yuzida mafkura poligonlari yadro poligonlaridan ham xavfli tus olib bormoqda. Mana shu jarayonda muloyimlik, bosiqlik hamda teran fikr bilan mulohaza yuritish, tomonlar manfaatlariga ma'qul keladigan yechimlarga amal qilish, ijtimoiy-siyosiy hayotimizda dolzarb masalalarni hal etishda beqiyos ahamiyat kasb etmoqda. Mirzo Bedil nazdida muloyimlik bu – ruh latifligi va noziklikning eng oliy namunasi sifatida ifoda etiladi. Ruh shunday latiflikka, uni ko'z bilan ko'rish mumkin emas. Rux – eng noziklik, qudratlilik va musaffolik ramzi, chunki oliy darajadagi latofat oliy darajada sof hamdir. Xuddi nur singari. Nur nozik, ammo u hayot asosi, hayot esa benihoyat qudrat demakdir. Chunki noziklikda taraqqiyot bor, qattqlikda esa, bu xususiyat yo'q. Qattqlik mo'rt va quruq, tez bo'linadi, parchalanadi. Maysaning toshni yorib chiqishi ham shundandir. Bir joyda qo'rg'oshinni yemirsa, bir joyda toshni sindirishga ishora qiladi[12;155].

Shisha yasovchilarda toshga rahm-u shafqat bo'lmaydi. "Shisha" va "Oyna" timsollari – ko'ngil ramzi, soflik, noziklik, shafqat ifodasi. Bu yerda ham Bedil toshni tosh yoki undan ham qattiqroq jism emas, balki toshga ursa chil-chil singuvchi shisha yengadi, deydi. Sababi "shishadan toshlarni sindirish fikri tug'ilmoqda". Xullas, muloyimlik qattqlikni yengadi, chunki muloyimlik hayotning javhari, haqiqati; muloyimlik rahm-u shafqat, muruvvatdir; muloyimlik Parvardigorning sifati; u yuksak

martabaga ko'tarilgan rux fazilati; u Ollohgga yaqinlashgan insonga xos sifat; u inson takomilligi, uyg'unligi – garmoniyasining belgisi[13;19-31].

Inson yaratgan madaniyat va ma'naviyat (musiqa, rassomlik, she'riyat) muloyimlik qonunlariga amal qiladi. Insoniyatning taraqqiyoti sari intilishi qo'pollikdan latiflikka, qattqlikdan noziklikka, jahldan aqlga tomon harakatdir. Inson qalbini ilm nuriga to'ldiruvchi ma'rifat ham muloyimlik belgisidir. Ayni vaqtda milliy mafkuramizning zamirida ham biz muloyimlik ma'rifatlilik g'oyasi mohiyatini yaqqol ko'rishimiz mumkin. Davlatimiz olib borayotgan siyosatga e'tiborimizni qaratadigan bo'lsak, bunda ham insonlarni muloyimligi, axloqi hamda ma'naviyatga alohida e'tibor berilayotganligini guvohi bo'lamiz.

Darhaqiqat, axloqda, ma'naviyatda muloyimlik mujassam. Shundan kelib chiqib, insonlar o'rtasidagi munosabatlarda muloyimlik, hilmlik ustuvor bo'lishi bugungi kun talabi darajasiga ko'tarilmoqda. Muloyimlik, hilmlik yo'q joyda, insoniy munosabat, axloqiy qadriyat haqida og'iz ochib bo'lmaydi. Bugunimizning asosiy vazifasi o'sib kelayotgan yosh avlod ongiga, qolaversa, respublikamizning barcha fuqarolari ongiga mana shu ma'rifat, ezgulik nurini singdirish, bu nurni hayot manbaiga aylantirishdir.

XULOSA

Xulosa qilib aytadigan bo'lsak, Mirzo Abdulqodir Bedil falsafiy qarashlarida donolik, hikmat, irfon muhim o'rin egallaydi. Hikmatsiz, donoliksiz biror ilmga, biror ijodga qo'l urish yoki uning inson hayotidagi ahamiyati haqida so'z bo'lishi mumkin emas. Ma'lumki, Sharq ma'naviyati doimo ilm-ma'rifat bilan uyg'unlikda ravnaq topgan. Sharq qadimdan hikmatlar xazinasi, jahon sivilizatsiyasining beshigi bo'lgan. U o'zining aynan shunday hikmatlar xazinasi bo'lganligi uchun ham qadrlidir. Ibn al - Arabiy ruhlar olamini — Sharq, narsalar olamini, inson tanini esa G'arb deb atagan. Bunga ko'ra, ruh quyosh nuri singari, Sharqdan chiqib, odam tanasiga o'tadi, kishi vafotidan keyin esa ruh G'arbdan — kishi tanidan chiqib, yana Sharqqa qaytishi kerak. Rus adibi V. Sulginskiy ilgari surgan fikrga ko'ra, «G'arb — oqil, Sharq — donishmand, G'arb — kenglik, Sharq — teranlik, G'arb — harakat bilan yashagan, Sharq esa orzu — umid bilan. Xayol, umiddan afsonalar tug'iladi, keyinchalik xalq afsonalaridan falsafiy tizimlar shakllanadi. Xalq afsonalari falsafaning manbaidir. Agar G'arbnings atoqli olimlari faollar bo'lsalar, Sharqda ular faylasuflardir»[14;101]. Bedil ta'limotida donolik masalasi o'ziga xos tahlil qilinadi. Bedil bilim, donolikda qalbning rolini ham e'tirof etadi.

Mirzo Abdulqodir Bedil falsafiy qarashlarida donolik, hikmat, irfon muhim o'rin egallaydi. Hikmatsiz, donoliksiz biror ilmga, biror ijodga qo'l urush yoki uning inson hayotidagi ahamiyati haqida so'z bo'lishi mumkin emas. Ma'lumki, Sharq ma'naviyati doimo ilm-ma'rifat bilan uyg'unlikda ravnaq topgan. Sharq qadimdan hikmatlar xazinasi, jahon sivilizatsiyasining beshigi bo'lgan. U o'zining aynan shunday hikmatlar xazinasi bo'lganligi uchun ham qadrlidir.

Mirzo Abdulqodir Bedil o'z ta'limotida donolik, donishmandlik tushunchasini chuqur tahlil qiladi. Alloma donolikning muhim qirrası sifatida “ibrat” tushunchasiga e'tiborni qaratishi, uning ilg'or g'oyalaridan biri deb bilmoq kerak. Mirzo Bedilning hayo, sabr, karam, vatanparvarlik, mehnatsevarlik va boshqa axloqiy qadriyatlar to'g'risidagi qimmatli va ibratomuz fikrlari asrlar davomida kishilarni ezgulikka, xayrli

ishlar qilishga, kamtar va sofdil, bilim va ma'rifatli bo'lishga da'vat etib keldi. Shoirning insonparvarlik va umuminsoniylik ruhi bilan sug'orilgan axloqiy qarashlari, ayniqsa, sharoitida amalga oshayotgan ma'naviyatimiz rivojida, yosh avlodga xulq-odob qoidalarini singdirishda, ta'lim-tarbiya va ma'rifiy ishlarda muhim ahamiyatga ega, deb o'ylaymiz.

ADABIYOTLAR RO'YXATI

- 1.Mirziyoev Sh.M. Tanqidiy tahlil, qat'iy tartib-intizom va shaxsiy javobgarlik – har bir rahbar faoliyatining kundalik qoidasi bo'lishi kerak. –T.: O'zbekiston, 2017. – 104 b.
- 2.Mirziyoev Sh.M. Buyuk kelajagimizni mard va olijanob xalqimiz bilan birga quramiz. –T.: O'zbekiston, 2017.– 488 b.
- 3.Xudoyberganov R. Mirzo Bedil "Nuqot" asarida falsafiy masalalarning ba'zi jihatlari. Sharqshunoslik 2015.
4. Mirzo Abdulqodir Bedil. G'azaliyot [Electronic resource] /. – T., 1299.- 134 b.
- 5.Mirzo Abdulqodir Bedil. Kulliyot – Dushanbe: Irfon, 1956. –230 b.
- 6.Айни Х.С. Бедиль и его поэма «Ирфон». — Душанбе, -1956.145с.
- 7.Мухаммадиева. О. Мирзо Абдулқодир Бедилнинг ижтимоий-ахлоқий қарашлари. Т.: Fan va texnologiya., 2010. — Б. 101.
- 8.Онтология и гносеология Бедилы Известия АН Республики Таджикистан. Сер.: Философия и правоведение. Душанбе, 1999. — С. 19-31.
- 9.Муминов. И.М. Философские взгляды Мирзы Бедилы. Ташкент., 1957. – С. 56.
- 10.Рахими Бобобек Азизмуродзода. Шархи шаст газали Бедил. Душанбе., 2004. – Б. 155.

ABU ABDULLOH XORAZMIYNING “MIFTAH UL-ULUM” ASARIDA FANLAR TASNIFI

Safarov Maqsudali Kamol o'g'li
Toshkent davlat iqtisodiyot universiteti
Falsafa kafedrası katta o'qituvchisi
+998903472311

Annotatsiya. Ilmiy qadriyatlarning inson va jamiyatning ma'naviy kamolotidagi ahamiyati masalalari Abu Abdulloh Xorazmiy, Muso al Xorazmiy, Ahmad Farg'oniy, Abu Nasr Forobiy, Abu Rayhon Beruniy, Ibn Sino va boshqa mutafakkirlarining asarlarida muhim o'rin tutgan. Ular ilmiy qadriyatlarning avlodlar va zamonlarni bir-biri bilan bog'lovchi xalqa, insonni axloqan poklovchi va ezgulikka da'vat etuvchi muhim vosita sifatida tavsiflanganlar.

Kalit so'zlar. Abu Abdulloh Xorazmiy, Mafotih al-ulum, nazariy falsafa, fiqh, kalom, amaliy falsafa,

KIRISH. Buyuk mutafakkir Al-Xorazmiy e'tirof etganidek: “O'tmish davrlarda o'tgan olimlar fanning turli tarmoqlari sohasida asarlar yozish bilan o'zlaridan keyingi

keladiganlarni nazarda tutardilar. Ulardan biri uni o‘zidan keyin keluvchilarga meros qoldiradilar, boshqasi o‘zidan avvalgilarning asarlarini sharhlaydi, bu bilan qiyinchiliklarni osonlashtiradi... o‘zidan avvalgilar haqida yaxshi fikrda bo‘ladi, takabburlik qilmaydi va o‘zi qilgan ishidan mag‘rurlanmaydi”[1;59].

Ma’lumki milodning IX—XI asrlari Sharqda dunyoviy va islom ilmlarini chuqur o‘rganib, ularni rivojlantirgan va fanlarni tasniflashda munosib hissa qo‘shgan olimlardan biri Abu Abdulloh al-Xorazmiydir.

Abu Abdulloh Xorazmiyning bizgacha yetib kelgan, ko‘pchilik asarlari singari o‘sha davrning ilm tili – arab tilida bitilgan, yagona ma’lum asari – “Mafotih al-ulum”(“Ilmlar kalitlari”)dir. Asarning qo‘lyozma nusxalari juda ko‘p emas. Yaqin-yaqingacha uning to‘rt nusxasi bor deb hisoblanib kelinar edi. Ana shu to‘rt nusxadan uchta Buyuk Britaniya muzeyida hamda Berlin kutubxonasida saqlanadi. XX asrning 60-yillarida ushbu asarning yana olti nusxasi Istanbul kutubxonalari borligi aniqladi. Barcha olti nusxa Istanbul shahridagi kutubxonalardadir.

MUHOKAMA VA NATIJALAR

“Mafotih al-ulum”(“Ilmlar kalitlari”) o‘ziga xos qomusiy asar bo‘lib, o‘sha davrdagi deyarli hamma asosiy fan sohalarini o‘z ichiga qamrab olgan. Muallif o‘rta asrlardagi har bir ilm mazmunini sharhlash yo‘li orqali tushuntirib beradi.

Abu Abdulloh Xorazmiy ilmlar tasnifining shakli quyidagicha:

Shariat va u bilan bog‘liq ilmlar:

1. Fiqh, ya’ni musulmon huquqshunosligi.
2. Kalom, ya’ni din asoslari.
3. Grammatika.
4. Ish yurgizish.
5. She’riyat va aruz.
6. Tarix.

Boshqa ilmlar:

1. Nazariy falsafa:

a) tabiiy ilmlar – tibbiyot (tib, samoviy hodisalar – meteorologiya, mineralogiya, al-kimyo, mexanika) – quyi; b) riyoziyot ilmlari (arifmetika, handasa, ilm an-nujum, musiqa) – o‘rtancha; v) ilohiy, ya’ni metafizika – oliy ilm; g) mantiq.

2. Amaliy falsafa:

a) axloq – etika (odamni boshqarish); b) uyshunoslik (uyni boshqarish); v) siyosat (shaharni, mamlakatni boshqarish).

“Mafotih al-ulum” da ilmlar tasnifi har bir fanning mohiyatini aniqlash hamda ularning asosiy atamalarini qisqa va aniq bayon etish bilan birgalikda olib boriladi. Bu yerda Abu Abdulloh Xorazmiy o‘z tasnifida o‘sha davr an’anasi, ya’ni ilmlarni ikkiga bo‘lishni qo‘llab-quvvatlab, an’anaviy (shar’iy) va an’anaviy bo‘lmagan (falsafiy) ilmlarga ajratadi.

An’anaviy ilmlar. Shu ilmlardan biri, fiqhda muallif islom qonunshunosligining asosi bo‘lgan va islom huquqi posbonining doimiy dasturi Qur’on, payg‘ambar so‘zlari, hikmatli gaplari va hayotlarini aks ettiruvchi Sunnat, Hadis va uning xillari; Ijmo – islom jamoasining yakdillik bilan tan olgan qarori; shariat qonun-qoidalariga amal qilishni,

ya'ni tahorat qilish, namoz o'qish, azon aytish, ro'za tutish, zakot to'lash ustida to'xtab o'tadi.

Ikkinchi bo'lim kalomda o'sha davrda Yaqin va O'rta Sharqda mavjud bo'lgan ko'pgina mazhablar haqida ma'lumotlar berilgan. Xususan, bu mazhablarning yettiga bo'lib bayon etilishi, ayniqsa, mu'taziliylar haqidagi mukammal tafsilotlar muhim ahamiyatga egadir. Shu bilan birga, grek-xristian mazhablari, islomgacha bo'lgan davrdagi eron va Yamandagi diniy e'tiqodlar, Hindistonda tarqalgan ba'zi dualistik mazhablar va oqimlar hamda zardushtiylik bayon etiladi. Bu ma'lumotlar Yaqin va O'rta Sharq hamda Markaziy Osiyodagi xalqlarning dinlari tarixini o'rganishda g'oyat katta ahamiyatga egadir.

Arab adabiy tili grammatikasi, uning qonun-qoidolari grammatika bo'limida bayon etilgan. Ayni paytda, muallif arab she'riyati va uning tarkibiy qismlaridan bo'lgan aruz ustida ham mufassal to'xtalib o'tgan.

Ish yurgizish bo'limi davlat devoni, soliq turlari va olinishi, soliq yig'uvchilarning vazifalari, askarlar ro'yxati, ularning kiyim-kechagi va to'lanadigan maoshlari, irrigatsiya shahobchalarida foydalaniladigan atamalar, kanal xillari, suv uskunlari, ikki daryo (Sirdaryo va Amudaryo) oralig'idagi sug'orish tizimlari haqidagi ma'lumotlarni yoritib berishi bilan muhimdir.

Asarning tarix bo'limida afsonaviy podshohlardan boshlab, tartib bilan turli davr va mamlakatlar maliklari, Umaviylar va Abbosiylar xalifaligi, islomgacha bo'lgan davrdagi Yaman tarixi, Rum va Yunon tarixi haqida mufassal ma'lumotlar keltirilgan. O'rta asrlarda odamlar jamoasini tabaqalarga bo'linishi ham shu bo'limda zikr etiladi.

An'anaviy bo'lmagan ilmlar. Bu ilmlar qatorida birinchi bo'lib falsafa qayd etilib, unda ushbu ilm atamalarining sharhi bilan bir qatorda ilmlar tasnifi masalasi yoritilgan.

Arastuning mantiqqa oid kitoblari sharhi Xorazmiy asarining mantiq bo'limida o'z aksini topadi. Unda muallif Yaqin va O'rta Sharq hamda Markaziy Osiyodagi ushbu ilm haqidagi ma'lumotlar, oldinga surilgan ajoyib g'oyalardan foydalanib, ularni yanada boyitdi.

Asarning tabiiy ilmlarga oid bo'limlari o'rta asr Sharqida ilmiy yuksalish darajasini o'rganish nuqtai nazaridan nihoyatda ma'lumotlarga boydir. Tibga oid bo'limda kasalliklar, sodda va murakkab dorilar haqidagi ma'lumotlar keltirilgan. Ushbu bo'limda o'sha davr tabobatida ma'lum bo'lgan va keng tarqalgan mijoz hamda qon tomiri urishiga qarab kasallikni aniqlash to'g'risidagi nodir tavsiflar berilgan.

Kimyo bo'limida ham Xorazmiy o'rta asr Sharqidagi kimyoviy bilimlar haqida nihoyatda qimmatli ma'lumotlarni keltiradiki, ular Sharqda tabiiy fanlar rivojini o'rganishda muhim ahamiyatga egadir.

Riyoziyot bo'limida o'rta asr Sharqidagi matematik ilmlar holati bayon etiladi. Xorazmiy matematik tushunchani aqlning ixtiyoriy ijodi emas, balki obyektiv olamning ma'lum tomonlari, predmetlar munosabatlarining in'ikosi deb talqin etadi.

Muallif Forobiy g'oyalarini davom ettirib, arifmetikani ikkiga: nazariy va amaliyga ajratadi. U kub sonlar bilan bir qatorda shakliy sonlarni ko'rib chiqish bilan nazariy arifmetikaning ba'zi bir tomonlarini boyitdi. Handasa ham nazariy va amaliy qismlarga bo'linadi, bu esa o'sha davrda uning boshqa riyoziyot ilmlari kabi yuqori darajada

rivojlanganligidan dalolat beradi. Astronomiya bo'limida uning vazifasi bilan birga tarixiga oid masalalar ham ko'rib o'tiladi.

Umuman, asarda Abu Abdulloh Xorazmiy o'z davri tabiiy va riyoziyot ilmlarini yaxshi bilganligi, ularni nazariy falsafaga kiritish bilan bir tomondan, ularning ahamiyatini oshirish va ta'kidlash, ikkinchi tomondan, falsafani boyitishga intilganligi o'z ifodasini topgan. Xorazmiyning "Mafotih al-ulum" asari o'rta asr madaniyati va ma'naviyatini o'rganishda muhim ahamiyatga egadir.

Markaziy Osiyodan yetishib chiqqan ulug' mutafakkirlar e'tiqod dalillari bilan aql dalillarini o'zaro muvofiqlashtirishga, keng ommani dunyoviy va diniy ilmlarni puxta egallashga, olam sirlarini bilishga da'vat etganlar.

Islom olamida erishilgan ilmiy yutuqlarni hozirgacha xorij va mintaqamiz olimlari yuksak darajada baholaydilar. O'sha davrlarda islomni qabul qilgan davlatlarning ijtimoiy-siyosiy va ma'naviy-ma'rifiy hayotida mislsiz o'zgarishlar yuz berdi. Ya'ni ularning davlat boshqaruv tizimi hamda ma'naviy-madaniy hayotida ma'lum yutuqlarga erishildi. Bu davrning muhim xususiyatlaridan biri sifatida, musulmon olimlarining ilmiy-falsafiy bilimlar rivojiga qo'shgan hissasini belgilash mumkin. Shuningdek, bu davrda fanlarning o'ziga xos tasnifi ishlab chiqildi. Keyinchalik esa Andalusiya orqali islom madaniyati G'arb ma'naviy-madaniy hayotiga katta ta'sir ko'rsatib, bu hududda ilmiy muassasalar, universitetlarning tashkil etilishiga olib keldi.

ADABIYOTLAR TAHLILI VA NATIJALAR

Islom falsafasi shakllanishini va rivojlanish bosqichlarini tadqiq qilgan ko'plab G'arb olimlari uni islom falsafasi, arab-islom falsafasi, musulmon falsafasi, yoki arab falsafasi sifatida tilga oladilar[2;78]. Lekin bizning fikrimizcha, masalaga bunday yondashish nisbiy ahamiyatga ega. Chunki, o'rta asrlar musulmon Sharqi madaniyati va falsafasini yaratuvchilar qatorida arablardan tashqari fors, yahudiy, turk, tojik, o'zbek, ozarbayjon ya'ni arab xalifaligidagi barcha xalqlarning vakillari ishtirok etganlar. Biroq u davrdagi aksariyat ilmiy-falsafiy bilimlar xalqaro til hisoblangan arab tilida yozilgani sababli aksariyat G'arb olimlari tomonidan o'rta asrlar Sharq xalqlari falsafasini – arab falsafasi sifatida talqin qilinishiga asos bo'lib xizmat qildi.

Professor O.Fayzullaev fikricha, "Umumiy global falsafadan tashqari, musulmon Sharqida bizning hududimizda Sharq falsafasi – kalom falsafasi, islom falsafasi, tasavvuf falsafasi vujudga keldi". Bizningcha, kalom va tasavvuf islom falsafasining tarkibiy qismlari sifatida qaralsa to'g'ri bo'ladi. Islom falsafasi esa xalqimiz falsafasining moziydagi tarixidir. Shu o'rinda tasavvufga doir yana bir faktga e'tibor qaratish muhim deb hisoblaymiz. "G'arb, ha-ha demasang, hatto tasavvuf ta'limotining ildizlarini ham Qadimgi Yunon falsafasi, ayniqsa, neoplatonizmga va xristianlik e'tiqodiga olib borib taqashga intiladi. Chunki, sir emas, tasavvuf ta'limotining sir-sinoatlari, undagi yuksak ruhiy-ma'naviy xuruj, aql-idroklarni o'ziga maftun va mahliyo etadigan falsafa yuz yillardan buyon jahon ahlini hayratga solib kelmoqda. Holbuki, ushbu mangulikka daxldor ta'limotning islom tafakkurining Xizr chashmasidan balqib chiqqanligi hech kimga sir emas. Shunday ekan, unga "Ota", "Ona" va "Bola" qidirishning hech qanday hojati yo'q. "Taxayyul, tasavvur, tafakkur"ning "Abadiy qaytish yoxud Sharq falsafasi Nitshe talqinida" nomli qismida Narzulla Jo'raev aynan ana shu masalalar – Sharq va G'arb tamaddunlari o'rtasidagi dialoglar, Nitshening

“Avesto” kitobi, Qadimgi Sharq diniy-falsafiy tafakkuriga bo‘lgan munosabati haqida mulohaza yuritir ekan, “Nitshe qadimgi Sharq g‘oyalarini qanchalik chuqur o‘zlashtirgan bo‘lsa, bu g‘oyani u o‘ziga xos tarzda shunchalik rivojlantirdi, uning yangidan-yangi qirralarini ochdi. Yevropada abadiy qaytish g‘oyasini o‘ziga xos tarzda rivojlantirdi”, degan xulosaga keladi.

Tarixda ham, bugun ham jahon miqyosida muhim o‘rin tutuvchi falsafiy ta’limotlar O‘rta asr musulmon Sharqida yaratilganini ta’kidlab o‘tish joizki, bunda asosan al-Xorazmiy, al-Kindiy, al-Farg‘oniy, Forobiy, Beruniy, Ibn Sino va boshqa O‘rta Osiyolik olimlar muhim vazifani bajarganlar. Ular tomonidan ilgari surilgan g‘oyalarga tayanib, Yevropa falsafasi uyg‘ondi va uyg‘onish davri falsafasi vujudga keldi. Masalaga oydinlik kiritish maqsadida islom falsafasi tarixini ko‘zdan kechirishni maqsadga muvofiq hisoblaymiz: VIII asrda Yaqin va O‘rta Sharqda turli musulmon mazhablari mavjud bo‘lib, ularning har biri o‘zining haqligiga da’vo qilardi. Ular o‘zaro keskin kurash olib bordilar. O‘sha davr olimlari ijodida ta’limotlari bir-biridan juda kam farq qiladigan bu mazhablar haqidagi ma’lumotlarni uchratish mumkin. O‘rta asrlar fanlar tasnifi bo‘yicha chuqur izlanish olib borgan olim R. Bahodirov o‘z tadqiqotida Kalomda yahudiy va yunon-xristian sektalari, zardushtiylik haqidagi ma’lumotlar borligi haqida ma’lumot beradi. Bu Markaziy Osiyoda islom va xristianlik bilan birga yahudiylilik, buddaviylilik, zardushtiylik ham keng tarqalganidan dalolat beradi. Jamiyat g‘oyaviy hayotining xarakterli xususiyatlarini Abu Homid G‘azzoliy quyidagicha belgilaydi: “Kishilarning diniy e’tiqodiy farqlanishi, shuningdek bir diniy ta’limot ichida bo‘linishning ko‘pligi farqlar va usullardagi ziddiyatning oqibati bo‘lib, har bir guruh o‘z ta’limotidan o‘ta mamnun” [3;14].

Abu Homid G‘azzoliy ularning maqsadlarini quyidagicha izohlaydi: “Har bir guruh, firqa o‘ziga tegishli ilmni o‘rganishni farzi ayn deb qabul qilgan. Mutakallimlar, kalom ilmi farzi ayn, zero, u bilan tavhid, Allohning zoti va sifatlari o‘rganiladi, deydilar. Fuqaholar fiqh ilmini farzi ayn bilishadi. Zero, fiqh bilan ibodatlar, harom-u halol va boshqa muammolardagi harom-halol ham bilinadi, deydilar. Mufasssir va muhaddislar esa, barcha ilmlarning asosi bo‘lgan Qur’on va sunnat ilmini farzi ayn sanashadi. Mutasavviflar, farzi ayn tasavvuf ilmi, deb da’vo qilishadi” [4;38]. Farzi aynning ma’nosini Abu Homid G‘azzoliy “farz amalning kayfiyati haqidagi ilmni egallash demakdir” deb tushuntiradi [5;41]. Abu Homid G‘azzoliy o‘z davrining asosiy g‘oyaviy – nazariy oqimlarini (asosiy haqiqat izlovchilar kategoriyasi) kalom, botiniylar, falsafa, sufiylarga bo‘lgan.

Musulmonlar turli xil odat va an’analarga ega xalqlar bilan murakkab bir munosabatlarga kirisharkan, bu xalqlarning islomga kirishi bir qancha muammolarni yuzaga keltirdi. Natijada ular nafaqat o‘z dinlarining boshqa dinlardan afzalligini nazariy jihatdan ko‘rsatib qolmay, shu bilan birga o‘zlarining eng yaxshi sifatlarini namoyon qilishlari, islomni qabul qilgan, biroq turli an’ana va tarixiy madaniyatga ega xalqlarda tug‘ilajak ko‘plab savollarga javob topishlari lozim edi [6;21]. “Kalom ilmi” asosini tashkil etgan shu omildan kelib chiqib, islomning haqligi to‘g‘risida paydo bo‘lgan masalalarga javob beruvchi nazariya ishlab chiqishdan tashqari, hukumat va xalq orasidagi muxolifiy munosabatlarni nazariy jihatdan ajrim qilish zarurati paydo bo‘lgan edi. Muhammad Sayyid Xotamiy: “Garchand kalom ilmining alomatlari

Muhammad (SAV) vafotidan so'ng darhol ko'ringan bo'lsa-da, ammo uning fan sifatidagi shakllanishi ma'lum ma'noda aqliy (ratsional) ta'limotni ishlab chiqqan mu'taziliylar tufayli yuzaga kelgan edi"[7;49], — deydi. Demak, mu'taziliylar kalomda dastlab paydo bo'lgan yo'nalish bo'lib, bunday fikrni boshqa tadqiqotchilar, jumladan F.Rouzental[8;372] da ham uchratish mumkin.

Kalomning keyingi rivojida ko'rinadiki, bu yo'nalish tarafdorlari orasida aql va inson irodasini inkor e'tuvchi olimlar mutakallimlar paydo bo'ldi. Mutakallimlar bahs mavzusini tashkil etgan asosiy masalalar: tabiat va Allohning sifatlari, payg'ambarlar, mazhablar va mu'taziliylik batafsil o'rganiladi. R. Baxodirovning yozishicha: "Kalomdagi turli xristian sektalari, islomgacha bo'lgan diniy ta'limotlar (Fors, Yaman, Hind, dualistik konsepsiyalar) haqidagi ma'lumotlar qadrlidir"[9;123].

Abbosiylar xalifaligining dastlabki bosqichida islom dunyosi tijorat va sanoat taraqqiyoti nuqtai nazaridan boshqa hamma mamlakatlardan ilgarilab ketgan bo'lsa-da, bir tomonda boylik va imtiyozlarni egallab olgan yuqori tabaqa, ikkinchi tomonda ko'pchilikni tashkil etuvchi doimiy qashshoqlik va mahrumliklardan azob chekayotgan quyi tabaqa paydo bo'ldi. Bu omil ham mazhablar o'rtasidagi ziddiyatni chuqurlashtirar, hokimiyatga qarshi harakatlarning kuchayishiga sharoit yaratardi. Mana shunday vaziyatda umidsiz va norozi odamlarning bir qismi dunyoviy hayotni inkor etish, uzlatga chekinib yashash va zohidlikni ixtiyor etadigan bo'ldilar.

XULOSA VA TAKLIFLAR

Muhammad Sayyid Xotamiy "Islom tafakkuri tarixidan" nomli asarida "Ilxod" va "zandaqa" (dahriylik va kofirlik) tushunchalarini bu davrning asosiy xususiyatlari sifatida tilga olib, buni bir tomondan kalom ilmidagi bahs-munozaralar, ikkinchi tomonidan, hokimlarning islom ahkomlari, aqoidlaridan chekinishlari natijasi sifatida baholaydi. Darhaqiqat oliy tabaqa vakillari dunyoviy hokimiyat tepasida turib, diniy martabalarga da'vogarlik qilardilar. Ma'lumki, din e'tiqod va faoliyat asosi bo'lgan jamiyatda uning tashkil etuvchisi va tartibga keltiruvchisi shariat hisoblanadi. Shariat siyosiy hokimiyat manbai bo'lgan joyda xalifa diniy qoidalarga qarshi ish tutishi mumkin emas. Hukmron tartibning qonuniyligiga shubhalar paydo bo'lishi tabiiy ravishda din asoslariga tegib o'tmasdan qolmas edi. Bu esa diniy mazhablar va idora qiluvchilar orasida ba'zan qonli to'qnashuvlarga sabab bo'luvchi tortishuvlar, kelishmovchiliklarga mavzu bo'lardi. Bunda ikki tomon ham dinga tayanishga intilar, din nomidan bir-biriga tashlanardilar.

Shunday qilib, shariat diniy hayotning tashqi tomonini belgilab keladi, "fiqh" esa, o'z navbatida, shariatning norma va chegaralarini belgilab beradi. Bundan ma'lum bo'ladiki, islomning ilmiy va ma'rifiy doiralarida shariat haqidagi ilm dastlabki shakllangan shoxobcha bo'ldi. Hadisshunoslik, tarix, adabiyot kabi shoxobchalar esa ko'p hollarda shariat va "fiqh"ga ilova tariqasida edi. Ularning hammasi keyinchalik "kalom2 degan ilm ostida birlashib, yaxlit holda namoyon bo'ldilar. Shuningdek, "Fiqh va kalom bilan birga avj olib rivojlangan boshqa bir hodisa — bu tasavvuf edi"[10;22]. Tasavvuf ziddiyatlar, yakka hukmron mustabidlarning zulmidan azob chekkan odamlarning isyoni ifodasi edi. Bunga Ibn Xaldunning quyidagi fikri asos bo'ladi: "U(Tasavvuf) din bag'rida paydo bo'lgan shariat ta'limotlaridan biridir. Birinchi musulmonlar, hurmatli sahobalar va tobiinlar orasida paydo bo'lgan so'fiylarning yo'li

keyinchalik ham taqvo va Haq yo'li deb hisoblangan. Darhaqiqat, bu so'z ("so'fiy" so'zi) "ibodatga g'arq, bo'lgan, Xudo hamma narsadan kechish, Xudoga xizmat etish maqsadida xilvatda o'tirish, dunyoviy zeb-u ziynatdan qaytish, nafsoniy hirs-u havas, boshqalar intilgan boylik, mansab, shuhratni tark etishni" anglatib keladi.

ADABIYOTLAR RO'YXATI (REFERENCES)

1. Мухаммад Мусо ал-Хоразмий. Танланган асарлар.- Т.:Фан, 1983, -59 бет
2. Ibragim Taufic. Classical islamic philosophy. M. Publisher. 1990.
3. Фролова. Е. А. История средневековой арабо-исламской философии. М. 1995. Sharif M.M. History of Muslim Philosophy. T.2. Wiesbaden. 1963.
4. Бахадиров Р.М. Из истории классификации наук на средневековом мусульманском Востоке. — Т.: Академия, 2000. -244 б.
5. Абу Хомид Мухаммад ал-Газзолий. Ихёу улумид-дин. — Б.512.
6. Хотамий Саййид Мухаммад. Ислом тафаккури тарихидан. — Т.: Минхож, 2003. -288 б. — Б.234.
7. Роузентал Ф. Торжество знания: концепция знания в средневековом исламе. — М.: Наука, 1978. -372 с.

I. GASPRINSKIYNING IJTIMOIIY TARAGGIYOTNING INTEGRAL MODELINING FALSAFIY TAHLILI

Shomuqimov L. R.

"Sharq falsafasi va madaniyati" yo'nalishi

1-kurs magistratura talabasi, TDSHU

Ilmiy rahbar: f.f.d., professor Izzetova E.M.

Annotatsiya: Ushbu maqolada Ismail Gasprinskiyning integral dunyoqarashi shakllanishining g'oyaviy va kontseptual omillari tahlil qilinadi. Gasprinskiy musulmon jamiyatlarini ilmiy, madaniy va iqtisodiy jihatdan rivojlantirishga qaratilgan islohotchi sifatida tanilgan bo'lib, uning fikrlariga islomiy ma'rifatchilik, Yevropa va rus madaniy ta'siri hamda jadidchilik harakati katta ta'sir ko'rsatgan. Maqolada Gasprinskiyning til birligi, madaniy uyg'unlik va modernizatsiya g'oyalari atroflicha o'rganilib, uning Sharq va G'arb qadriyatlarini uyg'unlashtirishga qaratilgan yondashuvi tahlil qilinadi. Xususan, uning turkiy xalqlar o'rtasida yagona madaniy va lingvistik birlikni shakllantirishga oid qarashlari, "Tarjimon" gazetasi orqali amalga oshirilgan ma'rifiy faoliyati yoritiladi.

Kalit so'zlar: Ismail Gasprinskiy, jadidchilik, ma'rifatchilik, til birligi, modernizatsiya, "Tarjimon" gazetasi, islomiy uyg'onish, madaniy uyg'unlik, Sharq va G'arb, turkiy xalqlar.

O'tgan asr oxiri va XX asr boshlarida musulmon jamiyatlarida modernizatsiya jarayonlari jadal kechdi. Ayniqsa, turkiy xalqlarning ma'naviy va madaniy taraqqiyoti yo'lida yangi dunyoqarash, ta'lim tizimining islohoti va milliy uyg'onish g'oyalari dolzarb masalaga aylandi. Ushbu jarayonda Ismoil Gasprinskiy o'zining keng qamrovli ma'rifatchilik faoliyati bilan muhim o'rin tutdi. Uning "Tarjimon" gazetasi orqali ilgari

surgan fikrlari, jadidchilik harakatining shakllanishiga va turkiy xalqlarning o'zligini anglashiga asos bo'ldi.

Gasprinskiy nafaqat ta'lim tizimini isloh qilish, balki musulmon jamiyatlarini jahon ilm-fani, taraqqiyoti bilan uyg'unlashtirishni ham o'z oldiga maqsad qilib qo'ygan edi. U Sharq va G'arb madaniyatlari o'rtasida ko'priklar yaratishga intildi va turkiy xalqlarni zamonaviy dunyoga moslashtirish uchun yagona madaniy hamda lingvistik birlikni shakllantirish g'oyasini ilgari surdi. Maqolada Gasprinskiyning integratsion dunyoqarashining shakllanishi va uning ta'lim, madaniyat hamda ijtimoiy islohotlarga ta'siri tahlil qilinadi. Tadqiqot doirasida uning fikrlarining ilmiy asoslari, amaliy natijalari va hozirgi kunda tutgan o'rni yoritiladi.

Ismoil Gasprinskiy (1851–1914) — XIX asr oxiri va XX asr boshlarida yashab, turkiy va musulmon xalqlari orasida ma'rifatchilik va modernizatsiya g'oyalarini ilgari surgan taniqli mutafakkir, pedagog va jamoat arbobi edi. Gasprinskiy musulmon jamiyatlarining taraqqiyoti uchun ilm-fan va ta'lim muhim ahamiyatga ega ekanligini ta'kidlagan. U islomiy qadriyatlarni saqlagan holda, zamonaviy bilimlarni o'rganish va ulardan foydalanish tarafdori edi. Uning fikricha, islom dini va zamonaviylik o'rtasida ziddiyat yo'q, aksincha, ular bir-birini to'ldirishi mumkin. Bu qarashlari orqali u islomiy ma'rifatchilik an'analarini davom ettirgan. Gasprinskiy Rossiya imperiyasida yashaganligi sababli, rus va Yevropa madaniyati bilan yaqindan tanish edi. U G'arb jamiyatlaridagi taraqqiyotning asosiy sabablaridan biri sifatida ilm-fan va texnologiyani ko'rdi. Shu bois, u musulmon dunyosida ham zamonaviy ta'lim va texnologiyalarni joriy etish zarur deb hisoblagan. Gasprinskiy o'zining "Rossiya musulmonlari" (1881) risolasida Yevropa sivilizatsiyasidan ko'r-ko'rona andoza olishga qarshi chiqib, uni tanqidiy qabul qilishga, musulmonlarni ilm-fanni egallashga, texnika yutuqlaridan foydalanishga da'vat etgan.

Gasprinskiy jadidchilik harakatining asoschilaridan biri hisoblanadi. Uning "Tarjimon" gazetasi (1883–1918) jadid maktablari tashkil etilishiga katta hissa qo'shgan. Jadidlar an'anaviy madrasalar o'rniga zamonaviy ta'lim beruvchi maktablarni ochishni maqsad qilgan bo'lib, Gasprinskiy bu jarayonning yetakchilaridan biri edi. U "usuli jadid" (yangi usul) nomi bilan tarixga kirgan yangi ta'lim metodikasini boshlagan va bu usulni targ'ib qilgan.

Gasprinskiyning "til birligi, fikr birligi, harakat birligi" shiori jadidchilik harakatining asosiy tamoyillaridan biriga aylandi. Uningcha, turkiy xalqlar birlashmasi va zamonaviy ta'limni joriy etmasa, ularning mustaqil taraqqiyoti imkonsiz edi. Bu borada u turkiy xalqlarni yagona milliy oila sifatida ko'rgan va ularni birlashtirishga intilgan. Shunday qilib, Gasprinskiyning g'oyaviy dunyoqarashi islomiy ma'rifatchilik, Yevropa madaniyati va jadidchilik harakatining uyg'unlashuvidan shakllangan bo'lib, u Sharq va G'arb o'rtasida ko'priklar yaratishga harakat qilgan. Uning fikrlari va faoliyati turkiy xalqlarning madaniy va ilmiy rivojlanishida muhim rol o'ynagan. Ismoil Gasprinskiy turkiy xalqlarning milliy uyg'unishi va madaniy taraqqiyotini jadallashtirishda til, matbuot va ta'lim tizimining islohotlariga alohida e'tibor qaratgan. Uning ta'kidlashicha, xalqning o'z milliy o'zligini anglash jarayoni bevosita ma'rifatparvarlik va modernizatsiya bilan bog'liq bo'lib, bu omillar jamiyat rivojining asosiy sharti sifatida namoyon bo'ladi [1, 5].

Gasprinskiy fikricha, milliy uygʻonishning eng muhim shartlaridan biri til birligini taʼminlashdan iboratdir. Turkiy xalqlar oʻrtasidagi dialektal tafovutlar milliy oʻzlikni anglash jarayoniga toʻsqinlik qilayotganini u oʻz maqolalarida qayd etgan. Shu sababli, u soddalashtirilgan turkiy adabiy tilni yaratish va uni matbuot orqali keng ommaga yetkazish tarafdori boʻlgan. 1883-yilda "Tarjimon" gazetasini tashkil etish orqali Gasprinskiy til birlik tamoyilini amaliyotga tatbiq etishga intilgan. Uning fikricha, umumiy yozma til xalqning ilmiy va madaniy yuksalishiga xizmat qilishi lozim.

Gasprinskiy turkiy xalqlarning milliy qadriyatlarini saqlagan holda modernizatsiyaga erishish gʻoyasini ilgari surgan. U anʼanaviy hayot tarzini butkul rad etmagan, balki zamonaviy fan, texnika va innovatsiyalarni oʻzlashtirish orqali milliy taraqqiyotga erishish mumkinligini taʼkidlagan. Uning fikricha, Gʻarb tajribasidan foydalanish milliy identifikatsiyaga tahdid solmaydi, aksincha, taraqqiyot uchun mustahkam zamin yaratadi. Shu maʼnoda, Gasprinskiy islomiy qadriyatlarni zamonaviy tafakkur bilan uygʻunlashtirish zarurligini taʼkidlab, Sharq va Gʻarb oʻrtasida uygʻunlik yaratishga harakat qilgan[2,57].

Gasprinskiy milliy uygʻonish jarayonida taʼlimning hal qiluvchi ahamiyatga ega ekanligini uqtirgan. U anʼanaviy madrasa taʼlimining zamonaviy ehtiyojlarga javob bermasligini tanqid qilib, "usuli jadid" deb nomlangan yangi oʻqitish metodikasini joriy qilgan. Jadid maktablari oʻquvchilarga anʼanaviy diniy bilimlar bilan bir qatorda tabiiy fanlar, texnika va ijtimoiy fanlarni ham oʻrgatish imkonini bergan. Bu uslub, avvalambor, turkiy xalqlarning dunyoqarashini kengaytirish, ularni ilgʻor madaniyat va ilm-fanga yoʻnaltirish vazifasini bajargan. Taʼlim islohotlarining mazmun-mohiyati haqida soʻz yuritir ekan, Gasprinskiy quyidagilarni qayd etadi: "Bizga yangi avlod kerak, yangi avlodni esa yangi maktablarsiz tarbiyalab boʻlmaydi. Yangi maktablar esa yangi metodika va yangi dunyoqarashni talab qiladi" [1]. Gasprinskiy tomonidan joriy etilgan taʼlim islohotlari butun musulmon olamida katta ahamiyat kasb etgan va jadidchilik harakatining rivojlanishiga zamin yaratgan. Shunday qilib, Gasprinskiy milliy uygʻonish jarayonini milliy til, matbuot, taʼlim va madaniy islohotlar orqali amalga oshirish zarurligini taʼkidlagan. Uning qarashlari turkiy xalqlarning milliy ongini shakllantirishga, madaniy va ilmiy rivojlanishiga katta hissa qoʻshgan.

Ismoil Gasprinskiy XIX asr oxiri va XX asr boshlarida musulmon va turkiy xalqlar orasida maʼrifatchilik harakatining asoschilaridan biri boʻlib, u oʻz faoliyatini asosan matbuot va taʼlim islohotlari orqali olib borgan. Uning eng muhim loyihalaridan biri "Tarjimon" gazetasi boʻlib, bu nashr 1883-yilda Qrimning Bahchisaroy shahrida tashkil etilgan va 1918-yilgacha faoliyat yuritgan (Gasprinskiy I., 1883). Gazeta orqali u turkiy xalqlarning milliy ongini uygʻotish, ularni dunyoviy ilm-fan va texnologiyalar bilan tanishtirish maqsadini koʻzlagan. Gasprinskiy "Tarjimon" gazetasini tashkil etish orqali musulmon va turkiy xalqlarni zamonaviy bilimlar bilan tanishtirish, ularni ilgʻor texnologiyalar va madaniy taraqqiyotdan xabardor qilishga intilgan. Gazetaning oʻziga xos jihati shundaki, unda dunyoning ilgʻor gʻoyalari, taʼlim islohotlari, madaniyat va jamiyatning yangilanishiga oid masalalar muntazam yoritib borilgan. Mazkur gazeta rus va turkiy tillarida nashr etilgan boʻlib, unda asosan quyidagi mavzular qamrab olingan:a)taʼlim va yangi usul maktablarini tashkil etish muhimligi;b) texnologiya va

ilm-fan yangiliklari; v) musulmon dunyosida modernizatsiya jarayonlari;g) Ayollar ta'limi va gender tengligi;d) sotsial — iqtisodiy masalalar [2,63].

Gasprinskiy o'z maqolalarida musulmon jamiyatining rivojlanishi uchun “til, tafakkur va din” uyg'unligi muhimligini ta'kidlagan [1, 12]. Uning fikricha, ta'lim milliy uyg'onish va modernizatsiyaning asosiy omillaridan biri bo'lib, mazkur gazeta orqali turkiy xalqlarning milliy o'ziga xosligini saqlab qolgan holda, ularni zamonaviy bilimlar bilan tanishtirish mumkin edi. “Tarjimon” qisqa vaqt ichida Markaziy Osiyo, Tatariston, Buxoro amirligi, Kavkaz va Qozon kabi hududlarga ham tarqalib, jadidchilik harakati rivojiga kuchli ta'sir ko'rsatdi.

Gasprinskiyning madaniy va lingvistik integratsiya borasidagi qarashlari faqat Qrim yoki Rossiya imperiyasidagi turkiy xalqlargagina emas, balki butun musulmon olamiga katta ta'sir ko'rsatdi. Uning g'oyalari XX asr boshlarida O'rta Osiyo, Kavkaz va Volgabo'yi mintaqalarida keng tarqalib, jadidchilik harakati va milliy uyg'onish jarayonlariga turtki bo'ldi. Uning ta'lim islohotlari va madaniy integratsiya g'oyalari zamonaviy turkiy respublikalar madaniy siyosatida ham aks etmoqda. Xususan, XXI asrda Turkiy Kengash (hozirgi Turk Davlatlari Tashkiloti) doirasida amalga oshirilayotgan madaniy hamkorlik, yagona turkiy alifbo yaratish tashabbuslari va umumiy ilmiy-ma'rifiy loyihalar Gasprinskiyning integratsion g'oyalariga asoslanayotganini ko'rsatadi.

Ismoil Gasprinskiyning ma'rifatchilik faoliyati va g'oyalari XIX asr oxiri va XX asr boshlaridagi musulmon jamiyatlarida modernizatsiya jarayonini jadallashtirishda muhim o'rin tutgan. U Sharq va G'arb madaniyatlari o'rtasida uyg'unlik yaratish, turkiy xalqlarning ilmiy va madaniy integratsiyasini ta'minlash hamda milliy o'zlikni saqlagan holda taraqqiy etish konsepsiyasini ilgari surgan. Uning qarashlarini tahlil qilish bugungi globallashuv sharoitida ham dolzarb bo'lib, u ilgari surgan yondashuvlarning istiqbollari ochib berishga yordam beradi. Gasprinskiy G'arb madaniyati va texnologik yutuqlarini inkor qilmagan holda, ularni islom va turkiy an'analar bilan uyg'unlashtirishga intilgan. Uning fikricha, musulmon dunyosining orqada qolishiga sabab – ta'lim tizimining eskirganligi va zamonaviy fanlarga yetarlicha e'tibor qaratilmaganidir. Shu sababli, u “Tarjimon” gazetasi orqali Yevropa tamaddunining ilg'or jihatlarini musulmon jamiyatlariga tushuntirishga harakat qilgan. Uning qarashlariga ko'ra, faqat diniy bilimlar bilan cheklangan jamiyat taraqqiy eta olmaydi, shu bois dunyoviy fanlarni ham o'rganish lozim. Bu yondashuv zamonaviy tadqiqotchilar tomonidan ham yuqori baholanmoqda. Xususan, S. Karimov o'zining “Jadidchilik harakati va uning ta'siri” asarida Gasprinskiyning g'oyalari o'z davri uchun inqilobiy ahamiyatga ega bo'lganini ta'kidlaydi. Chunki u Sharq va G'arb ilmlarini uyg'unlashtirish orqali musulmon dunyosining modernizatsiyasiga yo'l ochib bergan.

Gasprinskiyning turkiy xalqlar uchun yagona adabiy til yaratish g'oyasi o'z davrida keng muhokamalarga sabab bo'lgan. U turkiy xalqlarning kelajagi ularning madaniy birlikka intilishida deb hisoblagan va “Dilde, fikirde, iste birlik” (Til, fikr va ishda birlik) shiorini ilgari surgan [2, 57]. Ushbu g'oya bugungi kunda ham o'z ahamiyatini yo'qotmagan bo'lib, turkologik tadqiqotlar va turkiy davlatlar integratsiya jarayonlarida dolzarb masala sifatida ko'rilmogda. Gasprinskiyning til borasidagi qarashlari hozirgi turkiy tillar o'rtasidagi yaqinlashuv jarayonlariga ham ta'sir ko'rsatmoqda. Xususan,

Turk Davlatlari Tashkiloti doirasida yagona kommunikatsion til yaratish borasidagi harakatlar Gasprinskiyning tarixiy g'oyalariga asoslanadi. Gasprinskiyning ma'rifatchilik va modernizatsiya borasidagi qarashlari bugungi globalizatsiya davrida ham dolzarb bo'lib qolmoqda. Xususan, uning matbuot orqali xalqni ma'rifatga undash uslubi hozirgi media vositalari bilan uyg'un keladi. Uning g'oyalari ta'lim sohasida ham muhim ahamiyat kasb etib, O'zbekiston va boshqa Markaziy Osiyo davlatlarida ta'lim islohotlari doirasida ham o'rganilmoqda. Natijalar shuni ko'rsatadiki, Gasprinskiyning faoliyati faqat XIX-XX asrlar bilan cheklanmay, balki bugungi jamiyat uchun ham dolzarb bo'lib qolmoqda. Uning Sharq va G'arb uyg'unligi haqidagi qarashlari hamon ilmiy muhokamalar markazida turibdi. Shu bois, uning ilmiy merosi va ma'rifiy g'oyalari hozirgi va kelajak avlod uchun ham ahamiyatli bo'lib qolaveradi.

Bizning xulosalarimiz. Ismoil Gasprinskiy turkiy va musulmon dunyosining modernizatsiya yo'lida tub burilish yasagan mutafakkir sifatida tarixda katta iz qoldirgan. Uning faoliyati milliy uyg'onish, madaniy integratsiya va ilm-ma'rifatni rivojlantirish tamoyillariga asoslangan bo'lib, bugungi kunda ham dolzarbligini yo'qotmagan. Tadqiqot davomida Gasprinskiyning ma'rifatchilik faoliyati, ta'lim va matbuot orqali jamiyatni o'zgartirishga qaratilgan sa'y-harakatlari tahlil qilindi. Gasprinskiyning ta'lim sohasidagi islohotlari bugungi kunda ham muhim ahamiyatga ega. O'zbekiston va boshqa Markaziy Osiyo davlatlarida ta'lim tizimini takomillashtirish, zamonaviy fanlar va texnologiyalarni o'quv jarayoniga joriy etish borasidagi harakatlar uning g'oyalari bilan uyg'unlashadi. U nafaqat o'z davri, balki bugungi va kelajak avlodlar uchun ham katta meros qoldirgan. Uning ma'rifatchilik faoliyati, madaniy integratsiya borasidagi qarashlari hamda ta'lim va matbuot sohasidagi islohotlari zamonaviy jamiyat rivoji uchun muhim ahamiyat kasb etmoqda. Shu bois, uning ilmiy va amaliy faoliyatini yanada chuqurroq o'rganish va uning tajribasidan foydalanish bugungi kun uchun ham foydalidir.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO'YXATI

1. Gasprinskiy I. Tarjimon gazetasi. – Bahchisaroy, 1883. – №1. – B. 5.
2. Abdullayev M. O'zbekiston jadidlarining ta'lim islohotlari. – Toshkent: Sharq, 2015. – 180 b.
3. Karimov S. Jadidchilik harakati va uning ta'siri. – Toshkent: Fan, 2000. – 250 b.
4. G'ofurov R. "Tarjimon" gazetasining Rossiya imperiyasidagi musulmon xalqlariga ta'siri // Sharqshunoslik tadqiqotlari, 2018, №2. – B. 105–113.
5. Xabibullayev U. Gasprinskiy asarlarida modernizatsiya masalalari // Sharqshunoslik muammolari, 2012, №1. – B. 87–94.
6. Mustafayev A. Turkiston jadidlari va ularning ma'rifatchilik faoliyati. – Toshkent: O'zbekiston Fanlar Akademiyasi, 2017. – 220 b.
7. O'zbekiston tarixi bo'yicha ocherklar. – Toshkent: Fan, 2004. – 312 b.
8. Gasprinskiy I. Rossiya musulmonchiligi. – Bahchisaroy: Tip. Spiro, 1881. – 45 b.
9. Fozilov Sh. Markaziy Osiyoda jadidchilik: shakllanishi va rivojlanishi. – Toshkent: Universitet, 2019. – 190 b.
10. Abdurahmonov A. Jadidchilik va milliy uyg'onish g'oyalari // O'zbekiston tarixi jurnali, 2020, №3. – B. 45–52.

FARIDUDDIN ATTOR HAYOTI VA FALSAFIY — ADABIY MEROSI

Mamadaliyev A.A.

TDSHU, Sharq falsafasi va madaniyati

yoʻnalishi 1 – kurs magistranti

Ilmiy rahbar: f.f.d., professor, Izzetova E.M.

Annotatsiya. Maqolada Farididdin Attorning hayoti, ijodiy muhitdagi shakllanishi va Sharq tafakkuridagi oʻrni tarixiy-falsafiy nuqtai nazardan tahlil qilinadi. Attor tomonidan ilgari surilgan ilohiy ishq, sabr, isteʼno, fano kabi tushunchalar tasavvufiy-falsafiy talqinda yoritilib, ular “Mantiq ut-tayr” va “Ilohiynoma” asarlari asosida tahlil etiladi. Adibning asarlarida ishlatilgan poetik ifoda, ramziy obrazlar va hikoya uslubi lingvopoetik jihatdan tahlil qilinib, ularning axloqiy-estetik yuklamasi ochib beriladi. Tadqiqotda Attor gʻoyalarining zamonaviy talqini, oʻzbek va tojik adabiyotshunosligidagi oʻrni hamda uning falsafiy merosining hozirgi intellektual muhitdagi dolzarbligi muhokama qilinadi.

Kalit soʻzlar: Farididdin Attor, Sharq falsafasi, tasavvuf, axloqiy tafakkur, ruhiy komillik, poetik ifoda, adabiy meros.

Farididdin Attor islomiy tasavvuf falsafasining yirik vakillaridan biri boʻlib, uning asarlari Sharq tafakkurining eng yuksak namunalaridan hisoblanadi. U oʻz ijodida insonning ruhiy kamolot yoʻlini badiiy va falsafiy teranlikda tasvirlab, nafaqat fors-tojik, balki butun islom madaniyati tarixida chuqur iz qoldirgan. Attor tomonidan yaratilgan “Mantiq ut-tayr” [1, 368], “Ilohiynoma” [2, 290] va “Asrornoma” [3, 252] kabi asarlar sufiya tafakkuri, axloqiy-ruhiy tarbiya va tasavvufiy timsollar tizimi orqali yuksak gʻoyalarni mujassam etgan.

Bugungi global maʼnaviy-intelektual muhitda ruhiy tanazzul va maʼnaviy qashshoqlik muammolari fonida Attorning merosi yangicha talqinni va chuqur ilmiy yondashuvni talab qilmoqda. Uning asarlarida ilgari surilgan ilohiy ishq, sabr, isteʼno va komillikka intilish gʻoyalari hozirgi jamiyat uchun ham dolzarb tarbiyaviy va maʼrifiy ahamiyatga egadir [6, 95-101].

Mazkur tadqiqotning maqsadi — Farididdin Attorning hayoti, falsafiy qarashlari va adabiy merosini tahlil qilish orqali uning islom va Sharq tafakkuridagi oʻrnini aniqlash, shuningdek, uning gʻoyalarini zamonaviy maʼnaviy-maʼrifiy kontekstda talqin qilishdan iborat. Tadqiqotda Attorning asarlaridagi tasavvufiy tushunchalar, badiiy ifoda vositalari hamda u yaratgan timsollar tizimi lingvopoetik, axloqiy va falsafiy nuqtai nazardan tahlil etiladi.

Farididdin Attor Sharqning maʼnaviy-maʼrifiy tafakkurida chuqur iz qoldirgan yirik mutasavvif, faylasuf va adib sifatida tanilgan. U XII asrning ikkinchi yarmi va XIII asr boshlarida Xurosonning yirik madaniy markazlaridan biri hisoblangan Nishopur shahrida yashab ijod qilgan. Attorning hayoti haqida tarixiy manbalarda koʻp va ishonchli maʼlumotlar saqlanmagan boʻlsa-da, mavjud yozma dalillar uning ilm-fan, tibbiyot va adabiyot bilan chambarchas bogʻliq shaxs boʻlganini tasdiqlaydi [8, 57-60].

Attor oʻz davrining boy tafakkuriy va ruhiy muhitida shakllangan. Xuroson oʻsha zamonda nafaqat siyosiy va iqtisodiy jihatdan muhim markaz boʻlgan, balki ilm-fan,

adabiyot, tasavvuf va kalom ilmlari taraqqiy etgan makon sifatida ajralib turgan. Ana shunday madaniy muhitda shakllangan ijodkor sifatida Attor o'z asarlarida diniy, falsafiy va axloqiy g'oyalarni poetik badiiyat orqali ifodalagan [9, 143-147]. U o'z asarlarida tasavvufning asosiy tamoyillari — komillikka intilish, fano va baqo, ilohiy ishq va ruhiy taharruk masalalariga alohida e'tibor qaratgan.

Tarixiy manbalarda Attorning dastlabki hayoti dorishunoslik va tabobat bilan bog'langanligi qayd etiladi. Uning "Attor" laqabini olishi ham shu kasb bilan mashg'ul bo'lganligiga ishoradir. Biroq vaqt o'tishi bilan u dunyoviy mashg'ulotlardan voz kechib, butun e'tiborini ruhiy komillik, tasavvufiy tajriba va ma'naviy izlanishlarga qaratadi. Bu bosqichdan boshlab, uning adabiy merosi shakllanadi va Sharq tasavvuf adabiyotining muhim qismiga aylanadi [10, 81-84].

Attor o'z asarlarida inson tabiatining ikki tomonlama — jismoniy va ruhiy mohiyatini teran anglashga intilgan. U hayotni, borliqni va insonning undagi o'rnini ilohiy nuqtai nazardan talqin etib, buni chuqur ramzlar va timsollar orqali ifodalagan. Shu jihatdan uning ijodi faqat badiiy yuksaklik emas, balki falsafiy chuqurlik bilan ajralib turadi. Attor ta'siri keyingi davr mutasavviflarining, xususan Jaloliddin Rumiy ijodida ham yaqqol namoyon bo'ladi.

Farididdin Attor tasavvuf tafakkurining asosiy g'oyalari — ilohiy ishq, ruhiy poklanish, fano va baqoga erishish, shaxsiy komillik sari intilish kabi tushunchalarni o'ziga xos poetik-falsafiy uslubda talqin etgan mutasavvif adibdir [12, 58-62]. Uning merosi nafaqat adabiy, balki chuqur ontologik va axloqiy-falsafiy mohiyatga ega bo'lib, tasavvuf falsafasining yuksak bosqichlarini ifoda etadi.

Attor ijodining falsafiy asosini vahdat-ul vujud g'oyasi tashkil etadi. Unga ko'ra, mavjudot yagona haqiqat — Haqning tasallisi sifatida talqin etiladi. Insonning hayotdagi maqsadi esa bu yagona haqiqatga yetishish, ya'ni fano orqali o'z "men"idan voz kechib, ilohiy mavjudlikka erishishdir [11, 360-364]. Ushbu g'oya Attor asarlarida obrazlar va timsollar orqali ramziy tarzda ifodalanadi. Bu jarayonda istig'no — ya'ni dunyoviy ehtiyojlardan voz kechish, ruhiy ixtiyor erkinligiga erishish holati asosiy darajalardan biri sifatida ko'rsatiladi.

Shoirning tasavvufiy-falsafiy qarashlari ayniqsa "Mantiq ut-tayr" asarida yorqin ifodasini topgan. Asar voqealari timsolli qushlar sayohati shaklida berilib, ularning Simurg' (ilohiy haqiqat) sari intilishi insonning ruhiy komillikka yo'lini ifodalaydi. Bu yo'l — suluk — yetti vodiy orqali bosib o'tiladi: Talab (izlanish), Ishq, Ma'rifat, Istig'no, Hayrat, Fano va Tavhid. Har bir vodiy Attor tomonidan murakkab ruhiy-kechinma darajalari, axloqiy sinovlar va ichki tozalanish sifatida talqin etiladi [4, 484]. Bu yo'ldagi har bir bosqichda murid o'z "men"idan tozalanib, mutlaq haqiqat sari yaqinlashadi. Suluk jarayoni faqat bilish emas, balki ruhiy tajriba orqali o'zini anglashning doimiy harakati sifatida tasvirlanadi [6, 95-101].

"Ilohiynoma" asarida esa inson va Xudo o'rtasidagi nozik munosabat, ilohiy ishq va tavba-farmoyish g'oyalari Attorga xos nozik ruhiy-falsafiy nigoh bilan yoritilgan [2, 290]. Bu asarda ilohiy ishq inson ruhiyatining shakllanishida markaziy o'rinda turadi va u Haqning huzuriga erishishning asosiy vositasi sifatida ko'rsatiladi. Attor bu jarayonni ichki dialoglar, majoziy hikoyatlar va nasihatlar orqali ifodalaydi.

Farididdin Attorning g'oyalari Yusuf Hamadoniyning tasavvufiy qarashlari bilan uzviy bog'liqdir. Yusuf Hamadoni – Xojagon tariqatining asoschilaridan biri sifatida tanilgan, u sabr, riyozat va istig'no orqali ruhiy komillikka erishish g'oyalarini ilgari surgan [13, 66-69]. Attor o'z asarlarida Yusuf Hamadoniyni ehtirom bilan tilga olib, uni kamolot sari yo'llovchi pir sifatida tasvirlaydi. "Mantiq ut-tayr" va "Ilahiynoma"da keltirilgan ayrim hikoyatlar bevosita Yusuf Hamadoniya nisbat berilgan bo'lib, bu holat Attorning ideyaviy ildizlari bilan xuddi shu tariqat asoslariga yaqinligini ko'rsatadi [2, 290].

Farididdin Attor ijodi Sharq adabiyotining yuksak badiiy-falsafiy namunalaridan hisoblanadi. Uning asarlarida poetik mahorat va chuqur ma'naviy-falsafiy mazmun uyg'unlashib, tasavvuf adabiyotining o'ziga xos badiiy maktabini shakllantiradi. Attor nafaqat falsafa va tasavvufni, balki poetik ifoda vositalarini ham mukammal darajada o'zlashtirgan ijodkordir.

Shoirning "Asrornoma" asari adabiyotshunoslikda sabk-i iroqiy – ya'ni Iroq uslubi deb tanilgan yondashuvning yorqin namunasi sifatida e'tirof etiladi. Bu uslub sodda, ravon, ruhiy holatlarning chuqur tahliliga asoslangan nasihat va hikmatlarga boy bo'lib, unda poetik nutq axloqiy-falsafiy mazmunga xizmat qiladi. "Asrornoma" strukturasida guftor (fikriy bayon) va undan keyin keltiriladigan hikoyat yoki tamsil (iboratli hikoya) tarzidagi uslubiy qurilish mavjud [3, 252]. Bu kompozitsion model Attor tomonidan takomillashtirilgan bo'lib, har bir fikr ramziy bir voqea bilan mustahkamlanadi. Bunday poetik texnika o'quvchini nafaqat estetik bahramandlikka, balki mulohaza va ruhiy tahlilga chorlaydi.

Attor ijodida badiiy ramzlar muhim o'rin tutadi. Uning she'riyati ramziy obrazlarga boy bo'lib, ular chuqur ma'naviy va tasavvufiy ma'nolarni ifodalaydi. Masalan, qush – ruhning Haqqa intilishi; sham' – ishq bilan kuylash va o'zini fano qilish; shisha – qalbning nozik va sinuvchan mohiyati; ud (xushbo'y yog'och) – riyozat va sabr orqali yuzaga chiqadigan ruhiy komillik timsoli sifatida talqin etiladi. Ushbu ramzlar nafaqat badiiy bezak, balki g'oyaviy konstruksiya funksiyasini ham bajaradi, ya'ni ular orqali muallif insoniy mohiyatni, ruhiy izlanish va ilohiy nur sari intilishni obrazli shaklda ifodalaydi [6, 95-101].

Attor poetikasining yana bir asosiy jihati – bu shaxsiy tazkiya (ruhiy o'z-o'zini poklash) va ma'naviy saboqlarning poetik tilda ifoda etilishi bilan belgilanadi. Uning asarlari diniy-didaktik mazmunga ega bo'lib, ular orqali nafaqat Haq yo'lini tushuntirish, balki o'quvchining qalbini ruhiy-madaniy jihatdan uyg'otish maqsad qilingan. Har bir hikoya yoki misrada axloqiy mas'uliyat, sabr, tavba, ixlos, iste'no kabi fazilatlar targ'ib qilinadi. Shu tariqa, Attorning adabiy merosi nafaqat badiiy-estetik, balki pedagogik va tarbiyaviy ahamiyatga ham egadir [7, 112-117].

Farididdin Attorning adabiy uslubi va ramziy poetikasi keyingi davr mutasavvif shoirlari, xususan Jaloliddin Rumiy, Nizomiy, Sa'diy, Hofiz kabi ijodkorlarning shakllanishiga bevosita ta'sir ko'rsatgan. Uning asarlari Sharq adabiyotida ruhiy komillik, badiiy tazarru va ilohiy muhabbat maktabining asosiy yo'nalishlaridan biri sifatida qaraladi.

Farididdin Attor ijodi o'zbek va tojik adabiy-ilmii maktablarida alohida mavqe egallaydi. Har ikki xalq adabiyotshunosligida Attorning asarlari nafaqat badiiy yod-

gorlik sifatida, balki Sharq falsafiy tafakkurining yuksak namunasi sifatida talqin etiladi. So‘nggi yillarda o‘zbek va tojik tadqiqotchilari tomonidan Attorning til, uslub, obrazlar tizimi, tasavvufiy g‘oyalari, poetik konstruksiyasi hamda tarixiy-falsafiy ahamiyati bo‘yicha keng qamrovli ilmiy izlanishlar olib borilmoqda [6, 95-101; 8, 57-60;].

Attor va Jaloliddin Rumiy o‘rtasidagi ruhiy-falsafiy davomiylik masalasi alohida e‘tiborga loyiq. Rumiy o‘zining “Masnaviy” asarida Attorni “yo‘l ko‘rsatgan pir” sifatida tilga olgan va uning izidan yurishini ochiq tan olgan. Bu izchillik faqat poetik uslubda emas, balki ruhiy-falsafiy tafakkurda ham kuzatiladi. Attor tomonidan taklif etilgan ishq falsafasi, sulūk yo‘li, ilohiy ma‘rifatga intilish g‘oyalari Rumiy ijodida yanada teranlashgan, kompozitsion va estetik jihatdan kengaygan [17, 240]. Bu holat Attorning tasavvuf adabiyotidagi asosiy poydevor quruvchilaridan biri ekanligini yana bir bor isbotlaydi.

Zamonaviy ilm-fanda Attor merosi yangicha talqin etilmoqda. Bugungi yondashuvlar doirasida uning asarlaridagi axloqiy-estetik konseptlar, zamonaviy ruhiy salomatlik, ma‘naviy o‘sinh va shaxsiy takomil masalalari bilan bog‘lab tahlil qilinmoqda. Shu bilan birga, adibning timsollari, ramzlari va nutqiy tuzilmalari semantik tahlil asosida, zamonaviy filologik va sotsiologumanitar metodologiyalar yordamida o‘rganilmoqda [16, 480]. Attorning murakkab ramziy strukturalari, axloqiy intilishlari va psixologik holatlarni poetik til bilan ifoda etishi hozirgi davr uchun ham dolzarb estetik va pedagogik model sifatida qiziqish uyg‘otmoqda.

Etik, axloqiy, ijtimoiy va pedagogik saboqlar Attor ijodining asosiy tarkibiy qismlaridan biridir. U o‘z asarlarida sabr, shukr, iste‘no, ixlos, haybat va muhabbat kabi fazilatlarni doimiy ravishda targ‘ib etadi. Bu qadriyatlar zamonaviy jamiyatda ma‘naviy tarbiya, o‘zini anglash, ichki intizom va ruhiy yetuklikni shakllantirishda muhim metodologik va amaliy asos bo‘lib xizmat qilishi mumkin [14, 569; 15, 124]. Attor asarlarida ilgari surilgan ruhiy poklanish g‘oyasi hozirgi inson uchun ham daxldor bo‘lib, unda ma‘naviy tazkiya, o‘zlikni tanish va komillikka erishish yo‘li ifoda etilgan. Shu boisdan ham Attor merosi nafaqat adabiyotshunoslar, balki pedagoglar, psixologlar, madaniyatshunoslar va axloqshunoslar uchun ham qimmatli ilmiy manbadir.

Farididdin Attorning tasavvufiy-falsafiy qarashlari va badiiy merosi Sharq tafakkurining yuksak namunasidir. Uning asarlarida aks etgan ilohiy ishq, ruhiy kamolot, sabr, iste‘no va fano kabi tushunchalar insonning ichki o‘sinh va komillikka intilishi yo‘lida qat‘iy g‘oyaviy asos bo‘lib xizmat qiladi. Attor poetikasidagi ramziy struktura, hikoya va tamssil uslubining didaktik yo‘nalishi uni nafaqat adabiy, balki pedagogik va tarbiyaviy jihatdan ham dolzarb manbaga aylantiradi.

Zamonaviy ilm-fanda Attorning merosini falsafa, filologiya, pedagogika va madaniyatshunoslik nuqtai nazaridan qayta talqin etish, uni yosh avlod tarbiyasiga integratsiyalash, shuningdek, uning asarlaridagi axloqiy-estetik qadriyatlarni hozirgi jamiyat ehtiyojlari bilan uyg‘unlashtirish muhim ahamiyat kasb etadi. Shuning uchun Attor ijodi bugungi davrda ham ma‘naviy uyg‘onish, o‘zlikni anglash va shaxsiy komillik sari intilishda chuqur ilmiy va axloqiy mezon vazifasini bajaradi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO‘YXATI:

1. Attar, F. Mantiq ut-Tayr (منطق الطير) / “Qushlar tili”. – Tehron: Enteshorot-e Zavvar, 2006. – 368 b.
2. Attar, F. Ilāhī-Nāma (الهی نامه) / “Ilohiy kitob”. – Tehron: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi, 2007. – 290 b.
3. Attar, F. Asrār-Nāma (اسرار نامه) / “Sirlar kitobi”. – Tehron: Zavvar, 2005. – 252 b.
4. Attar, F. Tazkirat al-Awliyā’ (تذكرة الأولياء) / “Avliyolar tazkirasi”. – Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2010. – 484 b.
5. Attar, F. Musibatnoma (مصيبة نامه) / “Musibatlar kitobi”. – Tehron: Amirkabir, 2008. – 315 b.
6. Аттoр Ф. Мантику-т-тайр / Пер. с перс. – Техрон, 2006. – С. 43–48.
5. Ёров Р.А. Поэтические особенности «Асронаме» Фаридуддина Аттoра Нишoпури // Вестник Педагогического университета. – 2021. – №2. – С. 95–101.
6. Ёров Р.А. Язык и стиль «Асронаме» Фаридуддина Аттoра Нишoпури // Вестник Педагогического университета. – 2021. – Issue №5. – С. 112–117.
7. Мирсаидов Б.Т. Тимсоли Абусаиди Абулхайр дар маснавиҳои Фаридуддин Аттoр // Ученые записки Худжандского университета. – 2022. – Vol. №4. – С. 57–60.
8. Мурадов С.А. Социально-философские взгляды Фаридуддина Аттoра // Молодой учёный. – 2022. – №11. – С. 143–147.
9. Наврӯзов Г.Н. Фаридуддин Аттoр юсуф Хамадоний ҳакида // Academic research in educational sciences, Volume 2. – 2021. – С. 360–364.
10. Умедов М.Н. Афкори иҷтимоии Фаридуддин Аттoр // Вестник Таджикского национального университета. № 2(85) – 2019. – С. 73–78.
11. Умедов М.Х. Этические воззрения Фаридуддина Аттoра // Вестник Таджикского национального университета. № 2(85) – 2017. – С. 58–62.
12. Элбобоев В., Абдуллоев Н. Анализ поэма шайха Сано-на Фаридуддина Аттoра // Вестник Педагогического университета. – 2020. – №3. – С. 66–69.
13. Маликушшуарo Баҳор. Сабкшиносӣ ё таърихи татаввури насри форсӣ. / Маликушшуарo Баҳор – Душанбе: Бухоро, 2012. – 569 с.
14. Ризо Ашрафзода. Фарҳанги наводири луғот ва таркиби таъбироти осори Фаридуддини Аттoр. / Ризо Ашрафзода – Техрон, 1368. – 124 с.
15. Фаридуддини Аттoр. Мантиқ-ут-тайр ва Асрорнома. / Аттoр Фаридуддини Бо кӯшиши Алии Муҳаммадии Хуросонӣ. – Душанбе: Адиб, 2014. – 480 с.
16. Холиқ Мирзозода. Луғати мухтасари адабиётшиносӣ. / Холиқ Мирзозода – Душанбе: Маориф, 1992. – 240 с.
17. Элбобоев В., Абдуллоев Н. Таҳлили «Достони шайхи Сано»-и Фаридуддин Аттoр // Паёми Донишгоҳи омӯзгори. – 2020. – №6. – С. 91–95.

SHARQ ALLOMALARI YOZMA MEROSINING JAHON SIVILIZATSIYA JARAYONLARIGA QO'SHGAN HISSASI

Esonaliyeva Gulnoza Dilmurod qizi
O'zbekiston Milliy universiteti
Ijtimoiy fanlar fakulteti 2-bosqich talabasi

Sharq-u g'arbni o'zaro bog'lagan, buyuk sivilizatsiyalar tutashgan yurtimiz hududida ilm-fan, madaniyat azaldan rivojlangan. Ayniqsa, o'rta asrlarda ona zaminimizdan minglab olim-u shoirlar, buyuk mutafakkirlar yetishib chiqqan. Ularning matematika, kimyo, fizika, astronomiya, etnografiya, tibbiyot, tarix, adabiyot, axloq, falsafa kabi ko'plab sohalariga oid asarlari, Samarqand, Buxoro, Xiva, Toshkent, Shahrisabz, Termiz va boshqa shaharlardagi qadimiy obidalar butun bashariyatning ma'naviy mulki hisoblanadi.

O'zbekiston Respublikasi Prezidenti Shavkat Mirziyoyev Miromonovich shunday deydilar: "tarixiy merosni avaylab-asrash, o'rganish va avlodlardan avlodlarga qoldirish ham davlat siyosatining eng muhim ustuvor yo'nalishlaridan biridir." [1]

Sharqning ulug' alloma va mutafakkirlarining boy madaniy merosi zamonaviy ilm-fan va innovatsiyalar poydevoridir. Jamiyat taraqqiyotidagi har qanday o'zgarishlar, yangiliklar, xususan insoniyat sivilizatsiyasida katta burilish yasagan innovatsiyalar, kashfiyotlar o'z-o'zidan yuz bermaydi. Buning uchun avvalo, asrlar davomida shakllangan ilmiy, madaniy-ma'rifiy muhit, tafakkur darajasi, tegishli shart-sharoitlar mavjud bo'lmog'i lozim. Bu borada Birinchi Prezidentimiz Islom Abdug'aniyevich Karimov quyidagilarni ta'kidlaydilar: "O'rta asrlar Sharq tarixi shundan dalolat beradiki, madaniyat va ta'lim-tarbiya, tibbiyot, adabiyot, san'at va arxitektura sohalaridagi beqiyos yuksalish, ilmiy maktablarning vujudga kelishi, yangi-yangi iste'dodli avlodlar to'lqinining paydo bo'lishi va voyaga yetishi – bularning barchasi birinchi navbatda iqtisodiyot, qishloq va shahar xo'jaligining ancha jadal o'sishi, hunarmandlik va savdo-sotiqning yuksak darajada rivojlanishi, yo'llar qurilishi, yangi karvon yo'llarining ochilishi va avvalambor nisbiy barqarorlikning ta'minlanishi bilan bevosita bog'liq bo'lgan". [2]

Tariximizga nazar tashlaydigan bo'lsak, hukmdorlar va sultonlar ilm-fanning taraqqiyoti, olim-u allomalarning samarali ilmiy, ijodiy faoliyati uchun tegishli shart-sharoitlar yaratib berish masalalariga alohida e'tibor qaratganlar. O'sha davrlarning an'analarga ko'ra, ma'rifatparvar mutafakkirlar va faylasuflar, olimlar va shoirlar odatda hukmdorlar va sultonlar saroylarida panoh topganlar. Ular orasida IX-XII asrlarda Xivada tashkil etilgan Ma'mun akademiyasi va "Bayt ul-hikma", ya'ni "Donishmandlik uyi" degan nom bilan shuhrat qozongan Bag'dod akademiyasida samarali mehnat qilgan bir guruh olimlar butun dunyoga dong taratdilar.

Sharq, xususan Markaziy Osiyo mintaqasi IX-XII va XIV-XV asrlarda jahonning boshqa mintaqalaridagi Renessans jarayonlariga ijobiy ta'sir ko'rsatgan. Sharq Uyg'onish davri Sharq Renessansi sifatida dunyo ilmiy jamoatchiligi tomonidan haqli ravishda tan olingan. Agar, Yevropa Uyg'onish davrining natijalari sifatida adabiyot va san'at asarlari, arxitektura durdonalari, tibbiyot borasidagi yangi kashfiyotlar yuzaga

kelgan bo'lsa, Sharq Uyg'onish davrining o'ziga xos xususiyati, avvalo, matematika, astronomiya, fizika, ximiya, geodeziya, farmakologiya, tibbiyot kabi aniq va tabiiy fanlarda, shuningdek, tarix, falsafa va adabiyotning rivojlanishida namoyon bo'ladi.

Ayniqsa, O'rta asrlarda Sharq ilm-fani rivojida Xorazm Ma'mun akademiyasi alohida o'rin tutgan. Ulkan kutubxona, madrasa, tarjimon va xattotlar maktabi kabi tuzilmalarga ega bo'lgan bu dargohda yuzdan ortiq allomalar, iste'dodli talabalar ilmiy-izlanishlar olib borgan, Abu Nasr ibn Iroq, Abu Rayhon Beruniy, Abu Ali ibn Sino, Mahmud Koshg'ariy, Ahmad ibn Muhammad Xorazmiy kabi qomusiy olimlarning umumbashariy tafakkur rivojiga qo'shgan hissasi beqiyosdir.

Buning amaliy isboti sifatida YUNESKO shafeligida Xorazm Ma'mun akademiyasining 1000 yilligi nishonlanganligi, uning faoliyati qayta tashkil etilganligi mamlakatimiz ajdodlar xotirasiga, ilm-fan rivojiga qaratilayotgan e'tiborning yorqin namunasidir.

O'rta asrlarning eng buyuk mutafakkir olimlaridan biri Muhammad Muso al-Xorazmiydir. Bugun butun dunyo foydalanadigan hisob-kitob amallari, zamonaviy texnologiyalar faoliyati ana shu bobokalonimiz yaratgan qoidalarga asoslanadi. Butun dunyo Xorazmiyning ilm-fan rivoji yo'lidagi hissasini yuksak qadrlaydi. Al-Xorazmiy 20 dan ortiq asar yozgan. Jahon ilm-fan taraqqiyotiga ulkan hissa qo'shib kelayotgan "Al-jabr val-muqobala" shular jumlasidandir. Bu risola XII asrdayoq Ispaniyada lotin tiliga tarjima qilingan va qayta ishlangan. Xorazmiyning nomi matematikada "algoritm" shaklida abadiylashtirildi. Uning arifmetik risolasi hind raqamlariga asoslangan o'nlik hisoblash tizimining Yevropada, qolaversa, dunyoda tarqalishida buyuk ahamiyat kasb etdi.

"Bayt ul-hikma" da faoliyat ko'rsatgan olimlardan yana biri buyuk astronom, matematik va geograf Ahmad al-Farg'oniydir. Uning rahbarligida 861-yilda Nil daryosi sohilida qurilgan qadimgi gidrometr – "Miqyos an-Nil" inshooti va darajoti qayta tiklandi. Farg'oniyning "Samoviy harakatlar va umumiy ilmi nujum" kitobi XII asrda lotin va ibroniy tillariga tarjima qilinib, nafaqat musulmon Sharqidagi, balki Yevropa mamlakatlaridagi astronomiya ilmining rivojini boshlab berdi.

XVIII asrgacha Yevropa tabobatida asosiy qo'llanma sifatida foydalanilgan "Al-qonun fit-tib" asari muallifi Abu Ali ibn Sinoning jahon ilm-fan rivojidagi buyuk xizmatlari hali-hanuz e'tirof etib kelinmoqda. Abu Ali ibn Sino Sharqda "Shayx ur-ra'is", G'arbda "Avitsenna" nomlari bilan shuhrat qozongan.

Ma'mun akademiyasida ijod qilgan allomalardan yana biri Abu Rayhon Beruniydir. Beruniy astronomiya, geografiya, matematika va tarix fanlari bo'yicha 160 dan ortiq asarlar yozgan. Uning "Qadimgi xalqlardan qolgan yodgorliklar", "Hindiston", "Geodeziya", "Mineralogiya" kabi yirik asarlari shular jumlasidandir. U o'zining astronomiyaga oid asarlarida Kopernikdan qariyb besh asr muqaddam Yerning Quyosh atrofida aylanishi haqidagi fikrni o'rta asrlarda birinchi bo'lib ilgari surgan. Shu bilan birga buyuk bobokalonimiz 1029 ta yulduzning koordinatalari kattaliklari qayd etilgan astronomik jadvalning muallifi hamdir. Beruniyning ilmiy va falsafiy merosi shubhasiz jahon fani va madaniyati xazinasiga qo'shilgan ulkan hissa bo'ldi.

Binobarin, mamlakatimizda buyuk allomalarimiz nomini abadiylashtirish, ularning boy ijodiy, ma'naviy-ma'rifiy merosini o'rganish va ularni keng targ'ib qilish

ishlariga hamisha davlat siyosati darajasida ahamiyat berib kelingan. Mustaqillikning dastlabki yillarida ko‘plab allomalarimizning yubileyleri nishonlandi, asarlari to‘plam holida nashr etildi. Buyuk ajdodlarimizning bemisl merosini Sovet davridagi kabi to‘siq va ta‘qiblarga duch kelmay qulay yanada keng, faxr hamda iftixor tuyg‘usi bilan o‘rganish imkoniyatiga ega bo‘ldik. 2006-yilning kuzida respublikamizda “ Xorazm Ma‘mun akademiasining 1000 yilligi ” keng nishonlandi. Jumladan , 2014-yilning 15-16-may kunlari Samarqandda buyuk alloma va mutafakkirlarning ilmiy merosi va uning zamonaviy sivilizatsiya tarixida tutgan o‘rni va roliga bag‘ishlangan xalqaro konferensiya o‘tkazildi.

Buyuk ajdodlarimizga munosib avlod bo‘lish, ularning jahon ilm-faniga qo‘shgan hissasini davom ettirgan holda Uchinchi Renessansni bunyod etish yo‘lida Yangi O‘zbekistonning Taraqqiyot strategiyasida quyidagi vazifalar belgilangan:

- IHT, IRSIKA, AYSESKO, YUNESKO kabi dunyoning nufuzli xalqaro tashkilotlari, ilmiy-tadqiqot markazlari va universitetlari bilan hamkorlikda “Yangi O‘zbekiston — Uchinchi Renessans” shiori ostida xalqaro konferensiyalar tashkil etish;

- Buyuk ajdodlarimizning boy ilmiy-ma‘naviy merosini keng targ‘ib qilish maqsadida yurtimizdan yetishib chiqqan allomalar qalamiga mansub 100 ta asarning xalqchil tarjimasini amalga oshirish, ular asosida ilmiy va ommabop risolalar yaratish;

- Buyuk ajdodlarimizning boy ilmiy merosini chuqur o‘rganish va keng targ‘ib etish maqsadida O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi, Islom sivilizatsiyasi markazi, Imom Buxoriy, Imom Termiziy, Imom Moturidiy xalqaro ilmiy-tadqiqot markazlari faoliyatini qo‘llab-quvvatlash.[3]

Sharq allomalarining boy ilmiy merosini o‘rganishni yanada jadallashtirish uchun qo‘shimcha tarzda quyidagi vazifalarni amalga oshirish maqsadga muvofiqdir:

birinchidan, Sharq allomalarining ma‘naviy merosini yoshlar ongiga singdirish uchun bugungi kun talablarini nazarda tutgan holda bu borada yaxlit dastur yaratish;

ikkinchidan, yosh avlodning sharq allomalari ma‘naviy merosini yanada keng o‘rganishlariga amaliy, g‘oyaviy va uslubiy jihatdan yordam berishni takomillashtirish;

uchinchidan, buyuk ajdodlarga munosib avlodni tarbiyalash maqsadiga yo‘naltirilgan harakatlar va tanlovlarni har tomonlama qo‘llab-quvvatlash;

to‘rtinchidan, bu boradagi ko‘rsatmalarni ommabop risolalar , bukletlar , ilmiy-ommabop maqolalar orqali targ‘ib qilish borasidagi chora-tadbirlarni yanada takomillashtirish .

Tarixiy va madaniy merosni avaylab-asrash , intellektual salohiyatni rivojlantirish, boyitish va ko‘paytirish , unib o‘sib kelayotgan yosh avlodni milliy va umuminsoniy qadriyatlar ruhida tarbiyalash –moddiy va ma‘naviy taraqqiyotning bosh mezon. Buyuk ajdodlarimizning yutuqlari – ma‘naviy jasorat namunalari. Bu boy merosdan butun bashariyat ravnaqi yo‘lida oqilona va samarali foydalanish, Uchinchi Renessansni bunyod etish – biz Yangi O‘zbekiston yoshlarining burchimizdir !

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO‘YXATI:

1. Mirziyoyev Sh. Islom hamkorlik tashkiloti tashqi ishlar vazirlari kengashi 43-sessiyaning ochilish marosimidagi nutqidan

2. O‘zbekiston Respublikasi Birinchi Prezidenti Islom Karimovning 2014-yil 16-mayda Samarqandda bo‘lib o‘tgan “O‘rta asrlar Sharq allomalari va mutafakkirlarining tarixiy merosi, uning zamonaviy sivilizatsiya rivojida roli va ahamiyati” mavzusidagi xalqaro konferensiyaning ochilish marosimida so‘zlagan nutqidan. [https://daryo.uz/2014/05/16/samarqandda-sharq-allomalariga bagishlangan-xalqaro-konferensiya](https://daryo.uz/2014/05/16/samarqandda-sharq-allomalariga-bagishlangan-xalqaro-konferensiya)

3. O‘zbekiston Respublikasi PF-60-son 28.01.2022. 2022-2026-yillarga mo‘ljallangan Yangi O‘zbekistonning Taraqqiyot strategiyasi to‘g‘risida”

FUZULIYGA IZDOSHLIK (NABIXON CHUSTIYNING TATABBU’ VA TAXMISI MISOLIDA)

Tursunov Rustam Mirshohidovich,
mustaqil tadqiqotchi

Annotasiya. Mazkur maqolada 20 asr o‘zbek aruznavislarining namoyondalaridan biri – Nabixon Chustiyning mashhur ozarbayjon shoiri Muhammad Fuzuliydan mutaassir bo‘lib yozgan ayrim asarlari tadqiq qilinadi.

Xususan, Fuzuliyning “Har kitobakim...” deb nomlangan g‘azaliga Chustiy tomonidan bog‘langan taxmis haqida so‘z boradi.

Mazkur taxmisda Chustiyning Fuzuliy bilan badiiyat borasida musobaqaga kirishgani, g‘azaldagi tasavvufiy g‘oyalarning munosib davom ettirishga muvaffaq bo‘lgani qiyosiy tahlil qilinadi.

Kalit so‘zlar: Fuzuliy, Chustiy, sherozalar, o‘landan so‘r, rishtai jon, shahra, ijodiy hamkorlik, hammaslak shoirlar.

O‘zbek aruznavis shoirlaridan biri Nabixon Chustiy bo‘lib, u ham 20-asrda milliy mumtoz adabiyot ana‘nalarini munosib davom ettirib, uni yangi bosqichga ko‘tarishga muvaffaq bo‘lgan.

Chustiy devonlarini ko‘zdan kechirar ekansiz, uning Fuzuliy ijodiga ko‘p bora murojaat qilganini, Fuzuliy g‘azallariga ajoyib tatabbu‘lar va taxmislar bog‘laganiga guvoh bo‘lasiz.

Masalan, Fuzuliyning “Shifoi vasl qadrin hajr ila bemor o‘landan so‘r, Ziloli zavqi shavqin tashnai diydor o‘landan so‘r” matlasi bilan mashhur g‘azalidan ilhomlangan Chustiy aynan shu radifda qator g‘azallar bitgan:

Bu qanday nur desam, yor aytdi baxtim yulduzidan so‘r,
Agar fahm etmasang, so‘z olamin shirin so‘zidan so‘r...

Yo‘qotding dilni, ey tan, bo‘lma sarson, dilrabodan so‘r.
U badnoming nishonin bilguchi bir oshnodan so‘r...

Hayot shirinligining boisin la’li shakardan so‘r,
Uning anvori husnin shu’lasin shamsu qamardan so‘r.

Na bilgay, so‘rma bulbul nolasini mastu uyqudan,

Uning ta'sirini uyg'oc quloq solgan sahardan so'r...

Shuningdek, Chustiy Fuzuliyning "Har kitobakim..." deb boshlangan mashhur g'azaliga ham barkamol muxammas bog'lagan. Besh baytdan iborat mazkur g'azalga to'liq bog'langan muxammasning ayrim bandlari misolida Chustiyning Fuzuliy bilan badiiyat borasida nechog'lik musobaqaga kirisha olganini quyida tahlil qilamiz.

Demak, birinchi band:

Qoshlaring qushdek qabog'ing ustida par yozalar,
Uyg'onib noz uyqudan yo aylading homuzalar,
Har dam undan ishq eli ma'ni bulog'in qozalar,
Har kitoba kim labi la'ling hadisni yozalar,
Rishtai jon birla ishq ahli oni sherozalar.

Chustiy taxmis muqaddimasini noz uyqudan uyg'ongan yorning chiroyini chizishdan boshlaydi: uning nazdida endi uyqudan turib, nazokat bilan kerishgancha homuza tortgan ma'shuqning qabog'i ustidagi qoshlari uchish taraddudida "par" – qanot yozayotgan qora qushlarga o'xshaydi. O'quvchi shugina ikki misrani o'qib, mahorat bilan chizilgan go'zal manzara uchun ichida "Voh!" deb yuboradi.

Bandning uchinchi misrasida esa Chustiy "ishq eli ma'ni bulog'in qozalar" – oshiqlar ma'no bulog'ini qazadilar, deb bir qarashda yorning xobgohi tasviriga uncha "yopishmagan" holatni bayon etadi. Lekin chuqurroq fikr qilinsa, oshiqlar tomonidan qaziladigan bu "ma'ni bulog'i" – Fuzuliy tomonidan yorning labiga bag'ishlangan favqulodda baytga ishora ekanligi ayon bo'ladi.

Fuzuliy talqinida muhabbat haqidagi har bir kitobga mahbubning "labi la'li hadisi" – qizil labining sharhi muntazam yozib boriladi va u kitoblarning har bir varag'i sochilib ketmasligi uchun oshiqlar "rishtai jon" – jon rishtalarini ignadan o'tkazib – "sherozalar" – tikib chiqadilar.

Ikkinchi band:

Xohi ko'lda, xohi cho'lda uchragan bir kimsaya,
Sevgi bobidan na san yoki na man bir kimsaya,
Bu ajab kim lab ochib qilmay suxan bir kimsaya,
Bu na sirdir sirri ishqing demadan bir kimsaya,
Shahra dushmish ban sani sevdim deyan ovozarlar.

Odatda ma'shuq va oshiq o'rtasidagi ishq sir tutiladi. Ammo xas-xashak ichida cho'g'ni yashirib bo'lmaganidek oshiq ham o'z tuyg'ularini qanchalik pinhon tutishga urinmasin uning noo'ng'ay xatti-harakatlari va parishon holati eng ichkin hislarini ham oshkor qilib qo'yadi. Natijada sevgi degan sir yashin tezligida xalq ichida ovoza bo'ladi. Yuqoridagi bandeda "bir kimsaya" – hech kimga aytilmasdan fosh bo'ladigan bu oshiqona holat Chustiy va Fuzuliy hamkorligida satrma-satr tahlil qilinadi.

Uchinchi band:

Men demam vayronadin yuz do'ndirurlar masjida,
Bir baland ostonadan yuz do'ndirurlar masjida,
Eng buyuk koshonadan yuz do'ndirurlar masjida,

Shayxlar mayxonadin yuz do‘ndirurlar masjida,
Betariqatlarni go‘rkim, to‘g‘ri yo‘ldan ozalar.

Fuzuliy “mayxona” – pirning ilohiy ilm haqidagi suhbatidan ko‘ra masjidga yuz burgan tili va dili boshqa, ikkiyuzlamachi shayxlarni to‘g‘ri yo‘ldan ozgan – betariqatlar deb tanqid qiladi. Chustiy ushbu tanqidiy fikrlarga qo‘shilgan holda “baland ostona”, “eng buyuk koshona” deb “mayxona” ta’rifini yanada kuchaytiradi.

To‘rtinchi band:

De qachon ishq ahli boshidan qochibdur tig‘i ishq,
Barcha oshiqqa damidan o‘t ochibdur tig‘i ishq,
Oh bu maydonaro qonlar sochibdur tig‘i ishq,
Choklar go‘ksimda solmakim ochibdur tig‘i ishq,
Ko‘ngliming shahrina mehring girmaga darvozalar.

Chustiy fikriga ko‘ra, “tig‘i ishq” – muhabbat qilichidan hech bir “ishq ahli”ning boshi omonda emas, oshiq zoti bor ekanki, bu qilichning damidan unga o‘t chaqnaydi va dunyo urush maydonlarida sochilgan qonlar aynan muhabbat qilichidandir.

Ne ajabki, bu qilichning dami Fuzuliy lirik qahramonini ham chetlab o‘tgani yo‘q. Muhabbat qilichidan ko‘ksi kesilgan oshiq o‘z jarohati ustidan chok solinmasligini yoridan o‘tinadi. Zero, kesilgan ko‘krak bu – mahbub mehri kirishi uchun bamisoli ko‘ngil shahrada ochilgan darvozalardir. Ya’ni, oshiq ishqning yetkizgan mislsiz aziyatidan ham xayrni qidirib, bu holatga o‘ng ko‘z bilan boqmoqda.

Beshinchi band:

Senga achchiq so‘zlagan shirin zabondan injima,
Sen uchun ramzi hayot bo‘lgan ziyondan injima,
Yor uchun, Chustiy, taningdan ketsa jondan injima,
Ey Fuzuliy, yor agar javr etsa, ondan injima,
Yor javri oshiqqa har dam muhabbat tozalar.

So‘nggi badda yorning jabr-u jafosiga muftalo bo‘lgan oshiqlar – Fuzuliy va Chustiy lirik qahramonlari o‘z-o‘ziga “senga achchiq so‘zlagan shirin zabondan”, hayotning ramzi bo‘lgan “ziyondan”, ma’shuq yo‘lida fido bo‘lgan “jon”dan, alalxusus, yor deganlari tinimsiz azob-uqubat yetkazsa, “ondan” – undan “injima” – ranjima deydi va bu barcha sinovlar oshiqning muhabbatini tozalovchi asosiy omildir degan tushunchani o‘quvchi ongiga singdiradi.

Yuqoridagi misollar doirasida ko‘rishimiz mumkinki, Chustiy Fuzuliyning mazkur shoh asarlariga uzukka ko‘z qo‘yganday nazira va taxmislar bog‘lab, o‘zbek mumtoz she’riyatini qator durdonalar bilan boyitishga erishgan.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR:

1. Фузулий М. Қалб гавҳари. – Тошкент: “ҲИЛОЛ-НАШР” нашриёти, 2014.
2. Фузулий Мухаммад. Куллиёт. Икки жилдлик. Биринчи жилд.– Тошкент: “NISO NASHRIYOT VA MATBAA UYI” , 2024.
3. Чустий. Ҳаётнома. Девон. – Тошкент: Фафур Гулом номидаги Адабиёт ва санъат нашриёти , 1988.

4. Очилов Э. Туркий халқларнинг севимли шоири (Фузулий таваллудининг 515 йиллигига) // *Til va adabiyot ta'limi*. – 2013. – № 2.
5. Алишер Навоий асарлари тилининг изоҳли луғати/Тузувчи: Э. Фозилов. Тўрт томлик. Т.1. Тошкент, 1983.
6. Алишер Навоий асарлари тилининг изоҳли луғати/Тузувчи: Э. Фозилов. Тўрт томлик. Т.2. Тошкент, 1983.
7. Алишер Навоий асарлари тилининг изоҳли луғати/Тузувчи: Э. Фозилов. Тўрт томлик. Т.3. Тошкент, 1984.
8. Алишер Навоий асарлари тилининг изоҳли луғати/Тузувчи: Э. Фозилов. Тўрт томлик. Т.4. Тошкент, 1985.
9. https://t.me/Chustiy_ijodi/265

ALIXONTO‘RA SOG‘UNIY – ALLOMA VA DAVLAT ARBOBI

Tojiboyev Muxammadrizo Dilshodbek o‘g‘li

Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti 1-kurs magistranti

Ilmiy rahbar: f.f.d., prof. Qodirov M.

Annotatsiya: Mazkur maqolada ilk o‘zbek marshali, Sharqiy Turkiston Jumhuriyatining Birinchi Prezidenti va raisi, Islomiy ilmlar borasida yetuk olim, shuningdek, tibbiyot bilimdoni, tarjimon, shoir Alixonto‘ra Sog‘uniyning ilmiy merosi haqida ma’lumot beriladi.

Kalit so‘zlar: Dorilfunun, “Tarixi Muhammadiy”, “Turkiston qayg‘usi”, “Shifo-ul-ilal”, “Devoni Sog‘uniy”, mutarjim.

Alixonto‘ra Shokirxonto‘ra o‘g‘li (taxallusi Sog‘uniy) 1885-yil 21-mart kuni, Qirg‘izistonning To‘qmoq shahrida o‘zbek oilasida tavallud topgan. Bu insonning otalari Shokirxonto‘ra asli andijonlik bo‘lib, naqshbandiya tariqatiga mansub olim bo‘lgan. Shokirxonto‘ra xalq orasida “Shokirxo‘ja eshon” nomi bilan mashhur edi. Bu inson Islom dinining muqaddas shaharlari Makka va Madinaga haj safarlarida ham bo‘lgan. U o‘g‘illari Olimxonto‘ra va Alixonto‘rani o‘n to‘rt yoshida Hajga olib borib ziyorat qildirib, o‘qish uchun Makka-yu Madinaga qoldirib keldi. O‘sha paytda Turkistonda ham diniy ta’lim olish uchun madrasalar yetarli edi.

Madinai Munavvaradagi dorulfununlardan birida tahsil olgan Alixonto‘ra qiroat, tafsir, hadis, fiqh, nahv, balog‘at, mantiq, tabobat, tarix, siyrat, jug‘rofiya, nazm-u nasr va boshqa fanlar bo‘yicha ham yetuk mutaxassis bo‘lib yetishgan. Alixonto‘raning otalari nafaqat diniy bilim olish, shu bilan birga til o‘rganish uchun ham o‘sha yerda qoldirib kelgan, ular u yerda 5 yil tahsil olganlar.

Alixonto‘ra Sog‘uniy juda ham o‘tkir so‘zli, chuqur islomiy va tarixiy ilmlar, uyg‘ur, arab, fors, turk tillarining bilimdoni bo‘lgan.

“Tarixi Muhammadiy” asari Alixonto‘ra Sog‘uniy ilmiy-adabiy faoliyatining ko‘p yillik mashaqqatli mehnati mahsuli hisoblanadi. Mazkur asarning yozilishi kelajak avlod ichki dunyosi qashshoqlanishining oldini olish, azaliy qadriyatlar qimmatini payg‘ambarimiz Muhammad Mustafosi sallallohu alayhi vasallam tarixlari bilan

tanishtirish orqali saqlab qolish yoʻlida qilingan buyuk mehnat mahsulidir. Bu asar Toshkentda uy qamogʻida oʻtirgan paytlarida (1944-1956 yillar) yozilgan va vasiyatlariga koʻra Oʻzbekiston mustaqillikka erishgandan keyin 1991 yilda farzandlari tomonidan nashrdan chiqarilgan. Unda paygʻambarimiz hayoti batafsil bayon etilgan.

“Bilmak kerakkim, har bir musulmon bolasi, xohi er kishi, xohi xotun kishi, xohi yosh, xohi qari, mana shu tubandagi (“quyidagi” maʼnosida) toʻrt narsaning tarixini bilishi albatta lozimdur.

I. Paygʻambarimiz Muhammad alayhissalom tarixlari.

II. Qurʻoni karim tarixi.

III. Dini Islom tarixi.

IV. Kaʼbatulloh tarixi.

“Shuning uchun, men faqir – Alixontoʻra Shokirxontoʻra oʻgʻli Sogʻuniydurmankim, bizlardin keyingi avlod nasllarimizga va ham boshqa turkiy tillik vatandosh, din qarindoshlarimizga mendan yodgor boʻlsin deb yuqoridagi toʻrt narsa tarixini har qandoq kishi tushungudek qilib, ochiq turkiy tilida yozdim. Bu kitobga “Tarixi Muhammadiy”, deb ot qoʻydim. Buni oʻqiguvchilar faqirni duolarida yod qilib qoʻyishlarini umid qilurman. [1, 3]

Sermazmun hayotining oxirgi 30 yili davomida Alixontoʻra yozib qoldirgan ulkan ilmiy meros ichida “Turkiston qaygʻusi” tarixiy asari alohida oʻrin egallaydi. Bu asarda u kishining yigitlik va kamolotga yetgan davri xotiralari asosida oʻz eʼtiqodi, dunyoqarashi, qaysi gʻoyalar uchun jonfido boʻlib kurashganlari, nimalarga Vatan ahlini daʼvat qilganlari, suyuqli Vatanimiz tarixi saboqlari, kelajak boʻgʻinlar ulardan qanday xulosalar chiqarmoqlari kerakligi, Vatanimiz mustaqilligi muqarrar ravishda qoʻlga kelishi bashorati, uni mustahkamlash uchun nimalar qilmoq zarur ekani toʻgʻrisida chuqur oʻy-fikrlar oʻz ifodasini topgan va bayon etilgan.

“Turkiston qaygʻusi” asari 1966-1973 yillarda Toshkentda yoziladi. Bu davrda sovet mustabid tuzumi kuch-qudratga toʻlgan, oʻz siyosatini zoʻravonlik bilan nafaqat mamlakat ichkarisida, balki uning uzoq tashqarisida ham oʻtkazib turgan payt edi. Shu sababli koʻpchilik ziyolilarimiz hukmron maslakka qattiq ishonib, kecha-yu kunduz uning xizmatida boʻldilar. Qanchadan qancha yuksak qobiliyat egalari, isteʼdodli shoir va yozuvchilarimiz bu soxta mafkura kuychilari, tashviqot va targʻibotchilari edi [2, 12].

Alixontoʻra Sogʻuniy umri davomida Vatanini ozod va jahondagi ilgʻor davlatlar safida koʻrish orzusi bilan yashadi. Koʻp yillar taʼqibda, qamoqda, quvgʻinlikda yurgan boʻlsa-da, mustabid tuzumning qiynoqlariga bardosh berib, qatʼiyatli maqsadidan qaytmadi. Faoliyatini, ijodini, kuch-gʻayratini xalqni uygʻotish, maʼrifatli qilish, shu orqali istibdod zanjiridan xalos boʻlishga bagʻishladi.

“Turkiston qaygʻusi” kitobida ijtimoiy-siyosiy, maʼnaviy-maʼrifiy qarashlarini ifodalab, eng ogʻir qiynoq – mustamlakachilikdan xalos boʻlish yoʻllarini oʻrtaga tashlaydi. Oʻzbek xalqining betakror madaniyati, mustahkam dini, tili, turmush tarzi, xonliklar davridagi qoloqlik va uning sabablari, Turkistonning Rossiya manfaatlariga tortilishi, Turkiston muxtoriyati, istiqloлчаilar harakati, bolsheviklar ofati, kommunistlarning milliy siyosati fojialari muallif nigohidan oʻtkaziladi. Koʻpgina tarixiy jarayonlarning tahlilini keltirar ekan, shaxs maʼnaviyatining mamlakat taqdiridagi hal qiluvchi kuchini koʻrsatishga harakat qiladi [3].

Alixonto‘ra Sog‘uniy O‘rta Osiyoni alohida geosiyosiy yaxlitlikda tasavvur qiladi. Ammo Turkiston zaminining Chor Rossiyasi tomonidan ishg‘ol qilinganini achinish bilan tahlil etib, Vatanimiz hududida somoniylar, qoraxoniylar, temuriylar singari qudratli davlatlarni barpo etgan sulolalar va siyosiy yetakchilar faoliyatiga ham to‘xtalib o‘tadi. Bu bilan mamlakatimiz hududi buyuk sulolalarni boshidan o‘tkazgani, tarixiy buyuklikka daxldor ekanligini va shunga mos voris bo‘lish lozimligini ta’kidlaydi. Milliy-hududiy chegaralanish natijasida hosil bo‘lgan yasama “iston”lar ruslarning mustamlakachiligi asorati – mamlakatni parchalash va kuchsizlantirish, yaxlit hududda ro‘y bergan tarixiy jarayondan uzib qo‘yish deb tushunadi.

Davlatning xorlikka tushib qolmasligi uchun mudofaa qudratini oshirish lozimligini ta’kidlab, bu mudofaa davlatning qurol-yarog‘i, ya’ni harbiy salohiyati hamda xalqning ma’naviy salohiyatidan iborat ekanini uqtirib o‘tadi. Bunday mudofaaga hozirlik ko‘rilmasa, inson huquqlari va manfaatlari oyoq osti qilinadi va millatning kelajagi shubha ostida qoladi. Chunki: “Ongi ochilmagan, bilimsiz bir millat o‘z dushmanlari oldida kushxonaga haydalayotgan bir to‘p hayvondan hech qanday ayirmasi yo‘qdir. Insonning o‘ziga eng yaqin halokatlik dushmani ongsizlik va ilmsizlikdir” [4, 51]. Shu bois millat har qanday sharoitda davlat yaxlitligini saqlash, yetakchi davlatga aylanishi uchun harbiy va ilmiy mudofaaga hozirlik ko‘rishi zarur bo‘ladi.

Bu jarayon Alixonto‘ra Sog‘uniyni qattiq iztirobga soladi: “Bolsheviklar hokimiyati qurilgan kundan boshlaboq, diniy marosimlarimizni asosi bilan yo‘qotishga kirishganlikdan hozirgi bolalarimizning diniy hissiyotlari yo‘q hisobida qolmishdur. Buning ustiga yana o‘z ona tillaridan ham ajrar ekanlar, u chog‘da diniy va milliy hissiyotlar butunlay yo‘qolib, ko‘p uzoqlamayotgan ruslarga yutilib ketishlari shubhasizdir” [5, 71].

Bu haqda Alixonto‘ra Sog‘uniy: “Dinsizlik tufayli o‘g‘irlik, odob-axloqsizlik, bir-biriga hurmatsizlik, vijdonsizlik ko‘paydi. Hozirgi madaniyat davrida diyonat bilan taraqqiyot birga yasholmaydi, degan xato fikr oqillar oldida emas, jahon bo‘yicha johillar orasida tarqalmishdur. Haqiqatda esa, din poklikdur. Poklikka qurilgan axloqdur. Dinimizning asli aqldur, quroli ilmdur” [6, 97], — deb yozadi. Demak, dinni asl mohiyati bilan tushunish axloqimizga, odatlarimizga ta’sir etib, shaxsni yomon illatlardan saqlaydi.

Alixonto‘raning so‘nggi o‘ttiz yillik umri Toshkentda o‘tdi. Siyosiy ishlardan majburiy ravishda chetlashtirilgan bo‘lsa-da, ilmiy, ijodiy va ijtimoiy faoliyatni sobitqadamlik bilan davom ettirdi.

Alixonto‘ra Sog‘uniy tom ma‘nodagi olim inson edi. Alixonto‘ra faqatgina ajoyib she‘r-u dostonlar yozibgina qolmay, balki ko‘p millionli Sharqiy Turkistonni mazlumlikdan ozod qilish harakatiga sardor ham edi. Bu harakat mag‘lubiyat bilan yakunlangach, qonxo‘rlar iskanjasiga tushib, Stalinning o‘limigacha uy qamog‘ida bo‘ldi, lekin o‘z e’tiqodiga sodiq qoldi. Marksizmni o‘ziga tumor qilib olib aldangan ko‘plab ziyolilar kabi og‘ishmadi. KGBning doimiy nazoratida bo‘lsada, 1960 yilda Buyuk Temur haqida she‘r yozib, uni avlodlarga qoldirib ketgan. “Temur tuzuklari tarjimonidan” deb shartli sarlavha qo‘yilgan she‘r: “Temurdek jahonda kishi o‘tmadi, Aningdek o‘g‘ilni ona tug‘madi” satrlari bilan boshlanadi. Alixonto‘ra jasoratli fikr

egasi – birinchi bo‘lib Amir Temur haqidagi haqiqatni qo‘rqmay ochiq aytgan. Uning qonxo‘r emas, insonparvar, odil bo‘lganini va johil emas, aksincha, oqil va fozil jahongir bo‘lganini dalillar bilan isbotladi.

Alixonto‘ra Sog‘uniy 1962 yildayoq ulug‘ sohibqiron Amir Temurning “Temur tuzuklari”ni eski forsiydan o‘zbek tiliga tarjima qiladi. Dastlab “Guliston” oynomasi sahifasida bu kitobning ko‘p qismi 1967 yili u kishining jur‘atli kirish so‘zi bilan bosilib chiqadi [7].

“Har bir davlat rahbari, podshosi agar “Temur tuzuklari”dan mukammal xabardor bo‘lsa va unga amal qilsa, u eng odil, eng qudratli va yengilmas davlat podshosi bo‘lishi muqarrar”, degandi Sog‘uniy.

Yuqorida qayd etilganlardan tashqari, yana bir asari — “Shifo ul-ilal” (“Kasalliklar davosi”) sharq tabobatidagi ko‘p yillik tajribasi asosida yozilgan. “Shifo ul-ilal”, ya’ni “Kasalliklar davosi” deb atalgan nodir tibbiy asarida 200 ga yaqin kasalliklarni muolaja qilishning tajribadan o‘tgan usullari tushunarli tilda mufassal yoritilgan. Sariq kasalining yigirma uch turi mavjud bo‘lib, shundan 22 tasiga shifo bor, ko‘p hollarda esa qolgan bittasiga ham shifo bor ekan.

Alixonto‘ra Sog‘uniy mojar olimi Herman Vamberining “Buxoro yoxud Movarounnahr tarixi” asarini usmonli turkchadan o‘zbekchaga, Darveshali Changiyning “Musiqqa risolasi”, Ahmad Donishning “Navodir-ul vaqoye” kitobini forsha-tojikchadan tarix fanlari nomzodi, dotsent Abdurahmon Hamroyev hamkorligida tarjima qilgan. Kitob “Fan” nashriyoti tomonidan 1964 yilda chop qilingan [8, 362].

XULOSA

Alixonto‘ra Sog‘uniy xuddi jadidchilar singari xalqni ilm-ma’rifatli, diyonatli bo‘lishga va milliy o‘zlikdan uzoqlashmaslikka chaqirdi. Ona Vatanini ozod ko‘rishni istadi. Davlatni rivojlantirish, mustaqillikni saqlab qolishda xalqning milliy-ma’naviy holati, diniy qarashlari hamda siyosiy yaxlitligi muhim o‘rin tutishini jiddiy tahlil qildi. “Turkiston qayg‘usi” asarida bizning xalqimiz qanday qilib bosqinchilarga qul bo‘lib qolgani va qanday qilib dinni, Vatanni, millatni asrash kerakligini chuqur siyosiy-ijtimoiy mantiq asosida mukammal bayon etib berdi.

Alixonto‘ra Sog‘uniy tengi yo‘q notiq bo‘lib, so‘zlaganida nuroniy yuzidan mudom nur taralib turar, birorta ham keraksiz so‘z ishlatmasdi. So‘zlashdan oldin biroz sukutga ketardi, so‘ng ohista so‘z boshlab, o‘qdek chaqnab chiqib, qalblarga malhamdek o‘rnashadigan so‘zlari-yu, qamrovi olam-jahon fikrlari bilan barchani o‘zlariga maftun etardi.

Alixonto‘ra Sog‘uniy ana shunday, Ozodlik, Vatan va millat farzandi ediki, o‘zi bashorat qilib ancha yillar burun aytgan gapi hozirgi kunda amalga oshmoqda. Ozodlikka erishgan O‘zbekistonimizni va boshqa ozod Turkiston xalqlarini ko‘rib quvongan bo‘lar edi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR

1. Alixonto‘ra Sog‘uniy. Tarixi Muhammadiy. 1-kitob. — T.: Sharq, 2003. B.3.
2. Shokirov U. Alixantura Soguni. – T.: Muharrir, 2013. B.12.

3. Ahmedov T. Alixonto‘ra Sog‘uniy qarashlari davlat salohiyatining omili. www.daryo.uz
4. Alixonto‘ra Sog‘uniy. Turkiston qayg‘usi. — T.: Alixonto‘ra Sog‘uniy, 2023. B.51.
6. Alixonto‘ra Sog‘uniy. Turkiston qayg‘usi. — T.: Alixonto‘ra Sog‘uniy, 2023. B.97.
7. Temur tuzuklari //Guliston jurnali, 1967.
8. Xo‘jamberdiyev Yo. Sog‘uniy. — T.: Sharq, 2018. B.362.

MAHMUD ZAMAXSHARIYNING HAYOTI VA IJODI HAMDA “ATVOQ UZ-ZAHAB” ASARI

Bannayev Abdulbori Majidxon o‘g‘li

Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti 1-kurs magistranti

Ilmiy rahbar: f.f.n., prof. Qodirov M.

Annotatsiya: Ushbu maqolada, Mahmud az-Zamaxshariyning hayoti va uning “Atvoq uz-zahab fi-l-mavoi’z va-l-xutab” ya’ni (o‘git va nasihatlarining oltin munchoqlari) asarida tarbiyaga oid eng odilona fikr asoslari, kishining tarbiyasiga oid muhim fikrlar sifatida ko‘tarilgan bu masala bugungi kunda ham o‘z dolzarbligini yo‘qotmaganligi haqida so‘z yuritiladi.

Kalit so‘zlar: Mahmud Zamaxshariy, Xorazm, Jorulloh, falsafa, ustozlar, Atvoq uz-zahab, ma’naviy-axloqiy tamoyillar, axloqiy-xulq atvor, axloqiy tamoyillar, ma’naviy tamoyillar.

Zaminimiz azaldan buyuk allomalar, mutafakkirlar, o‘z zamonasidan o‘zib ketgan daholar yurti bo‘lib kelgan. Abu Rayhon Beruniy, Ahmad Farg‘oniy, Mirzo Ulug‘bek, Ali Qushcha, Alisher Navoiy, Abu Ali ibn Sino, Mahmud Zamaxshariy, Abu Bakr Qaffol Shoshiy, Abu Mansur Moturidiy, Abduxoliq G‘ijduvoni, Bahouddin Naqshband, Abulmuin Nasafiy, Burhoniddin Marg‘inoniy, Imom Buxoriy, Imom Termiziy, Imom Dorimiy nomlarining o‘zi bir kitob bo‘ladi. Biri kalom ilmi ustoz, biri falak toqiga narvon qo‘ygan zabardast olim, boshqasi amaliy tibbiyot otasi, biri kalom ilmi durdonasi, yana biri Islom olamida o‘ziga xos alohida hurmat va e’tiborga sazovor, musulmon yurtlari ichida bizga faxr bag‘ishlovchi buyuk ajdodlarimizdan biri bu shubhasiz Mahmud Zamaxshariydir. Mahmud Zamaxshariydek zot haqida ko‘p gapirish mumkin, ko‘p gapirilgan ham, bundan keyin ham gapiriladi [1].

Abul-Qosim Mahmud ibn Umar ibn Muhammad az-Zamaxshariy 1075 yil 19 martda Xorazmning katta qishloqlaridan biri – Zamaxshar qishlog‘ida tavallud topdi. Zamaxshariy haqidagi ma’lumotlar, asosan, o‘rta asr arab manbalarida keltiriladi. Otasi unchalik badavlat bo‘lmasa-da, savodli, oqil, bilimli kishi bo‘lgan. Zamaxshariyning onasi ham ilmi, oqila ayollardan hisoblangan. Alloma haqidagi manbalardan ma’lumki, uning bir oyog‘i yog‘ochdan bo‘lib, tarixchilar bu haqda: “Bir oyog‘i yog‘ochdan edi va uzun yaktagini tushirib kiygani uchun ko‘rgan odam uni cho‘loq deb o‘ylardi”, – deb yozganlar. Og‘ir illat tufayli u yoshligidan bir oyoq bo‘lib qolgan va shundan so‘ng otasi

uni endi og'ir mehnatga yaramaydi, deb kiyim tikuvchi ustaga shogirdlikka bermoqchi bo'ladi. Biroq yoshligidan ilmga havasmand o'sgan Mahmud otasidan o'zini madrasaga o'qishga yuborishni so'raydi. O'g'lidagi ilmga bo'lgan zo'r ishtiyoq va havasni sezgan otasi uni madrasaga beradi. Zamaxshariy ilm-fanning turli sohalari bilan qiziqib, tolibi ilmlar orasida zo'r iste'dodini namoyon qila boshlaydi. U madrasada o'qitiladigan ilmlarni, ayniqsa, arab tili va adabiyoti, diniy ilmlarni puxta egallashga kirishadi, o'sha davrda ilm ahli orasida qadrlangan xattotlik san'atini ham mukammal egallab, o'z tirikchiligini birqadar tuzatadi. So'ng talabalik yoshiga yetgach, bilimni yanada oshirish, har tomonlama kamol toptirish maqsadida Buxoroga yo'l oladi. Zamaxshariy Buxoroda o'qishni tugatgach, bir necha yil Xorazmshohlar xizmatida bo'lib, kotiblik bilan shug'ullanadi, hukmdorlar bilan yaqinlashishga urinadi. Biroq qobiliyati, ilmi, fazilatiga yarasha biror mansab va munosib e'tibor ko'rmagach, o'zga yurtlarga safar qiladi, maqsadlarining ushaliishiga umid bog'laydi. 1118-yili Zamaxshariy og'ir dardga chalinadi, bu kasallikdan tuzalgach esa hukmdorlar xizmati, mansab va mol-dunyodan mutlaqo voz kechadi, qolgan umrini faqat ilm-fanga bag'ishlashga, asarlar ta'lif etishga astoydil qaror qiladi. Zamaxshariyning o'z davri ilmlarini to'liq egallashga, olimlik darajasiga yetishishida, shubhasiz, ustozlarining xizmati benihoya katta bo'lgan. Mana shunday ustozlardan biri – til, lug'at va adabiyot sohasida mashhur olim Abu Mudar Mahmud ibn Jarir Dabbiy Isfahoniydir. Isfahoniy Xorazmda ham bir qancha muddat yashagan. Bu o'lkada mutaziliylar ta'limotining joriy bo'lishi ham mana shu Isfahoniy nomi bilan bog'liqdir. Zamaxshariy Bag'dodda shayxulislom Abu Mansur Nasr Xorisiy, Abu Saad Shaqqoniy, Abul Xattob ibn Abul Batar kabi mashhur olimlardan hadis ilmidan tahsil oldi. Makkada bo'lganida esa nahv va fiqh bo'yicha ilmni Abu Bakr Abdulloh ibn Talxat ibn Muhammad ibn Abdulloh Yabiriy Andalusiy, shayx Sadid Xayyatniy, lug'at ilmini esa Abu Mansur Mavhub ibn Xadar Javoliqiy kabi mashhur olimlardan o'rgandi. Zamaxshariy hayoti davomida Marv, Nishopur, Isfahon, Shom, Bag'dod va Hijozda, ikki marta Makkada bo'ldi. Olim bu yerda ilmiy ishlarini davom ettirdi, arab tili grammatikasi va lug'atini hamda mahalliy qabilalarning lahjalari, maqollari, urf-odatlarini chuqur o'rgandi, bu mintaqaga geografiyasiga oid xilma-xil ma'lumotlarni to'pladi. Adib ko'p asarlarini Makkaligida yaratadi. O'z hayotida chuqur iz qoldirgan Makkada Zamaxshariy besh yilcha yashaydi. Shu boisdan u Jorulloh ("Allohning qo'shnisi") degan sharafla laqabga muyassar bo'ladi. O'z davrining yirik olimi darajasiga ko'tarilgan Zamaxshariyning Xorazmda ham, Sharqning boshqa ko'pgina shaharlarida ham ko'pdan-ko'p shogirdlari bo'lgan, alloma ko'p vaqtini o'shalarga bag'ishlardi. U qarindosh-urug'larining qiyin-qistovlariga qaramasdan, hayotida biror marta ham uylanmagan. Ilmiy asarlar yaratish va munosib shogirdlar tayyorlashni farzand o'stirishdan a'lo deb hisoblagan. Zamaxshariy oxirgi marta Makkadan qaytib Xorazmda bir necha yil yashaydi va 1144 yil 14 aprelda vafot etadi. Mahmud Zamaxshariy asarlarida ma'naviy-axloqiy tarbiyani takomillashtirishga qaratilgan tamoyillar bayon etilgan.

Alloma az-Zamaxshariy o'z umrining aksar qismini xorijiy yurtlarda, musofirlikda o'tkazgani bilan, o'z yurti Zamaxshar, o'z ona vatani Xorazmni juda qattiq sevadi, haqiqiy vatanparvarlik hissiyotlarini namoyon qilgani holda, unga madhiyalar bag'ishlab, Xorazm zaminida shunchalik ko'p fazilatlar mavjudki, dunyoning boshqa

biror mamlakatida ham unaqasini ko‘rmasdim”, deb o‘z vatani Xorazmni iftixor bilan ta’riflaydi. Manbalar ustoz tilshunosning tabiati, fe’l-atvori borasida shunday ma’lumot berdilar. Alloma hazil-mutoyibaga moyil, hozirjavob va o‘rni kelsa u aybini e’tirof etib tan oladigan irodasi kuchli inson bo‘lgan. Az-Zamaxshariyga zamondosh olim, qator asarlar muallifi Abul-Fazl al-Maydoniy (vafoti 1124 yil) “Al-Hodiy li shodiy” (Dastlabki ilm oluvchilarga qo‘llanma) nomli asar yozadi [2]. Bu kitob mazmun mohiyati jihatidan g‘oyat keng qamrovli bo‘lib, mukammal bilim oluvchilar uchun asarning nomi az-Zamaxshariyga yoqmaydi. Shu sababli, u Maydoniyga kitobni nomuvofiq nomlaganini aytib tanbeh beradi va o‘z asarlaridan birida “maydoniy” so‘zining oldiga “na” (ya’ni “nun”) harfini qo‘yib uni forsa “namiydoniy” (hech narsani tushunmaydigan, bilmaydigan) atab, mutoyiba qiladi.

Mahmud Zamaxshariyning tarbiyaga oid asarlarida umuminsoniy qadriyatlarning o‘ziga xos talqini va bu talqinning xususiyatlari masalasi tahlil qilinadi. Allomaning asarlaridagi irfon va islom ma’rifati bilan bog‘liq jihatlarning umuminsoniy qadriyatlar bilan bog‘liq aloqadorligi ko‘rib chiqiladi. Zamaxshariy ilm-fanning turli soxalari bilan qiziqib, o‘z tengqurlari orasida zo‘r qobiliyati va kata iste’dodini namoyon qila boshlaydi. Madrasada o‘qiladigan ilmlarni, ayniqsa, arab tili va adabiyoti, diniy ilmlar majmuasini to‘liq egallaydi. Shu bilan bir qatorda o‘sha davrda ilm ahllari orasida muhim hisoblangan hattotlik san’ati siru asrorlarini ham mukammal o‘zlashtirib oladi. Mahmud Zamaxshariy bizga ulkan ilmiy meros qoldirgan. Hozirga qadar olim qalamiga mansub 66 ta asar borligi aniqlangan.

Insonlarning ma’naviy bilimlarini oshirish, ularni yuksak axloqiy fazilatlar ruhida tarbiyalash ishida Zamaxshariy qoldirgan boy ma’naviy meros alohida o‘rin egallaydi. Uning serqirra ijodi bugungi kunda ham muhim ahamiyatga egadir. Insonning qadri-qimmatini har doim ham ilm-hunar, bilim-zakovat, aql-idrok, odob-axloq bilan o‘lchanganligi “Atvoq uz-zahab”da yaqqol ifodalangan.

Ma’naviy-axloqiy tamoyillar asosida tarbiyalashga qaratilgan “Atvoq uz-zahab” asari turli madaniyat va falsafiy an’analardan farq qiladi, bu ko‘pincha mehr-oqibat, insof, ehtiyotkorlik kabi umumiy qadriyatlarda namoyon bo‘ladi. Ushbu tamoyillarni qabul qilish shaxsiy hayotda ham, butun jamiyatda ham katta uyg‘unlik va axloqiy xatti-harakatlarning yaxshilanishiga olib kelishi mumkin.

Zamaxshariyning bizgacha yetib kelgan merosi unchalik ko‘p bo‘lmasada, uning salmog‘i, nufuzi hozirgi davr uchun ulkandir. “Atvoq uz-zahab” asari bu merosning eng noyob namunasi iborat. Unda XI asrning oxiridagi ajdodlarimizning hayoti, faoliyati, nasl-nasabi, fe’l-atvorlari, axloqi, ma’naviy aloqalari, madaniyati, xalq amalida bo‘lgan ko‘pdan-ko‘p ibratlar, o‘gitlar, pand-nasihatlar, turli ijtimoiy, tabiiy voqealar (inson va tashqi dunyodagi borliqni nazarda tutmoqda) haqida batafsil va keng ma’lumotlar maqolatlar, manzumalar vositasida bayon etilganki, ularning insonlar ma’naviy-axloqiy tarbiyasini yuksaltirishdagi hozirgi ahamiyati kattadir.

“Atvoq uz-zahab” asari orqali insonlarda quyidagi ma’naviy-axloqiy tamoyillar yuksalishi, turli shakllarda bo‘lishi mumkin. Ma’naviy-axloqiy tamoyillar orqali insonlarda; xulq-atvor tizimi, munosabatlar va asosiy e’tiqod, qadriyatlar mukammallashadi. Ular bir-biriga mos kelishi mumkin bo‘lsa-da, ular ko‘pincha o‘ziga xos xususiyatlarga ega:

Ma'naviy tamoyillar: birlik — barcha mavjudotlar va olamning o'zaro bog'liqligini tan olishdir. Ma'naviy tamoyillar ko'pincha mavjudlikning asosiy birligini ta'kidlaydi. Sevgi va rahmdillik: sevgi va rahm-shafqatni olamdagi asosiy kuchlar sifatida qabul qilishdir. Ma'naviy ta'limotlar ko'pincha barchaga sevgi, hamdardlik va mehribonlikni targ'ib qiladi, hayotda moddiy manfaatlardan tashqari maqsad va ma'no izlashdir. Ma'naviy tamoyillar ko'pincha insonning haqiqiy maqsadiga mos kelishi katta yaxshilikka hissa qo'shish mumkinligini ta'kidlaydi, minnatdorchilik va ehtirom esa ma'naviy tamoyillarda hayotning go'zalligini, tabiatni va o'zaro insonparvarlikni qadrlashga undaydi.

Shuningdek yana Mahmud az-Zamaxshariyning "Atvoq uz-zahab" asari orqali insonlardagi ma'naviy-axloqiy fazilatlarni ko'rib chiqishda ularni bir nechta asosiy yo'nalishlarga guruhlash mumkin: Axloqiy xulq-atvor. Bunga halollik va javobgarlik kiradi. Insonlar bilan o'zaro munosabatlarda va shaxsiy hayotlarida xulq-atvor psixofiziologik asoslariga e'tibor qaratishlari kerak. Hurmat va e'tiborlilik. Inson boshqalarning huquqlari, e'tiqodlari va qarashlarini hurmat qilishi juda muhim. Empatiya, hamdardlik va boshqalarning his-tuyg'ulari, tajribalarini tushunish, hisobga olish qobiliyati ijobiy munosabatlar o'rnatish muhim ekanligini bilishdir. Ma'suliyat va o'z-o'zini tarbiyalash. Inson o'z harakatlari, tanlovlari va majburiyatlari uchun javobgarlikni o'z zimmlariga olishni o'rganishi kerak. O'z-o'zini tarbiyalash, vaqtni boshqarish ko'nikmalarini rivojlantirish va shaxsiy javobgarlik tuyg'usiga yordam beradi. Ijtimoiy adolat. tengsizlik va kamsitilishlarni bartaraf etish. o'zgalarning huquqlarini hurmat qilish, fuqarolik ma'suliyatini oshirishdir.

Axloqiy tamoyillarda to'g'rilik va halollik o'zaro munosabatlarda rostgo'ylik, halollik tamoyillarini qo'llab-quvvatlashdir. Axloqiy me'yorlar so'zda va xatti-harakatlarda samimiy, rostgo'y bo'lish muhimligini ta'kidlaydi. Hamma uchun adolat, tenglikni himoya qilish, insonlarni, farqlardan qat'i nazar boshqalarga adolatli munosabatda bo'lish, bag'rikenglik, ma'suliyat va javobgarlikni o'z zimmasiga olish, mehr-shafqat va hamdardlik va boshqalarga nisbatan rahmdil bo'lish, muhtojlarga nisbatan hamdardlikni rivojlantirish, mehribonlik bilan harakat qilish, zo'ravonlik va zarar bermaslik, jismoniy, hissiy yoki og'zaki vositalar orqali o'ziga va boshqalarga zarar yetkazishdan qochish, zo'ravonlik qilmaslik, nizolarni tinch yo'l bilan hal etish va himoya qilishga yordam beradi.

"Atvoq uz-zahab fi-l mavo'iz va-l xutab asari"da insonlarni ma'naviy-axloqiy tamoyillar jihatdan tarbiyalash turli madaniyatlar, falsafiy an'analardan farq qilish mumkin bo'lsa-da, ular ko'pincha rahm-shafqat, yaxlitlik, ehtiyotkorlik kabi umumiy qadriyatlarni baham ko'radi. Ushbu tamoyillarni qabul qilish ham individual hayotda, ham butun jamiyatda yanada uyg'unlik va axloqiy xatti-harakatlar yaxshilanishiga olib kelishi mumkin. Insonlarni mustaqil ishlash, ijodiy qobiliyatlari, tashabbuskorligini oshirishga imkoniyat yaratadi.

Xulosa o'rnida shuni aytishimiz mumkinki insonlar hayotga hushyorlik ko'zi bilan qarash, uning sir-asrorini tobora chuqurroq bilishga intilish, uni mukammallashtirish, kamolga yetkazish uchun harakat qilish, izlanish kabi ma'naviy-axloqiy xislatlarni shakllantirish ishida safarbarlik rolini o'tovchi muhim vositadir. Bu Mahmud az-Zamaxshariyning "Atvoq uz-zahab fi-l-mavo'iz va-l-xutab" ya'ni (o'git va

nasihatlarining oltin munchoqlari) asarida tarbiyaga oid eng odilona fikr asoslari ham keltirilgan. Mahmud az-Zamaxshariy fikrlarida kishining tarbiyasiga oid muhim fikrlar sifatida ko'tarilgan bu masala bugungi kunda ham o'z dolzarbligini yo'qotmagan. Biz tarbiyashunos olim Mahmud az-Zamaxshariy "Atvoq uz-zahab fi-l-mavoi'z va-l-xutab" ya'ni (o'git va nasihatlarining oltin munchoqlari) asaridagi axloqiy qarashlarni, ta'lim tarbiya jarayonida talablarning ma'naviy-axloqiy tarbiyasini shakllantirishda qo'llasak juda yaxshi samara beradi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR

1. X.S.Karomatov, Z.Xusniddinov, A.Mansurov va boshqalar. Buyuk allomalar. Mas'ul muharrir: Z.Islomov.-T.: "Toshkent islom universiteti", 2002.-80b.
2. X.S.Karomatov, Z.Xusniddinov, A.Mansurov va boshqalar. Buyuk allomalar. Mas'ul muharrir: Z.Islomov.-T.: "Toshkent islom universiteti", 2002.-80b.
3. Olim Jo'rayev, Abduhalim Muhiddinov. Mahmud Zamaxshariy. -T.: 2014y. - 32b.
4. Тораев Л. Особенности моральных взглядов Алломы Махмуда Замахшари //Восточный факел. – 2020. – Т. 1. – №. 1. – С. 151-158.

АБДУРАХМОН ЖОМИЙНИНГ ИЛМИЙ ФАОЛИЯТИ ВА ТАСАВВУФИЙ ҚАРАШЛАРИ ГЕНЕЗИСИ

Исамитдинов Элбек

Тасаввуф герменевтикаси мутахассислиги

1-курс магистранти

Ҳижрий тўққизинчи асрда моҳир шоир, орифун биллаҳ, солиқ бир неча насрий, шеърий маҳсулотлари билан муҳаққиқларга илмий манба бўлиб хизмат қила оладиган бир устоз барқ уриб чиқди. Бугунги кунимизгача одоб-ахлоқ ва тасаввуф талабаларига ўзининг илмий асарлари билан манба бўлиб хизмат қилиб келмоқда ҳам. Абдурахмон Жомий 817 ҳижрий санада Жом шаҳрида аҳли илм ва тақводор оилада дунёга келдилар. Ёшлигида таълимни ўз отасининг ҳузурида бошладилар. Сўнг улуғ устозларга шогирд бўлиб, улардан турли илмлар ола бошладилар. Фикҳ, Фалсафа, Ҳикмат ва бошқа илмлар олдилар. Унинг шеърий даражаси бўлиб, Форс шоирларининг орасида адабиётшунослик даражасининг энг аъло даражасига етдилар. Тасаввуфга бўлган мойиллиги сабабли машҳур Нақшбандия тариқатига қадам қўйдилар. Абдурахмон Жомий ўша тариқат пирларининг принципларини маҳкам тутиб, Нақшбандия тариқатининг Шайхларидан бир Шайх даражасига етди ва у тариқатнинг воизларидан бир воизига айланди. Жомийнинг қолдирган ёдгорликлари унинг сўфийлик характерида холи бўлмаган, моҳир шоир эканлигини кўрсатиб берадиган шеърлари ва насрлари ва қасидалар ва ғазаллари, рубоийлар ва мусиқага оид рисоаларни ўз ичига олган шеърий девонидир. Ва у девон ваъз ва ҳикматларга ва ҳаётнинг принциплари ва мақсадларига бўлган соф муҳаббатга тўладир. Жомий 81 йил умр кўриб, 898-ҳижрий санада Ҳирот шаҳрида вафот этди ва ўша ерга дафн

қилинди. Шундай қилиб ушбу мақола Эронлик мохир адибнинг меҳнатининг самаралари устига нур сочилиши учун ёзилди.

Ҳижрий IX асрда Темурийлар Эрондан ҳукмдорликларини олиб кетишди. Темурийлар салтанати сиёсий мусобақалар ва васасалар ва фитналарга дуч келганидан сўнг ҳукуматини шарқий шаҳарларига қарор топтиришлари билан Эрон мамлакатига тинчлик ва саломатлик қайтди ва бу тинчлик асосида катта ютуқлар юз берди. Темурийлар салтанати уламолар, удаболар ва фан арбобларидан холи эмас эди. Ўша асрда хилма хил илмлар эсда қоларли даражада гуллаб яшнаган эди. Ўша илмлардан: фалакиёт илми, математика, ҳикмат илми, калом, фикх, усул, тасаввуф, шеърийят илми, наср илми. Ўша асрнинг адибларининг аксарини қўл остида муҳим адибларнинг меҳнат самарали зоҳир бўла бошлади. Ўша самаралардан бири тасаввуфий шоир Абдурахмон Жомий эди [5;63].

Форс тарих адиблари Абдурахмон Жомийнинг туғилиш тарихида яқдил бир тарихга ижмоъ қилганлар ва бу жуда ишончлидир. Чунки бу тарих Жомийнинг асрида бирга яшаган шогирди Абдулғофур Лорий тамонидан исботланган. Абдулғофур Лорий шундай дедилар: Жомий Жом шаҳрининг Харжард қишлоғида ҳижрий 817- йили Шаъбон ойининг 23-куни ҳуфтон вақтида дунёга келди. Абдулғофур Лорий Жомийнинг исми ва лақаби ҳақида шундай дейди: “Унинг аслий лақаби Имодиддин, машхур бўлган лақаби эса Нуриддин, аслий исми эса Абдурахмондир” [5;39]. Абдурахмон Жомий ўзининг туғилиш тарихига ўзларининг “Рашҳи бол бишарҳи ҳол” қасидаларида ўзларига ишора қилиб кетганлар. “Пайғамбар ҳижратидан сўнг 817-йилида Малакут олаmidан Мулк оламига яъний бу фоний дунёга келдим” [3;59]. Шеърий девонининг муқаддимасида “Фотихат уш-Шабоб” бунда ўзининг туғилиши ва Жомий таҳаллусини- олиш сабаби ҳақида гапириб шундай дейди: “Бу фақирнинг туғилиши Жомда бўлган эди ва у ерда Шайхул Ислом Аҳмад Жомийнинг муъаттар ва мутоҳҳар қабрлари бор, шунинг учун ўзимга Жомий таҳаллусини ихтиёр қилдим” [3;16]. Яна Жомий таҳаллусининг сабабини мазкур қасидасида “Туғилган масканим Жом ва қаламим кудратни Шайхул Ислом Аҳмади Жом борлиги сабабидан ҳосил қилган. Ушбу икки сабабдан шеърий таҳаллусимни Жомий қилдим” [3;76]. Абдулғофур Лорий Жомийнинг насаби ҳақида аниқ кўрсатма бериб, “Унинг отаси Аҳмад ибн Муҳаммад ал-Даштий бўлган. Исфаҳон аҳлидан бўлиб, у Дашт Исфаҳон маҳаллаларидан бири бўлган” ва унинг бобоси Мавлоно Имоми Муҳаммад Шайбонийнинг қизларидан бирига уйланган ва Мавлоно Аҳмад Жомнинг оталаридир [6;40].

Абдурахмон Жомийнинг оталари Низомиддин ал-Даштий оиласи билан бирга Исфаҳон тупроқларидан Жом шаҳрига кўчиш қилдилар. У ерда Қозиёт Ва Фатвода ишладилар [1;12]. Абдурахмон Жомий ёшлик давриданок шарафлик отасининг назорати ва унинг қўл остида дарсларга киришишни бошлади. Бу хабарга Абдулғофур Лорий ўз устозлари ҳақида гапираётиб, устозим Абдурахмон Жомий: “Мен ҳақиқатан отамнинг шогирдиман. Луғатларни отамдан ўрганганман. Отамнинг ҳузурида Наҳв ва Сарф илмини ўргандим” деган сўзларига ишора қилдилар [6;11]. Сўнг Абдурахмон Жомий йигитлик вақтида

отаси билан бирга Ҳирот шаҳрига кўчдилар. Абдул Алий Нур Аҳрорий бу ҳақда: Низомиддин Аҳмад ва унинг ўғли Абдурахмон Жомдан Хуросон пойтахти Ҳиротга кўчдилар. У даврда Темурийзода Шохруҳ бепаён Хуросон мулкига Ҳоким эди. У даврнинг муҳим таъсирларидан бири Ҳирот шаҳри илмий марказнинг улуғларидан бирига айланиб бўлган ва Абдурахмон Жомий эса балоғат ёшига етмаган эди.

Абдурахмон Жомий Ҳиротда илм мажлисларига қўшилди ва у даврда илм олишга чанқоқ ёш йигит эди. Оли Расул бу ҳақда: “Илмга чанқоқ ёш йигит бўлган Абдурахмон Жомий Ҳиротда дарс мажлислари ва илмий йиғилишларга қатнашди. Устозлари бошиданок Абдурахмон Жомийда илмий масалаларни, балоғат илми ва Калом илмини тушунишда ноёб заковати борлигини билишган эди. Ва тез орада Абдурахмон Жомий ақлий ва нақлий илм соҳасида ажойиб натижаларга эришиб, ўз асрининг санокли олимларидан бирига айланди ва унинг обрўси бутун оламга тарқалди” [1;14]. Абдурахмон Жомий ўзининг даросати ҳақида шундай дейди: “Шундай қилиб илм касб қилишга киришдим ҳамда фузало ва уламоларга эргашдим” [4;60]. Абдурахмон Жомийнинг Ҳиротда таълим олиш ишларига бошқош бўлган устозларини муқаддамлик тартиби билан санаган Жомийнинг шогирди Абдулғофур Лорий шундай дейди: “Абдурахмон Жомий оиласи билан бирга Ҳиротга келишган вақда Мавлоно Жунайд арабий илмларда моҳир зот эдилар. Абдурахмон Жомий Мавлоно Жунайднинг ҳузурларига келган вақтда у зот “Шарҳ ул-мифтоҳ” ёки “Ал-Мутоввал” китобидан дарс бериш билан машғул эдилар. Абдурахмон Жомий бу илмларни ўқиб, ёзиб қолишга рағбатини қаратдилар. Сўнг “Мутоввал” ни Ҳошияси билан бирга ўқиб чиқишга ўтдилар. Шундан сўнг ўз асрининг мудаққиқларининг улуғи бўлган Мавлоно Ҳожа Алий Самарқандийнинг дарсларига шерик бўлдилар. Мавлоно Ҳожа Алий Самарқандий Саййид аш-Шариф ал-Журжонийнинг энг ақво ва зийрак шогирдларидан бўлган эдилар. Шундан сўнг Саййид аш-Шариф ал-Журжоний отасининг ҳузурига яъни Мавлоно Муҳаммад ал-Журжонийнинг ҳузурларига қайтиб кетдилар. У зот ҳам ўз асрининг боҳисларининг фузалоларидан эдилар” [6;11].

Бир қанча йиллар ўтиб Жомий Ҳиротни тарк қилиб, Самарқанд шаҳрига илмини давом эттириш учун бордилар. У ерда янги устозлар билан танишдилар. Бу ҳақда Абдулғофур Лорий: “Шундан сўнг Қозизода ар-Румий дарсига ҳозир бўлишга Самарқандга келдилар. У даврда Қозизода ар-Румий ўз асрининг муҳаққиқларидан эдилар. Илк зиёратларида уларнинг орасида баҳс вужудга келиб, бу баҳс узоққа чўзилди, ҳатто шогирд устозини ўз сўзига қаноатлантиришга етиб борди. [6;12].

Юқорида эслатиб ўтганимиздек Абдурахмон Жомий ўткир хотирали шогирд бўлганлар. Шунинг учун илмда тавсифлаб бўлмас даражада илгарилаб кетдилар. Шунга қарамасдан дарс сафида бошқа шогирдлар каби эмас эдилар. Бу ҳақда Абдулғофур Лорий: “Абдурахмон Жомий дарс бўладиган кунларида кўп вақтларини дарсга эҳтимом берар ва ҳамдарсларидан бирининг дафтарини олсалар уни мутолаа қилишга бир лаҳза вақт сарфлар эдилар. Дарсга ҳозир бўлиб, ўз тенгдошларидан ўзиб кетдилар. Таълим олишлари муддати қисқа, фуруъ ва

маърифати аслий бўлган расмий ва ҳақиқий илмдаги маҳорати жуда машҳур бўлиб кетди [6;10]. Абдурахмон Жомийнинг заковати устозларининг заковатидан ҳам устун бўлиб кетди. Бу ҳодисани Абдурахмон Жомий билан бирга бўлган барчалар қувватлаган. Ушбу мавзунинг эътиборга олган зотларнинг аввалгиси Абдурахмон Жомийнинг ўзлари ва бу ҳақда шундай дейдилар: “Ҳеч бир устозларимнинг ҳузурида дарсим узоққа чўзилмади, чунки улар дарсда менга ғолиб кела олмадилар, лекин мен уларга ғолиб бўлдим. Биз илмда бир хил даражада эдик ва улар учун менинг зиммамда устозларим бўлиш сифатида ҳуқуқлари қолмади” [7;64]. Ҳикмат ишора қилган сўзларни Жон Браун ҳам қувватлаб шундай деди: “Абдурахмон Жомийнинг ёшлик давридан бошлаб ўзига хос заковати бор эди. Умри узайган сари кўпроқ илм касб қилишни зиёда қилди. Машҳур устозларнинг ҳузурида дарсларини мукамалтиришга киришар, лекин улардан ўзиб кетишга сусткашлик қилмас эди. Шунинг учун устозлари унинг ҳузурида маърифатни касб қилишар эди” [2;750]. Абдурахмон Жомийнинг устози Қозизода ар-Румий шундай дейдилар: “Самарқанд Самарқанд бўлиб ҳатто шу кунгача Амвix денгизининг бир тарафидан иккинчи бошқа тарафигача бўлган соҳилидан ҳеч ким бу ёш йигитнинг, яъни Абдурахмон Жомийнинг илмга бўлган қувватини бошқаларда кўрмаган” [4;21].

Шу ўринда Амвix денгизи қаерда жойлашган ва у ҳозирда қандай ном билан номланади булар ҳақида тўхталиб ўтмоқчимиз. Амвix денгизи ёки (Хоразм денгизи) бу бугунги Орол денгизига ишлатилган тарихий исм бўлиб, кўпинча форсий манбаларда ушбу ном билан учрайди. Барчамизга маълум Орол денгизи ички бир денгиз бўлиб, Ўрта Осиёда Ўзбекистон ва Қозоғистон оралиғида жойлашган. Исломий асрларда бу денгиз Хоразм иқлимига нисбатан Хоразм денгизи деб танилган. Амвix денгизининг тарихи ва аҳамиятига келсак, денгиз Жайхун (Амударё) ва Сирдарё сувлари билан тўйдирилиб, савдо ва сув ташишда муҳим рол ўйнаган. Ўрта асрларда Амвix денгизи шарқ ва ғарб ўртасидаги савдо тармоғининг бир қисми бўлган ҳамда Хоразм ва Журжония каби шаҳарларни гуллаб яшнашида катта ёрдам берган. Шунингдек, Абдурахмон Жомийнинг шижоати нафақат илм касб қилиш, балки Ирфон илмини ўрганишда ҳам тиришқоқ эди. Шунинг учун у ўзининг замондошлари ва ҳамдарслари, ҳатто устозларидан ҳам ўз қобилияти билан ажралиб туради. Ўз асрида ҳеч ким етмаган арбоблик даражаларни кўлга киритди.

Тўққизинчи асрнинг хусусиятларидан бири омматан Ислом мамлакатлари ва хоссатан Эронда, айниқса шарқий мамлакатларда тасаввуфий ақидаларнинг кенг тарқалиши эди. Ўша тасаввуф аҳлидан бири бўлган Абдурахмон Жомий тасаввуфни маҳкам тутганлиги ҳақида шундай дейди: “Мен тасаввуф тоифаларидан қалби соф ва илмига амал қиладиганлар тоифасига кирдим ва у тоифанинг мақсади қалб софлиги ва илмига амал қилишдир” [3;61].

Абдурахмон Жомий танлаган ва мойил бўлган тариқат тоифаси “Нақшбандия” тариқати бўлиб, бу ҳақда Ҳикмат шундай деган: “Мўътадил тариқат фирқалари шаклланган эдику, лекин улар аҳли суннага мутаассиб ва ўша асрда Мовароуннаҳр султонларига мувофақатан шаклланган эди. Саккизинчи асрнинг охирларида шиддат билан бир тариқат жамоаси кенг тарқала бошлади ва

у Ҳожа Баҳоуддин Умар ал-Бухорий асос солган “Нақшбандия” тариқати эди. Бухоро ва Самарқад Халойиқининг аксари ҳатто Хуросоннинг чегарасидаги аксар халойиқ, шундан сўнг ҳатто Ҳиндистон диёрининг аксар инсонлари ушбу “Нақшбандия” тариқатига ўтиб кетиши билан бирга катта бир умумийликка эришди [7;7]

Абдурахмон Жомийнинг нақшбандия тариқатида иштирокининг сабаби умумий таниш бўлган оддий сабаб эмас эди, балки илҳомга ўхшаган бир туртки сабаб бўлган. Абдуғофур Лорий бу борада ўз китобида шундай деган: “Бир кеча тунга ўхшамаган, балки Зул Жалолнинг фазли уфқидан нур таратган саодат субҳидек бир кеча бўлди. Миллат ва диннинг бахти, комил орифларнинг қудвати муттақий Саъдиддин Қашғорийнинг илтифотининг ёришишидан иборат фазл кўрсатиш эди. Абдурахмон Жомий ўз фитрий кулоғи билан эшитдики Қашғорий Жомийга: “Бор Носирни (Ҳожа Аҳрор валий номи билан машҳур бўлган Носириддин Убайдуллоҳ) маҳкам тут ва бундан ҳайратланиш йўқ” [6;12]. Шундай қилиб Абдурахмон Жомийни “Нақшбандия” тариқатининг муршиди Саъдиддин Қошғарий Ҳирот ноҳиясига чақирдилар. Бу даъватга Жомий ҳам лаббай деб жавоб бериб Ҳиротга шошилди. Бу ҳақда Лорий: “Жомий бу ҳодисадан қаттиқ таъсирланди ва Хуросон томон юзланди ва Саъдиддин Қошғарийга етишиш ва висолини ирода қилдилар” [6;13]. Абдурахмон Жомий Ҳиротдан қайтганидан сўнг Саъдиддин Қошғарийни топди ва “Нақшбандия” тариқатини маҳкам тутиб сўфиликка қадам қўйди. Лорий бу тўғрисида шундай дейди: Саъдиддин Қошғарий Ҳиротдаги уйининг яқинидаги масжид эшиги олдида мутасаввифлар билан суҳбат қилиб ўтирар ва Жомийнинг йўли ҳам доим ўша жойдан ўтар эди. Ҳар сафар уларнинг ёнидан ўтса, Саъдиддин Қошғарий: бу ажойиб одам, у мани ўзига жалб қилади, лекин уни қандай қўлга киритамиз билмайман деб қўяр эдилар. Абдурахмон Жомий тасаввуф оламига ўрнашиб пири муршиди қўли остида мутасаввифлар амалларини қоим ва уларнинг шиорларини лозим тута бошлади ва сайру-сулук йўлига илк қадамини қўйди. Сайру-сулук давомида тасаввуф шайхларининг аксарлари билан танишди ва улардан жуда кўп имтиёзли фойдалар касб қилдилар. Абдурахмон Жомийнинг охириги ва у билан боғланишни умрининг охирагача узмаган пири муршиди у Ҳожа Аҳрор валий номи билан машҳур бўлган Носириддин Убайдуллоҳ эди. Тасаввуф томон бурилиш Жомийнинг ҳаётида катта бир ҳодиса бўлди ва бу тасаввуф унинг ҳаётини ҳамма тарафини ўраб олганди. Унинг ўзига хослиги унинг қолдирган илмий асарлари ва Ҳикматлар ва илоҳий иршодотга тўла назм ва насрлари билан тамоман сезилиб туради.

Фойдаланилган адабиётлар

1. Али Росул Сувсан. Жомийнинг асарлари мажмуъасида Жомийнинг Ирфони. – Техрон, 1963.
2. Браун Эдвард. Саъдийдан Жомийгача// Али Ағар Ҳикмат таржимаси. – Техрон: Ибн Сино Нашриёти, 1933.
3. Жомий Абдурахмон. Девони комил. – Техрон: Феруз Нашриёти, 1923.

4. Жомий Абдурахмон. Рисолаи муншаоти Нуриддин Абдурахмон Жомий. Мусаххих: Абул алий Нури Ахрорий. – Техрон: Шайх ул- Ислом Ахмади Жом, 1964.

5. Заррин Куб, Абдулхусайн. Сайри дар шеъри форисий. – Техрон: Новен Нашриёти, 1945.

6. Лорий Розийиддин Абдулғофур. Такмила хавоши нафаҳот ул-унс. Мусаххих: Башир Ҳиравий. – Техрон: Анжумани Жомий нашриёти, 1925.

Ҳикмат Али Асфар. Жомий. (Нуриддин Абдурахмон Жомий Хотам уш-шуаронинг тарихи ва ҳаёти ва асарлари ва манзума ва насрларининг таҳқиқотларини ўз ичига олган тадқиқот). – Техрон: Тус Нашриёти, 1967

ПРОИЗВЕДЕНИЕ ОСАМУ ДАДЗАЙ «ИСПОВЕДЬ НЕПОЛНОЦЕННОГО ЧЕЛОВЕКА» И ЕГО АНАЛИЗ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

Абдушукурова Согдиана

студентка Ташкентского Государственного Университета Востоковедения

1 курса кафедра «Восточная философия и герменевтика»

Научный руководитель PhD Омонова М.М.

Аннотация: В статье анализируется роман Осаму Дадзая «Исповедь неполноценного человека» через призму экзистенциальной философии и философии абсурда. Прежде всего будут рассматриваться ключевые проблемы произведения: чувство неполноценности, отчуждение, экзистенциальный кризис, свобода выбора и проблема самоидентичности. Особое внимание уделяется внутренним переживаниям главного героя Обы Ёдзо, его неспособности принять себя и окружающий мир, а также его борьбе с социальной и личной несостоятельностью. Через анализ высказываний из произведения раскрывается, как герой прячется за маской, избегает ответственности и сталкивается с невозможностью найти смысл жизни.

Ключевые слова: Осаму Дадзай, экзистенциальный кризис, отчуждение, философия абсурда, неполноценность, свобода выбора, самоидентичность.

Произведение знаменитого японского писателя Осаму Дадзай «Исповедь неполноценного человека» доносит нам о развитии человека по имени Оба Ёдзо. Оба Ёдзо человек глубоко страдающий своей неполноценностью и отчуждения от окружающего мира. Он не находит своего места в жизни, постоянно ощущает внутреннюю пустоту и не может принять себя таким, какой он есть на самом деле. А его высказывание такое как «Если речь о человеческой жизни, представления о ней у меня нет»²⁷ отражает об экзистенциальном кризисе. Это высказывание показывает нам его глубокое отчуждение от самого себя и окружающего мира. Он не может найти смысла в своей жизни, не имеет ясного представления о себе как о человеке и не осознает, каким образом он должен существовать в этом мире. Внешне всегда он пытается быть «нормальным (как и другие люди)», но его жизнь

²⁷ Дадзай, О. (2024). Исповедь неполноценного человека. Пер. Ю. Яхнина. Москва: АСТ,

полна иллюзий и самообмана. Он не хочет брать ответственность за свои же поступки и не способен справиться с экзистенциальными вопросами, что делает его существование трагичным и лишенным смысла. Этот эго-роман²⁸ затрагивает темы экзистенциального кризиса, самопознания и проблемы человеческой идентичности. Вопросы, которые рассматриваются в произведении, связаны с центральными темами существования человека, таких как поиск смысла, борьба с неполноценностью и способность преодолевать внутренние противоречия. Тема неполноценности человека в философии имеет множество анализов и версий, но в контексте данного произведения она приобретает характерный оттенок. В общем произведение обращается к личному переживанию героя, который чувствует себя не соответствующим своим внутренним стандартам или социальным/семейным ожиданиям. Такой взгляд может быть результатом внутреннего конфликта, или же внешнего давления со стороны общества. Основные философские вопросы, затрагиваемые в произведении это как человек определяет себя и как его воспринимает общество? Что делает человека «полноценным»? Этот вопрос даже немного связан с философией экзистенциализма Сартра, который утверждал, что *человек не имеет заранее заданной природы и сам должен определить свою сущность через действия*. Но что такое «неполноценность»? В произведении рассматривается глубоко личное восприятие своей неполноценности. К примеру в отрывке он высказал что «Внешне не переставая поддерживать видимость улыбки, в душе я был в отчаянии, осуществляя эту изнурительную и опасную затею, шансы на успех которой не превышали одного из тысячи»²⁹ в этом высказывании он описывает глубокую внутреннюю борьбу человека, который, несмотря на внешний вид спокойствия и уверенности, на самом деле переживает отчаяние. Он продолжает притворяться, поддерживая видимость улыбки, но в душе он чувствует себя беспомощным и подавленным. Всё, что он делает, кажется ему бессмысленным и рискованным с шансами на успех, которые по его мнению практически отсутствуют. И в нем отражается экзистенциальный конфликт, когда человек пытается совладать с внутренними переживаниями и внешними требованиями общества, несмотря на то, что осознает невозможность успешного исхода. В этом процессе он испытывает как физическое, так и эмоциональное переживание. Это может включать как объективные социальные оценки, так и субъективные переживания человека, который чувствует свою несоответствующую идеалу природу или состояние. В экзистенциализме «неполноценность» может быть выражена как невозможность полностью осознать свою сущность в условиях ограничений, наложенных на личность внешними факторами. Ощущение внутренней пустоты и невозможности найти смысл жизни связано с философией абсурда. Как человек справляется с этим абсурдным состоянием? Справедлив ли

²⁸ Эго-роман – это жанр литературы, в котором основной акцент сделан на внутреннем мире и переживаниях главного героя. В таких произведениях автор исследует чувства, мысли и конфликты персонажа, часто используя форму автобиографического повествования. В эго-романах внимание сосредоточено на субъективном опыте, а не на внешних событиях. Этот жанр позволяет глубже понять психоэмоциональное состояние персонажа, его поиски смысла жизни и идентичности.

²⁹ Дадзай, О. (2024). Исповедь неполноценного человека. Пер. Ю. Яхнина. Москва: АСТ,

вопрос о смысле жизни в условиях, где мир и человеческая жизнь кажутся незначительными и беспорядочными? Осаму Дадзай может утверждать, что человек должен найти свой смысл, несмотря на абсурдность мира, создавая его через личный опыт и действия. «В общем, никто и не заметил, как я стал ребенком, от которого не услышишь ни единого честного слова.» Оба Ёдзо показывает, как человек пытается справиться с бессмысленностью окружающего мира он начинает играть роль актеров, скрывая свои настоящие чувства. Это форма защиты от хаоса если мир не дает смысла то человек вынужден создавать его сам, пусть даже через ложь маскировку и актерскую игру. Он превращается в актёра, потому что искренность кажется ему бессмысленной в этом мире. Следовательно вопрос о смысле жизни в условиях хаоса остается справедливым, но без однозначного ответа. Каждый раз когда мир представляется человеку незначительным и бессмысленным, он сталкивается с абсурдом. Кто-то ищет смысл в религии, кто-то в социальных ролях, а кто-то, как герой Осаму Дадзай, прячется за ложью. В конечном итоге, человек вынужден либо принять бессмысленность и продолжать жить, как в философии абсурда Камю³⁰, либо попытаться создать свой собственный смысл, пусть даже он будет иллюзорным. Но ещё он высказал такое мнение как «Однако я считаю, что отсутствие веры в людей необязательно имеет непосредственное отношение к религии.» Здесь подчеркивается, что утрата веры в людей не вопрос религиозных убеждений. Это скорее о личных переживаниях и опыте общения с другими людьми. Человек может не верить в доброту и искренность окружающих, не имея при этом отношения к религии. Его разочарование или отчуждение не обусловлены духовными вопросами, а результатом негативных или болезненных социальных взаимодействий. «В общем, никто и не заметил, как я стал ребенком, от которого не услышишь ни единого честного слова.» Связь с предыдущей мыслью очевидна. Потеря веры в людей может быть причиной того, что человек начинает закрываться от окружающих, переставая быть искренним. Он начинает скрывать свои настоящие чувства и мысли, как бы «становясь ребенком», которого не воспринимают всерьез. Из-за того, что человек больше не доверяет людям, он не видит смысла в честных и откровенных разговорах. Это внутреннее отчуждение и утрата веры в людей делают его замкнутым и нечестным, как он сам описывает свою трансформацию. Анализируя можно заметить, что у Оба Ёдзо были немалые детские психологические травмы которые повлияли на его восприятие мира, он часто вспоминал про своё детство и всячески пытался себя утешить «Сейчас я считаю такие действия по отношению к ребенку самым отвратительным, низким, чудовищным из всех человеческих преступлений. Но я терпел их.» в этом высказывании он отражает противоречие между осознанием несправедливости и неспособностью противостоять ей. Человек, который сейчас

³⁰ Философия абсурда направление экзистенциализма, связанное с идеей, что человек стремится найти смысл в мире, который сам по себе лишён смысла. Одним из ключевых философов этого направления является Альберт Камю, который утверждал, что столкновение между человеческим стремлением к порядку и иррациональностью вселенной порождает абсурд. Камю предлагал три возможных ответа на этот вопрос: бегство в религию или иллюзии, самоубийство как признание бессмысленности или осознание абсурда и принятие жизни такой, какая она есть.

осуждает жестокое обращение с ребёнком, когда-то сам его терпел, что подчёркивает трагедию бессилия и вынужденного смирения перед жестокостью которую он потерпел в детстве. Исходя из этого можно увидеть тему внутренней пустоты : прошлый опыт остаётся неизлечимой частью сознания, даже если сейчас человек понимает его неприемлемость. В этом проявляется экзистенциальная проблема: человек живёт в мире, где ужасное может казаться нормой, и только позже осознаёт всю глубину этой несправедливости.

Экзистенциальный подход акцентирует внимание на свободе выбора и ответственности за собственную жизнь. Один из ярких примеров его признание, что он никогда не был способен на самостоятельные решения и всегда шел на поводу у других «Я никогда не знал, что значит жить по собственной воле. Весь мой путь — цепь случайных событий, где не я делал выбор, а обстоятельства решали за меня.» здесь он отрицает свою способность к свободе выбора, показывая, что его жизнь состоит из реакций на внешние факторы, а не из осознанных решений. Другой важный момент связан с его отношением к самоубийству. Он не раз оказывается перед возможностью выбрать между жизнью и смертью, но даже в эти моменты он не ощущает настоящей свободы. Он следует за другими, как это было в случае с Ёсико ³¹ и попыткой утопления «Мне казалось, что я делаю выбор, но на самом деле я просто не мог сказать „нет“.» Эта фраза подчеркивает его неспособность к подлинному выбору. Он не управляет собственной судьбой, а лишь плывет по течению. По этой причине Оба Ёдзо осознает, что живёт в мире, где личная свобода кажется иллюзией и именно это осознание делает его существование трагичным. Проблема свободы выбора имеет ключевое значение для понимания, как человек может преодолеть чувство неполноценности. Ответственность за свою жизнь и свои поступки становится важным элементом философии существования, поскольку, как утверждал Сартр, «человек осуждён быть свободным», и он должен выбрать свою сущность в момент действия.

Исходя из всего этого можно заключить , что в эго-романе Осаму Дадзая затронуты глубокие философские вопросы, связанные с экзистенциальным кризисом и поиском смысла жизни. Главный герой, Оба Ёдзо, через свою борьбу с неполноценностью и отчуждением, отражает не только личные переживания, но и универсальные проблемы человеческого существования. Его невозможность найти своё место в мире, бегство от ответственности и чувство внутренней пустоты показывают, как экзистенциальный кризис может разрушать личность. Тем не менее, в произведении остаётся нерешённым вопрос о том, способен ли человек преодолеть абсурдность мира, обретя собственный смысл жизни и существования.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Сапцина У. Исповедь неполноценного человека / Осаму Дадзай; перевод У. Сапцина. — М.: АСТ, 2024.

³¹ Ёсико – жена Оба Ёдзо. Ключевой момент связан с её изменой, на которую она пошла под давлением другого человека. И после которого он теряет веру в себя и возможность быть счастливым.

2. Шорохова Э.С. Исповедальные мотивы в творчестве Дадзай Осаму// ежегодник Япония. 2017 №46 С. 395-415.

3. Козлов, Д. С. Психологические аспекты экзистенциального кризиса в произведениях Осаму Дадзая / Д. С. Козлов. — Журнал "Психология и литература", 2020. — № 1. — С. 102-116..

TERMIZ HADIS ILMI MAKTABI: BUYUK ALLOMALARIMIZ AN'ANALARINI TIKLASHDAGI YANGI ODIM

Olimova Yasmina

Termiz davlat universiteti Tarix fakulteti talabasi

Annotatsiya: Ushbu maqolada Movarounnahr, xususan Termiz diyoridan yetishib chiqqan hadisshunos olimlar, ularning hadis ilmida tutgan o'zni va faoliyati, hozirgi kunda hadis maktabining qayta tashkil etilishi haqida so'z boradi.

Kalit so'zlar: Tobeinlar, taba tobeinlar, Abu Abdurahmon Xolid ibn Ziyod ibn Jarv Azdiy Termiziy, So'fyon Savriy, Isroil ibn Ziyod Termiziy, So'fyon ibn Omir Termiziy, Xajjoj Termiziy, Ali ibn Hakam Xatib Bag'dodiy, "Tarixi Bag'dod".

Turli mafkuraviy xurujlar avj olayotgan bugungi kunda yurtimizdan yetishib chiqqan alloma va mutafakkirlarimizning ma'naviy merosini chuqur o'rganish, ulardagi ezgu g'oya va ta'limotlarni xalqimizga yetkazish va shu asosda yoshlarda sog'lom dunyoqarashni kuchaytirish, ularni azaliy qadriyatlarga sodiqlik ruhida tarbiyalash muhim vazifalardan hisoblanadi.

Prezidentimiz 2017-yil 19-sentabr kuni BMT Bosh Assambleyasining 72-sessiyasida so'zlagan nutqida dolzarb mintaqaviy va global muammolar yechimi yuzasidan fikrlar bildirar ekan, jumladan, butun jahon jamoatchiligiga islom dinining asl insonparvarlik mohiyatini yetkazish, uni zo'ravonlik va qon to'kish bilan tenglashtirmaslik zarurligi, Markaziy Osiyoning islom va jahon sivilizatsiyasiga bebaho hissa qo'shgan ko'plab yorqin namoyandalari, jumladan Imom Buxoriy boy merosini asrab-avaylash va o'rganish, odamlar, birinchi navbatda, yoshlarning ong-u tafakkurini ma'rifat asosida tarbiyalash, yoshlarni zo'ravonlik g'oyasi "virusi"dan himoya qilishni eng muhim vazifalar sifatida ta'kidlagan edi.

Yurtimizda barcha sohalar qatori diniy-ma'rifiy yo'nalishda ham ulkan islohotlar, xususan, muqaddas islom dinini o'rganish, ajdodlar merosini qayta tiklash va ularni kelajak avlodlarga asl holicha yetkazish bo'yicha keng ko'lamli ishlar amalga oshirilmoqda. Ayniqsa, Prezidentimiz tashabbuslari bilan buyuk ajdodlarga munosib vorislarni tayyorlash maqsadida yurtimizda diniy ta'lim tizimini takomillashtirishga alohida e'tibor qaratilmoqda.

Movarounnahr zaminidan yetishib chiqqan buyuk muhaddislar Imom Dorimiy, Imom Buxoriy, Imom Termiziy, Abdulloh ibn Muborak, Ibn Hibbon, Haysam ibn Kulayb Shoshiy, Abu Bakr Ahmad ibn Muhammad Barokotiy, Ibrohim ibn Ma'qil Nasafiy va Abd ibn Humayd Keshiyar tomonidan hadis maktablariga asos solingan bo'lib, ushbu ilmu ma'rifat va ziyo maskanlari hadis ilmi rivoji hamda dunyo ilm-fan taraqqiyotida o'chmas iz qoldirgan.

“Hadis ilmining sultoni” nomini olgan buyuk vatandoshimiz Imom Buxoriyning “Al-jome’ as-sahih” kitobi musulmon dunyosida Qur’oni karimdan keyingi ikkinchi muqaddas manba bo’lib, islom dini e’tiqodiga ko’ra, u bashariyat tomonidan bitilgan kitoblarning eng ulug’i hisoblanadi.

Buyuk allomalarimiz asos solgan hadis ilmi an’alarini qayta tiklash va rivojlantirish, ular qoldirgan boy ilmiy merosni o’rganish va keng jamoatchilikka yetkazish maqsadida mustaqillik davrida yurtimizda Hadis ilmi maktabi tashkil etildi. Yangi tashkil etilgan Hadis ilmi maktabining asosiy vazifalari sifatida quyidagilarni qayd etish mumkin:

- islom dinining asl mohiyatini, ilmiy-ma’naviy asoslarini, yurtimizdan yetishib chiqqan buyuk allomalar merosini o’rganish, ijtimoiy, axloqiy masalalar hamda yoshlar tarbiyasiga doir manbalarni keng yoritish va targ’ib qilish orqali “Jaholatga qarshi – ma’rifat” shiori asosida faoliyat olib borish;

- hadis ilmi asoslarini chuqur egallagan, unga oid tadqiqotlar bilan yaqindan tanishgan va sohadagi zamonaviy muammolarni hal qila oladigan, shuningdek, bu borada ilmiy izlanishlar olib bora oladigan yetuk mutaxassislarni tayyorlash;

- Qur’oni karim va hadislarning asl mohiyati, hadis maktabining ilmiy-ma’naviy asoslari, Imom Buxoriy, Imom Termiziy, Imom Dorimiy va yurtimizdan yetishib chiqqan boshqa muhaddis allomalar merosini har tomonlama o’rganish va ular asosida ilmiy-tadqiqot va tarjima ishlarini olib borish;

Bu ilm dargohining o’ziga xos jihati shuki, unda “Sihohi sitta” ya’ni butun dunyo olimlari tomonidan “Olti ishonchli to’plam” deb e’tirof etilgan hadis kitoblar to’liq o’qitiladi. Hadis ilmi maktabida Qur’oni karim, fiqh, aqoid, tafsir, islom tarixi, arab tili va boshqa fanlar bo’yicha chuqur bilimlar berilishi bilan bir qatorda, hadis va unga oid ilmlar o’rgatiladi. Jumladan, “Hadis”, “Mustalahul hadis” (Hadis istilohlari), “Hadis va sharh”, “Ahkomul hadis” (Hukm olinadigan hadislar sharhi), “Jarh va ta’dil” (Roviylarni holatlari to’g’risidagi fan), “Taxrij va dirosatul asonid” (Hadis isnodlarini chiqarish va o’rganish), “Ilalul hadis” (Hadis illatlari va uni zaif qiluvchi sabablar) kabi mutaxassislik fanlari o’qitiladi.

Albatta mutaxassislik fanlari qadimgi Samarqand, Buxoro diniy ta’lim tizimi an’alariga muvofiq tarzda, yurtimizda ming yillar davomida o’qitilib kelingan mo’tabar darslik va o’quv kitoblari asosida o’rgatiladi. Shuningdek, Hadis ilmi maktabi bitiruvchilari respublikadagi diniy ta’lim muassasalarida hadis va unga oid fanlardan dars berish imkoniyatiga ega bo’ladi.

Ma’lumki, Payg’ambarimizni ko’rganlar sahobalar, sahobalarni ko’rganlar tobe’inlar, tobeinlarni ko’rganlar esa taba tobe’inlar deb nomlanadi. Ana shunday olimlar silsilasidan bo’lgan taba tobe’inlar orasida Termiziylar ham borligi o’ziga xos ulkan voqelik va yurtimiz tarixining zarvaraqlaridir³². Quyida hadis ilmi rivojiga hissa qo’shgan ba’zi Termiziy olimlar haqida qisqacha ma’lumotlarni keltiramiz:

Abu Abdurahmon Xolid ibn Ziyod ibn Jarv Azdiy Termiziy. Ushbu shaxs taba tobe’inlardan bo’lib, Abdulaziz ibn Xolid Termiziyning otasi, islomiy ilmlar bilimdoni bo’lgan qozidir. U mazhabboshimiz Imom A’zam nomi bilan mashhur bo’lgan Abu Hanifa No‘mon ibn Sobitning (699-767-yillar) safdoshi va do’sti edi. Ushbu

³² Cho’tmatov J. Termizning bezavol qal’alari yoxud Termiz tarixi. – Toshkent: Yangi Nashr, 2017. – B. 36.

Termiziyning ustozlari ichida Islom dunyosida hadis ilmining peshvosi sanalgan tobe'in va taba tobe'in zotlar bor.

Xolid ibn Ziyod Termiziy Nofe'dan, u ibn Umar roziyallohu anhudan, u esa Payg'ambar alayhissalomda rivoyat qilgan hadislardan biri quyidagicha: "Vasiyat qilishi lozim kishining ikki kecha (bemor holda) yotib qolishi lozim bo'lmaydi, illo vasiyati yozilgan holda tayyor turishi lozim"³³.

Abdulaziz ibn Xolid ibn Ziyod Termiziy taba tobe'in, islomiy ilmlar bilimdoni bo'lgan qozidir. Ushbu Termiziy alloma ham hadis ilmida shayx maqbul va sodiq (rostgo'y) sanaladi. Undan olti hadis to'plamlari mualliflaridan Imom Nasaiy hadis rivoyat qilgan.

Abu Nuam Asbaxoniy (948-1038-y) «Hilyatul avliyo» asarida keltirishicha, Abdulaziz ibn Xolid Termiziy ustozi Sufyon Savriydan, u Abu Zubayrdan, u Jobir roziyallohu anhudan rivoyat qilgan hadisda Payg'ambarimiz alayhissalom shunday deydilar: «Albatta saxovat jannatdagi bir daraxt bo'lib, uning shoxlari dunyodadir. Kim uning biron shoxidan tutsa, uni jannatga tortadi. Baxillik ham do'zaxdagi bir daraxt bo'lib, uning shoxlari dunyodadir. Kim uning biror shoxidan tutsa, uni do'zaxga tortadi».

Isroil ibn Ziyod Termiziy. Bazzoziy va Badriddin Ayniy kabi olimlar uni Xolid Termiziy bilan birga Imom A'zamning Termiz ahlidan bo'lgan shogirdlari qatorida qayd etadi. Ayniy shunday deydi: «U Imom A'zamni ustoz tutdi va uning manqibini (maqtoqli sifatlar jamlangan kitob)ni bitdi». Imom A'zamning ba'zi sahobalarni ko'rgani qayd etilganini hisobga olsak, ushbu Termiziy ham taba tobe'inligi ma'lum bo'ladi.

Sufyon ibn Omir Termiziy. Ibn Hibbon uni «as-Siqot» («Ishonchli roviylar») asarida zikr qilib, Termiz ahlidan bo'lgan shayx va soduq (ishonchli) deb ta'riflaydi. Shuning uchun Ibn Qutlubug'o (1399-1474-y.) ushbu shaxsni Ibn Hibbonning guvohligiga asoslanib, "Olti haDis to'plamida uchramaydigan siqa (ishonchli) roviylar" nomli kitobiga kiritgan.

Solih ibn Abdulloh Termiziy «U solih inson edi», – deydi. Zahabiy va Ibn Hajarlarga ko'ra Sufyon ibn Omir Termiziy Buxoro qozisi bo'lgan.

G'olib ibn Hilol Termiziy. U mashhur tobe'in olim, Anas roziyallohu anhuri ko'rgan Abu Muhammad Kufiy A'mashdan (681-765-yy.) rivoyat qilgan. G'olib Termiziy Imom A'zam shogirdi, mashhur qozi Abu Yusuf Ya'qub ibn Ibrohim ibn Habib Ansoriy Kufiy Bag'dodiyga (731-798-yy.) yaqin shaxs bo'lgan.

Abu Muhammad Hajjoj ibn Muhammad A'var Missisiy Termiziy. Bu shaxs ham taba tobe'in bo'lib, «Kutubi sitta» roviylaridan bo'lgan siqa, hofiz, muhaddis, mufasssir, Qur'on qiroati borasida olim bo'lgan. Ishonchli sanaladigan to'qqiz hadis kitoblarida undan 335 hadis rivoyat qilingan bo'lib, Imom Buxoriy ulardan ikkitasini keltirgan.

Ushbu Termiziy allomaning taba tobe'in sanalishiga sabab bo'lgan ustozlari ikki nafar. Birinchisi, Anas ibn Molik roziyallahu anhudan (612-712-yil) ta'lim olgan tobe'in Yunus ibn Abu Is'hoq Kufiy bo'lib, u soduq roviy sanaladi. Ushbu Termiziyning undan qilgan rivoyatlari Imom Abu Dovud, Termiziy, Nasaiy «Sunan»larida kelgan. Ikkinchisi

³³ Cho'tmatov J. Termiziylar hadis maktabi. – Termiz: Kitobnashr, 2024. – B. 12.

esa Shomdagi sahobalardan Abdulloh ibn Busr Moziniy (vaf. 706 yoki 714-yy) roziyallohu anhudan ilm olgan shomlik tobe'in Hariyz ibn Usmon Rohabiydir (699-779-yy.).

Abulhasan Ali ibn Hakam ibn Zobyon Ansoriy Marvaziy Muazzin. Islom olamining mashhur olimlaridan ilm olgan ushbu olimning taba tobe'inlardan sanalishiga sabab bo'lgan ustoz Jarir ibn Hozim Basriy (vaf.786-yil) bo'lib, u sahobalardan oxirgi vafot etgan Abu Tufayl Omir ibn Vosila Laysiy roziyallohu anhudan ta'lim olgan. Hadis ilmida siqa bo'lgan ushbu shaxs haqida Imom Buxoriy deydiki, u bani Sulaymning mavlosi bo'lib, asli Termizdandir. U 840 yoki 835-yilda vafot etgan³⁴.

Umuman aytganda, Termiz zamini azal-azaldan boshqa islomiy ilmlar qatori hadis ilmi ham rivojlangan hudud hisoblangan. Bu hududdan yetishib chiqqan Imom Termiziy va boshqa termiziy allomalarning ilmiy-ma'naviy merosini chuqur o'rganish, ularni jamiyat ravnaqi yo'lida qo'llash Uchinchi renessans poydevori mustahkam bo'lishiga xizmat qiladi.

FOYDALANGAN ADABIYOTLAR:

1. Abu Iso Muhammad ibn Iso ibn Savra ibn Muso ibn Zahhok Termiziy. al-Jome' al-kabir. VI. – Bayrut: Dor al-g'arb al-islomiy, 1998.
2. Cho'tmatov J. Termiziylar hadis maktabi. – Termiz: Kitobnashr, 2024.
3. Cho'tmatov J. Termizning bezavol qal'alari yoxud Termiz tarixi. – Toshkent: Yangi Nashr, 2017.
4. Shihobiddin Abu Abdulloh Yoqut ibn Abdulloh Rumiy Hamaviy. Mo'jam al-buldon. V. – Bayrut: Doru sodir. 1995.

ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПЦИИ КАЙДЗЕН

Усманходжаева Ясмينا

*Ташкентский государственный университет востоковедения,
направление «Восточная философия и культура»*

студентка I курса

mkey.edman@mail.ru

Научный руководитель: PhD, М.М. Омонова

Аннотация: В данной статье представлен философский анализ концепции Кайдзен, акцентирующий внимание на ее корнях, принципах и социально-культурных аспектах. Концепция Кайдзен, базирующаяся на идеях непрерывного улучшения и вовлеченности сотрудников, зародилась в Японии и стала важным инструментом управления, способствующим повышению эффективности организаций. В статье рассматриваются исторические и культурные контексты, которые влияли на формирование философии Кайдзен, а также ее связь с концепциями западной философии, такими как прагматизм и организации обучения. Особое внимание уделяется взаимодействию индивидуальных и

³⁴ Cho'tmatov J. Termiziylar hadis maktabi. – Termiz: Kitobnashr, 2024. – B. 12.

коллективных интересов, а также моральной ответственности бизнеса в контексте развития человеческого капитала. Методология исследования включает литературный анализ, сравнительные исследования и эмпирическую практику, что позволяет выделить основные параметры успешного внедрения Кайдзен в современных организациях. Результаты данного анализа подчеркивают значение философского подхода в понимании и реализации концепции Кайдзен, открывая новые горизонты для исследований в области управления и организационного развития. Статья направлена на привлечение внимания исследователей и практиков к философским аспектам Кайдзен.

Ключевые слова: Кайдзен, философский анализ, непрерывное улучшение, японская философия, управление качеством, эффективность, организационная культура, этика, саморазвитие, мотивация, социальные аспекты.

Актуальность философского анализа концепции Кайдзен обусловлена растущими требованиями к эффективности и гибкости производственных и управленческих процессов в условиях глобализации и стремительного технологического прогресса, где постоянное совершенствование становится неотъемлемой частью успешной стратегии ведения бизнеса. Концепция Кайдзен, что в переводе с японского означает «непрерывное улучшение», основывается на идеях постоянного совершенствования, командного взаимодействия и вовлечения каждого работника в процесс изменения, что создает мощную мотивационную среду для сотрудников и способствует повышению общих показателей организации.

Философски рассматривая Кайдзен, можно выделить его корни в японской культуре, где коллективизм и уважение к труду играют ключевую роль, а также обратиться к концепциям западной философии, таким как прагматизм и феноменология, что позволяет углубить понимание социокультурных факторов, влияющих на принятие и реализацию Кайдзен. Кроме того, Кайдзен предоставляет возможность рассмотреть аспекты человеческого поведения и восприятия изменений, что важно в контексте психоанализа и теорий мотивации. Следовательно, глубинный анализ данной концепции, ее философских оснований и применения на практике, может открывать новые горизонты для исследователей и практиков в области управления, а также способствовать формированию более устойчивых и адаптивных организационных структур в современном мире.

Среди древних ветров Японии, между тихим шелестом бамбуковых рощ и ритмичным шумом капель, падающих с карнизов храмов Киото, зародилось нечто большее, чем просто методика. Кайдзен — не техника, не стратегия, не алгоритм. Это философия. Это состояние ума, подобное утреннему туману, который незаметно обволакивает склоны гор. Её нельзя полностью ухватить умом, её нельзя измерить линейкой корпоративной эффективности. Её можно лишь прожить — шаг за шагом, как медитативную вуаль пути. Кайдзен — японское слово, составленное из двух иероглифов: *кай* (изменение) и *дзэн* (добро, благо). Изменение к лучшему. Смысл простой, но в своей простоте он — как гладь воды: прозрачный и глубокий. Кайдзен — это путь не рывков и скачков, не великих прорывов, а постоянного, почти незаметного совершенствования. Это философия,

в которой не существует финала, ибо любое достижение — лишь ступень в новой бесконечности. И как философия эта восходит к самым сокровенным пластам бытия, к тем истокам, где Восток и Запад шепчут друг другу тайны на языке тишины.

С философской точки зрения Кайдзен — это выражение движения. Но это движение не хаотично и не механично: оно ближе к внутреннему ритму сердца, к дыханию, к пульсации времени. Оно напоминает поток Гераклита, в котором нельзя дважды войти в одну и ту же реку. Однако в Кайдзен этот поток обретает иное качество — он становится не борьбой с переменной, а союзом с ней. Восточная мудрость всегда смотрела на мир не как на застывшую структуру, а как на живой процесс. Подобно тому как Лао-цзы говорил о *Дао* — Пути, недоступном выражению, но единственно истинном, — Кайдзен воплощает ту же интуицию: путь, не требующий рывка, но зовущий к бесконечному улучшению. Эта концепция глубоко экзистенциальна. Человек в парадигме Кайдзен не просто существо, стремясь к результату — он существо, пребывающее в постоянном становлении. Он — не завершённое «я», а открытый проект, незавершённая рукопись. И в этом — его достоинство, его свобода, его возможность. Чтобы по-настоящему постичь Кайдзен, следует заглянуть в самые недра восточной мысли — в те пласты, где молчание более красноречиво, чем слова, а путь важнее цели. В Кайдзен отголосками звучит даосское учение *у-вэй* — недеяние. Но не пассивность, не безволие, а деликатное действие, совершённое в гармонии с естественным ходом вещей. Там, где западная мысль спешит преодолеть, восточная — прислушивается, настраивается, впитывает ритм бытия. Кайдзен учит: истина кроется не в усилии, а в созвучии. Не нужно ломать себя, чтобы измениться — достаточно позволить себе течь, но с осознанием и вниманием. Это — усилие без усилия, труд без напряжения, рост без страха.

Можно вспомнить буддийское понимание «пути восьми ступеней», где важна не сама ступень, а направление взгляда, угол присутствия. Кайдзен, будучи светской практикой, несёт в себе эту религиозно-философскую интуицию: «улучшай себя так, будто ты уже совершенен, и именно поэтому достоин стать ещё лучше». Не стоит думать, будто Кайдзен — привилегия Востока. Его отголоски мы находим и в западной философии. И прежде всего — в мысли Мартина Хайдеггера и Жан-Поля Сартра, где человек предстаёт как *бытие-в-мире*, *бытие-возможность*, как нечто, что ещё только предстоит стать собой. Сартр говорил: «Существование предшествует сущности». Это означает, что человек рождается не как нечто заданное, а как открытое пространство выбора и изменения. Кайдзен в этом смысле — не что иное, как онтологический стиль существования: ты есть то, чем можешь стать. И твоя подлинность — не в героических актах, а в повседневном совершенствовании. Аристотель, в свою очередь, говорил о *энтелехии* — внутренней цели, заключённой в каждом существе. Семя стремится стать деревом, человек — стать мудрым. Кайдзен — это как раз путь, ведущий от семени к цветущей кроне, не насилием, но доверием к себе. В мире, где гремят лозунги успеха, где царит культ мгновенного результата, Кайдзен звучит как поэма скромности. Его этика — этика малых

шагов. Здесь нет места самохвальству, показному героизму. Здесь царит бесконечное уважение к деталям, к повторяющемуся и незаметному. В философском смысле — это восстание против нигилизма. Малый шаг, совершённый осознанно, возвращает смысл даже в самый обыденный акт. Это метафизика скромности: прогресс без гордыни, рост без тени нарциссизма.

Кайдзен — это когда уборка стола становится актом гармонии, когда письмо — не просто текст, а ритуал ясности. Он воспитывает вкус к существованию, делает жизнь ремеслом, а ремесло — искусством. Пожалуй, самая тонкая нить Кайдзен — это превращение повседневности в лабораторию внутреннего преображения. Здесь философия соприкасается с алхимией: не в средневековом, а в духовном смысле. Малые усилия, повторяющиеся ежедневно, медленно, почти незаметно, изменяют состав души. Как капля воды шлифует камень, так и Кайдзен шлифует характер. Внутренний человек, живущий по принципу Кайдзен, не ищет фейерверков. Он как садовник, ухаживающий за своим садом не ради мгновенного урожая, а ради самого акта заботы. Он не паникует перед хаосом, а превращает хаос в порядок, шаг за шагом. Это внутренний стоицизм, где терпение возведено в ранг добродетели. Если Кьеркегор писал о «скачке веры», то Кайдзен — это «шаг осознанности». И этот шаг — ежедневен, порой — невидим. Но в нём — всё. Даже незначительное улучшение становится этическим актом: «Я не сдался. Я сделал чуть лучше. Я стал чуть яснее. Я — продолжаю».

С философской точки зрения вся Вселенная стремится к энтропии — к рассеянию энергии, к хаосу, к распаду. Но человек, в своей подлинной сущности, — бунт против этого распада. Он — форма сопротивления. Он — упорядочивающее существо. Кайдзен становится здесь не просто методом, а актом бунта против забвения и бессмысленности. Кайдзен говорит: «Ты можешь выбрать порядок. Ты можешь внести ясность. Ты можешь стать создателем смысла». Даже в мире, где всё стареет, где всё рушится, человек способен выстроить систему малых улучшений, как хрупкие мостики через хаос. Это философия ответственного существования: ты отвечаешь не за весь мир, но за один шаг. За одно слово. За одно решение. И в этом — не бессилие, а подлинная свобода. Может ли совершенствование быть поэтичным? Может. И Кайдзен это доказывает. Он не требует революций, не требует крушения старого. Он говорит: «Присмотрись. Здесь, в уже существующем, сокрыто возможное». Это философия, чуткая к нюансам, к оттенкам, к недосказанному. Как хокку, в котором три строки могут вместить целую Вселенную. Кайдзен — это стиль жизни, в котором даже промахи воспринимаются как часть пути. Ошибки не отвергаются, а принимаются как материал для роста. В этом — глубинное принятие жизни как она есть, и одновременно — воля делать её лучше. Он словно шёпот, обращённый к тебе из будущего: «Ты ещё не всё показал. Ты можешь быть нежнее. Ты можешь быть точнее. Давай начнём с этого мгновения». Позволь себе на один день стать композитором собственного ритма. Утром, прежде чем вскочить с постели, остановись на три дыхания: вдох — «я здесь», выдох — «я совершенствуюсь». Это малый ритуал, который задаёт тон всему дню. В течение дня выбирай один простой навык — например, аккуратно заправлять кровать,

медленно помешивать чай или внимательно слушать собеседника — и стремись сделать его чуть чище, чуть осознаннее. Пусть каждое движение будет не автоматической привычкой, а живым импровизационным аккордом. Вечером коротко запиши три самых крошечных улучшения, которые ты заметила в себе. Может быть, ты сегодня слегка медленнее и плавнее накручивала визитки, и они не слиплись. Или заметила, как твой взгляд задержался на улыбке прохожего. Именно эти «маленькие победы» — твои личные ноты Кайдзен, скрепляющие мелодию пути. Кайдзен начинается тогда, когда ты учишься слушать собственное эхо. В течение дня останавливайся на мгновение после каждого действия и задавай себе тихий вопрос: «Что в этом движении можно улучшить?» Дай ответ не умом, но ощущением — почувствуй, как могло быть чуть более плавно, чуть более мягко, чуть более точно. Затем возвращайся к тому же действию и пробуй заново: с учётом своего наблюдения, словно художник, исправляющий мазок на холсте. Эти циклы микро-рефлексии и микро-коррекции — твоё личное зеркало, в котором ты видишь не ошибки, а возможности. Применяй дух Кайдзен и к своим близким. Заметь, как пожилая соседка медленно закрывает шоссе, передавая пакет неуклюже; предложи ей помощь, но без спешки — в форме мягкого жеста уважения. Сделай комплимент коллеге, заметив в нём не достижение, а именно то небольшое усилие, которое он сегодня вложил: «Мне понравилось, как ты плавно завершил презентацию». Такие «малые заботы» становятся семенами доверия. Они растут тихо, незаметно для ума, но глубоко — для сердца. И в этом — самое прекрасное совершенствование отношений: когда ты становишься чуть внимательнее, чуть чутче, чуть теплее. Взгляни на любую свою привычку как на материал для творчества. Завязывая шнурки, пробуй другой узел. Пиши дневник разными почерками. Готовя чай, меняй ритм помешивания. Каждое такое «отклонение» — не ради эксперимента, а ради обострения внимания. Ты словно композитор, добавляющий лигу к привычной мелодии. Иногда рождается маленькая мелодия, иногда — открытие: оказывается, масло в сковороде распределяется тоньше, если слегка наклонить крышку. Это — игра с бесконечностью: даже самые привычные повторения содержат в себе скрытые миры. И твой Кайдзен — это постоянный поиск этих миров. Есть в японской культуре искусство под названием *киринуки* — вырезание тончайших узоров из бумаги. Мастер садится в тишине, берёт нож и вырезает из белого листа нечто, требующее предельной точности, внутренней тишины и полного присутствия. Одна ошибка — и всё потеряно. Один вдох без внимания — и рисунок распадается. Но если рука тверда, а разум ясен, то из пустоты возникает чудо. Кайдзен — это *киринуки* самой жизни. Ты сидишь перед своим днём, как мастер перед белым листом. У тебя есть время, твои мысли, твои слабости и надежды. И у тебя есть нож — твоя осознанность, твоя решимость быть чуть лучше, чем вчера. Не героически лучше. Не идеальным. А просто — внимательнее. Спокойнее. Теплее. Глубже. Представь себе песочные часы, в которых каждое зернышко — это твой миг жизни. В Кайдзен нет торопливого взгляда на часы; здесь важно слышать, как падает каждое зернышко. Осознанность превращает время не в ресурс, который нужно «рационализировать», а в ткань, сотканную из тысяч

маленьких мгновений. Всякое мгновение несёт в себе полноту: глоток чая, взмах кисти, вдох. Практика Кайдзен учит управлять не ходом времени, а качеством каждого шага во времени. Это глубинное внимание к настоящему, благодаря которому прошлое не давит, а опыт упорядочивается, а будущее перестаёт пугать, ибо каждый следующий шаг продуман и отточен. Такое «времяощущение» — это и есть истинная свобода: когда ты не бежишь за уходящим поездом, а идёшь по рельсам своей внимательности, чувствуя стук колёс в такт собственному дыханию. Ещё одна грань Кайдзен — это смирение перед процессом. Здесь нет места тщеславию и гордыне, ибо путь улучшения открыт навсегда, и ты всегда остаёшься учеником. Смирение — не покорность, а признание неизбежности пути. Когда ты делаешь шаг, возможно, он будет незначителен. Но именно в малости этого шага проявляется благородство: ты берёшь на себя ответственность лишь за то, что в твоей власти, и принимаешь, что совершенство недостижимо. Смирение Кайдзен — это не отказ от амбиций, а этика малой скорби: радость от каждого улучшения и уважение к неизведанному впереди. В этом смысле Кайдзен сродни дзэнскому парадоксу: только тот, кто признаёт своё несовершенство, способен по-настоящему меняться. Порой улучшение начинается не с тебя одного, а с того, что вы — множество — разделяете общую цель. В коллективе, где каждый практикует Кайдзен, рождается гармония мелких усилий: сосед подхватывает твою идею, коллега вносит тонкую правку, друг предлагает новую перспективу. Здесь Кайдзен превращается в диалог: не в спринт отдельных гениев, а в хоровой импровизационный концерт. Каждое маленькое улучшение одного — это толчок к лучшему у других. Вместе вы создаёте эволюцию, где успех куда важнее подлинной победы тщеславия.

Коллективный Кайдзен учит: истинная команда не та, что бежит быстрее всех, а та, что идёт в унисон, слыша и поддерживая друг друга в каждом шаге. Представь ковёр, сотканный из тысяч разноцветных нитей. Отдельно каждая нить — лишь штрих, но вместе они создают узор бесконечной глубины. Так и совокупность твоих ежедневных улучшений складывается в мозаичное полотно жизни. Каждый акт осознанности — это цветовая точка: привычка проверять почту чуть медленнее превращается в линию аккуратности; разминка по утрам — в штрих бодрости; своевременный отдых — в пятно ясности ума. И когда ты оглянешься назад, ты увидишь не просто изменения, а узор, где каждая деталь резонирует с общей гармонией. Мозаика Кайдзен бесконечна: она не предполагает «законченный дизайн», потому что совершенствование — процесс вечный. Но именно эта неполнота делает её живой, дышащей, собирающей самую богатую палитру твоего опыта. Кайдзен — это когда ты, как садовник в дзэн-саду, берёшь грабли и прочерчиваешь новые линии на гравии бытия. Ни одна линия не повторяет другую, но все они создают гармонию. Каждый день — это рисунок. Каждый поступок — изгиб. И если ты живёшь с осознанием, то твоя жизнь становится не борьбой, а искусством. Философия Кайдзен не зовёт к победе. Она зовёт к продолжению. Не к триумфу, а к верности пути. Она напоминает: совершенство — это не точка на горизонте, а манера идти.”*Иди не быстрее, не медленнее. Иди так, чтобы слышать, как цветут деревья*”. Это и есть Кайдзен.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Лао-цзы. Дао дэ цзин / Пер. с кит. В. М. Алексеева. — М.: Восточная литература, 1994.
2. Имаи М. Кайдзен: Ключ к успеху японских компаний. — М.: Альпина Бизнес Букс, 2006.
3. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто / Пер. С. Н. Зенкина. — М.: АСТ, 2003.
4. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В. В. Биbihина. — М.: Республика, 1997.
5. Аристотель. Метафизика / Пер. С. А. Алексеев. — М.: Мысль, 1975.
6. Иноуэ С. Japanese Spirit and Western Technology. — Tokyo: Japan Library, 1991.
7. Кьеркегор С. Страх и трепет / Пер. Н. Б. Молчанова. — СПб.: Азбука, 2005.
8. Судзуки Д. Т. Введение в дзэн-буддизм. — М.: Восточная литература, 1993.
9. Ольденбург С. Ф. Буддизм и культура Востока. — СПб.: Наука, 1911.
10. Никонов А. Философия японской повседневности. — М.: Эксмо, 2012.

SHARQ ILMIY TAFAKKURIDA ZAMONAVIY ULAMO SIYMOSI: MUHAMMAD SAID RAMAZON BUTIY HAYOTI MISOLIDA

*Naqibxonov Saidasror Osimxon o'g'li,
UZXA "Tarix (islom sivilizatsiyasi)"
2-bosqich magistranti, "Hadis va islom
tarixi fanlari" kafedrası kabinet mudiri
E-mail.: naqibxonovsaidasrorxon@gmail.com
Tel.: +99890 219-19-99*

Shayx Muhammad Said asl kurd millatiga mansub bo'lib, otasi unga "Muhammad Fuzayl" ismini qo'yishni xohlagan edi. Lekin, otasi uni diyoridagi mashhur shayx – "Shayx Sayyido" laqabi bilan tanilgan shayx Saidning huzuriga olib borganida, Shayx bu bolaga shayxning ismiga o'xshash "Muhammad Said" ismi qo'yilishi va ikkovlari adash bo'lishlari xohlab, go'dakning otasi Mulla Ramazondan shunga ruxsat so'ragan. Otasi izn bergach, ushbu go'dakni Muhammad Said deb nomladi. Shayx Muhammad Saidning onasi esa Manja bo'lib, u otasining qarindoshlaridan biri edi [1,23].

Shayx Muhammad Said Ramazon Butiy 1929-yilda Jilka qishlog'ida tug'ilgan. Bu qishloq turk hududidagi Butan oroli (arabcha nomi: Jazirat Ibn Umar) deb ataluvchi mintaqaga qarashli bo'lib, Suriya, Iroq va Turkiya chegaralari tutashgan nuqtaga yaqin joyda joylashgan.

Shayx Muhammad Said Ramazon Butiyning ilmiy hayoti otasi Mulla Ramazon qo'lida boshlangan. U dastlab Ziqoqu-l-qarmaniydagi boshlang'ich madarasaga qatnadi. Bu maktabda din, arab tili va matematikadan ta'lim berilar edi. Keyinchalik otasi uni shayx Hasan Habannaka Maydoniy huzuriga, Manjak masjidiga yubordi. Bu masjid keyinchalik "At-tavjihu-l-islamiy" institutiga aylantirilgan. O'g'lini ushbu shayx huzuriga olib borar ekan, otasi unga shunday degan:

“Ey o‘g‘lim! Agar Allohga eltuvchi yo‘l ko‘cha tozalashda bo‘lganida edi, seni ko‘cha supuruvchi qilgan bo‘lar edim. Ammo men ko‘rdimki, Allohga eltuvchi yo‘l – U zotni va Uning dinini o‘rganishdadir [1, 59].”

1953-yilda Shayx Muhammad Said Ramazon Butiy Damashqdagi “At-tavjihu-l-islamiy” institutida shar‘iy bo‘yicha o‘rta ta‘limni tamomladi. Aynan shu yili u majburiy harbiy xizmatga chaqirildi. Xizmatni kechiktirishning yagona yo‘li oliy darajadagi rasmiy tan olingan dargohda o‘qishni davom ettirish edi. Shu boisdan u al-Azhar universitetining shariat fakultetiga o‘qishga kirdi. Chunki o‘sha paytda Damashq universitetida Shariat fakulteti hali ochilmagan edi. Shuningdek, ota-onasining yagona farzandi bo‘lgan shaxslar uchun majburiy harbiy xizmatdan ozod qilishga oid qonun ham hali joriy etilmagan edi.

Shayx Muhammad Said Ramazon Butiy 1955-yilda al-Azhar universitetida oliy ta‘lim yakunlab, oliy ma‘lumotli shaxs bo‘lib, “Bakalavr” darajasini oldi. Shu yilning o‘zida Ramazon Butiy al-Azhar universitetining Arab tili fakultetiga ham ro‘yxatdan o‘tib, pedagogika yo‘nalishida diplomga ega bo‘ldi.

Shayx Muhammad Said Butiy 1957-yilda Damashq shahriga qaytib kelganidan so‘ng, o‘z faoliyatini ta‘lim sohasida davom ettirib, o‘qituvchilar safiga qo‘shildi. 1958-yilda Misr va Suriya o‘rtasida yuzaga kelgan siyosiy birlik muhitidan – ayniqsa, prezident Jamol Abdulnosir rahbarligidagi ittifoq g‘oyalaridan – ilhomlanib, bir qator maqolalar yozdi. Ushbu maqolalar keyinchalik uning ilk bosma asari – “Fi sabili-l-lah va-l-haqq” (“Alloh va Haq yo‘lida”) nomi ostida nashr etildi. Qariyb uch yil davomida u Homs shahrida islomiy tarbiya fanidan dars berdi. 1965-yilda Damashq universiteti Shariat fakulteti doktori Mustafo Siboiyning tavsiyasi bilan assistent (stajyor-o‘qituvchi) lavozimiga tayinlandi va qisqa muddat shu yerda faoliyat olib bordi.

1965-yilda u ilmiy safar doirasida al-Azhar universitetining Shariat fakultetiga yuborildi. U yerda “Zavabitu-l-maslahati fi-sh-shariati-l-islamiyya (Islom shariatida maslahaning mezonlari)” mavzusidagi ilmiy tadqiqoti asosida doktorlik dissertatsiyasini himoya qildi. Ushbu doktorlik dissertatsiyasi “oliy darajali imtiyoz” bilan baholanib, dissertatsiyani universitet hisobidan nashr ettirish tavsiya etildi. Shu yiliyiq Shayx Muhammad Said Butiy Damashq universitetining Shariat fakultetiga o‘qituvchi sifatida tayinlandi. 1970-yilda dotsentlik unvoniga, 1975-yilda esa professorlik maqomiga sazovor bo‘ldi. Xuddi shu yili u Shariat fakulteti dekan o‘rinbosari lavozimiga tayinlandi. 1977-yilda esa mazkur fakultetning dekani etib tayinlanib, 1993-yilga qadar, ya‘ni nafaqaga chiqquniga qadar, mazkur lavozimda faoliyat yuritdi [2, 19-17].

Shuningdek, 2002-yilda u Damashq universiteti bilan shartnoma asosida hamkorlik qilgan holda “Aqida va dinlar” kafedراسi mudiri lavozimida xizmat qildi. Ta‘kidlash joizki, Shayx Muhammad Said Ramazon Butiyning ilmiy ixtisosligi fiqh va uning asoslari sohasiga taalluqli bo‘lgan.

Shayx Muhammad Said Butiy o‘zining boy va serqirra ilmiy merosi bilan tanilgan bo‘lib, u islom ilmlarining turli sohalariga oid asarlar tasnif qilgan. Ayniqsa, fiqh, usulul fiqh, aqida hamda diniy-ma‘rifiy va intellektual munozaralar va munozaralarga doir yozgan asarlari alohida e‘tiborga loyiqdir. Manhajda unga xilof qilgan kishilar bilan bo‘lgan diniy va fikriy bahs-munozaralarda ham faol qatnashgan. Bundan tashqari, u nasihat, axloqiy-ma‘naviy va ruhiy mavzularda ham chuqur ta‘sirli asarlar yozgan.

Shayx Muhammad Said Ramazon Butiyning asarlarida hatto eng murakkab masalalar ham nafis, oʻtkir va ravon uslubda bayon etiladi. Uning tasnif uslubi bayon fasohati va ilmiy saviyasiga putur yetkazmagan. U “sodda, ammo chuqur” yozish uslubi orqali oʻquvchiga turli janrlardagi murojaat shakllarini – yaʼni bayon, tavsif, bahs-munozara, targʻib, himoya, tanqid va ayrim holatlarda tanbeh ifodalarini – mahorat bilan yetkazadi. Ayniqsa, ayrim mavqelarda uning uslubi keskin va prinsipial boʻlishi bilan ajralib turadi. Shu bois u koʻplab diniy va intellektual shaxslar bilan bahs-munozaralarga kirishgan. Bu jihati bilan faqat daʼvat bilan kifoyalangan yoki ixtiloflardan chetda qolgan koʻplab daʼvatchilardan ajralib turgan [2, 239]. Ilmiy shakllanishida dastlab otasi Mulla Ramazon va ustoz Hasan Habannakaning taʼsiri katta boʻlib, ularning qoʻli ostida kamol topgan boʻlsa, keyinchalik Mustafo Sodiq Rofeʼiy, Imom Gʻazzoliy kabi mutafakkirlarning asarlaridan chuqur ilhom olgan.

Shuningdek, Shayx Muhammad Said Ramazon Butiyning ilmiy shakllanishida Ali Tantoviy³⁵ va boshqa zamondosh mutafakkirlarning fikriy qarashlarini taʼsiri boʻlgan.

Shayx Muhammad Said Ramazon Butiyning yozuvchi sifatidagi faoliyati ilk bor Damashqda tahsil olayotgan davrida, yaʼni 1949-yilda boshlangan. Uning birinchi maqola yozish tajribasi “Amama-l-mar’ati” (Ayol oldida) nomli maqolasi bilan bogʻliq boʻlib, u mazkur maqolasini oʻsha paytda mashhur boʻlgan “At-Tamaddunu-l-islamiy” (Islomiy tamaddun) jurnaliga taqdim etgan. Ushbu jurnalni Ahmad Mazhar Azma nashr etar edi. U Butiyning maqolasini iliq kutib olib, birinchi chiqqan sonida uni chop etishga vaʼda bergan va bu vaʼdasini bajargan. Maqola chop etilganida, Butiyning ismi yoniga “adib” (yozuvchi) unvoni ham qoʻshib yozilgan. Bu narsa Muhammad Said Ramazon Butiyning qalbida oʻchmas quvonch va faxr tuygʻularini baxsh etgan [2, 25-26].

Maʼlumki, Shayx Muhammad Said Ramazon Butiy arab tilidan tashqari yana bir necha tilni mukammal egallagan boʻlib, u turk, kurd va ingliz tillarida ham ravon soʻzlasha olgan. Quyida dolzarb va muhim mavzularda yozgan ilmiy risolalari haqida maʼlumot keltiriladi:

1. من هو سيد القدر في حياة الإنسان “Man huva Sayyidu-l-Qadr fi hayati-l-insan?”

Ushbu kitob inson hayotida maʼnaviy va axloqiy jihatdan muhim boʻlgan shaxsni va uning oʻrni haqida soʻz yuritadi. Shayx Muhammad Said Ramazon Butiy, inson hayotida yuqori maqsadga yetishish uchun kimni yetakchi deb bilish kerakligini tahlil qiladi.

2. باطن الإثم الخطر الأكبر في حياة المسلمين “Batinu-l-ismi-l-xotori-l-akbari fi hayati-l-muslimin”

Bu asarda, musulmonlar orasidagi ichki yomonliklar va ular insonlar hayotiga qanday salbiy taʼsir koʻrsatishi haqida soʻz boradi. Shayx Muhammad Said Ramazon Butiy, musulmonlarni ichki yomonliklardan saqlanishga chaqiradi.

3. الإنسان وعدالة الله في الأرض “Al-Insan va adalatu-l-loh fi-l-arz”

³⁵ Ali Tantoviy – XX asrning mashhur islom olimi, yozuvchi va notiq boʻlgan. U 1909-yil 12-iyunda Damashqda (Suriya) tugʻilgan va 1999-yil 18-iyunda Jiddada (Saudiya Arabistoni) vafot etgan. Ali Tantoviy diniy ulamolar oilasida tugʻilgan. Uning bobosi Misrdan kelib, al-Azhar universitetida tahsil olgan, otasi va togʻasi ham taniqli islom olimlari boʻlgan. Ali Tantoviy Damashqdagi mashhur Maktab Anbar maktabida oʻqigan, soʻngra Damashq universitetida huquq va adabiyot boʻyicha tahsil olib, 1932-yilda bitirgan.

Ushbu kitobda Shayx Muhammad Said Ramazon Butiy, insoniyatning dunyodagi oʻrni va Allohning adolati haqida soʻz yuritadi. U, adolat va uning tasirini ijtimoiy hayotga tatbiq qilishni oʻrganadi.

4. منهج تربوي فريد في القرآن “Manhaj tarbaviy farid fi-l-Qur’an”

Bu asar Qur’onda ta’lim-tarbiya metodlarini tahlil qiladi. Shayx Muhammad Said Ramazon Butiy, Qur’onning tarbiyaviy jihatlarini oʻrganib, qanday qilib komil insonni tarbiyalash mumkinligini koʻrsatadi.

5. إلى كل فتاة تؤمن بالله “Ila kulli fatatin tu’minu bi-l-lah”

Ushbu kitob yosh qizlarga Islomiy qadriyatlarni va Allohga imon keltirishni qanday oʻrgatish haqida. Shayx Muhammad Said Ramazon Butiy, ayollar va qizlarning ijtimoiy va diniy mas’uliyatlarini yoritadi.

6. الإسلام ومشكلة الشباب “Al-Islam va mushkilatu-sh-shabab”

Bu asar, zamonaviy yoshlarning duch kelayotgan muammolarini va ularni qanday hal qilishni muhokama qiladi. Shayx Muhammad Said Ramazon Butiy, yoshlarga Islomiy yoʻl-yoʻriqlarni qanday taqdim etish haqida fikr yuritadi.

7. من أسرار المنهج الرباني “Min asrori-l-manhaji-r-Rabboniy”

Shayx Muhammad Said Ramazon Butiy, Islomdagi tasavvufiy yondashuv va metodologiyani oʻrganadi. Bu kitobda Allohga yetishish yoʻllari va uning insonlar hayotidagi oʻrni koʻrsatiladi.

8. من المسؤول عن تخلف المسلمين “Mani-l-mas’ul an taxollufi-l-muslimin?”

Ushbu kitobda Shayx Muhammad Said Ramazon Butiy, musulmonlar jamiyatining orqada qolish sabablarini va bu holatni qanday bartaraf etish yoʻllarini tahlil qiladi.

9. هكذا فلندع إلى الإسلام “Hakaza falnad’u ila-l-islam”

Bu asar, Islomni jahonda qanday targʻib qilish va unga qanday odamlarni jalb qilish haqida soʻz boradi. Shayx Muhammad Said Ramazon Butiy, musulmonlarni Islomni toʻgʻri tushuntirish va unga eʼtiqod qilganlarni ragʻbatlantirishga chaqiradi.

10. الدين والفلسفة “Ad-Din va-l-falsafa”

Ushbu kitobda Shayx Muhammad Said Ramazon Butiy, din va falsafaning oʻzaro aloqasini tahlil qiladi. U, dinning falsafaga qarshi yoki unga mos kelishini, shuningdek, diniy haqiqatlarni va falsafiy fikrlarni qanday muvofiqlashtirish mumkinligini oʻrganadi.

Shayx Muhammad Said Ramazon Butiy oʻzining ilmiy va adabiy faoliyatida bir nechta mashhur jurnallarda va nashrlarida maqolalar yozgan. Quyidagi jurnallar va gazetalarda uning ilmiy ishlari va maqolalari eʼlon qilingan:

1. جريدة أيام دمشق “Jaridatu ayyami-d-Dimashqiyya” (Damashq Kunlik Gazetasi)

Ushbu gazetada Shayx Muhammad Said Ramazon Butiy oʻzining diniy va ijtimoiy mavzularda maqolalar yozgan. Bu nashr orqali u oʻzining fikr va qarashlarini keng ommaga yetkazgan.

2. مجلة حضارة الإسلام “Majallatu hazaroti-l-islam” (Islom Sivilizatsiyasi Jurnal)

Shayx Muhammad Said Ramazon Butiy, bu jurnalda Islom sivilizatsiyasining turli jihatlarini oʻrganib, uning zamonaviy dunyodagi oʻrni va ahamiyatini yoritgan. Bu jurnal orqali u oʻzining ilmiy va diniy qarashlarini kengaytirdi.

3. مجلة التمدن الإسلامي “Majallatu-t-tamadduni-l-islamiy” (Islom Tamadduni Jurnal)

Ushbu jurnal, Islomiy madaniyat va sivilizatsiyani yoritadigan nashr bo‘lib, Shayx Muhammad Said Ramazon Butiy bu yerda o‘zining diniy va falsafiy fikrlarini muhokama qilgan.

4. مجلة العلوم اللبنانية “Majallatu-l-ulumi-l-Lubnaniyya” (Lubnon Ilmiy Jurnal)

Shayx Muhammad Said Ramazon Butiy, bu jurnalda turli ilmiy va falsafiy mavzularda maqolalar yozgan. U bu yerda Islomning ilmiy asoslarini va uning ijtimoiy ro‘lini tahlil qiladi.

5. مجلة الوعي الإسلامي “Majallatu-l-va’yi-l-islamiy” (Islomiy Xushyorlik Jurnal)

Bu jurnal, musulmonlar orasida diniy va madaniy anglashni rivojlantirishga qaratilgan. Shayx Muhammad Said Ramazon Butiy, u yerda o‘zining ilmiy qarashlari va Islomiy qadriyatlarni yoritgan.

6. مجلة دراسات إسلامية “Majalla Dirosa islamiyya” (Islomiy Tadqiqotlar Jurnal)

Ushbu jurnal, Islomiy ilm-fan va tafakkurni chuqur o‘rganishga qaratilgan. Shayx Muhammad Said Ramazon Butiy, bu jurnalda Islomiy fikr va tafakkurning muhim jihatlarini yoritgan.

Shayx Muhammad Said Ramazon Butiy quyidagi lavozimlarda ishlagan va ko‘plab yirik yutuqlarga erishgan:

1. Faoliyat olib borgan lavozimlari:

- Ummon Qirollik Islom sivilizatsiyasi tadqiqotlari akademiyasi a‘zosi;
- Angliyadagi Oksford akademiyasining oliy kengashining a‘zosi;
- Shom Islomiy banki huzuridagi shariat nazorati hay’ati a‘zosi.

2. Erishgan yutuq va mukofotlari:

–Shayx Muhammad Said Ramazon Butiy 2005-yilda Dubay xalqaro Qur’on musobaqasining 18-davrasida “Islom olamining eng nufuzli shaxsi” deb tan olingan.

–Shayx Muhammad Said Ramazon Butiy 2009-yilda xalqaro tadqiqotchilar tomonidan tayyorlangan “Islom olamining eng ta’sirli 500 musulmon shaxsi” ro‘yxatida 22-o‘rinni egallagan.

–Shayx Muhammad Said Ramazon Butiy 2012-yilda “Shom olimlari ittifoqining raisi” etib saylangan.

Shayx Muhammad Said Ramazon Butiy ilm-fan, diniy va ijtimoiy sohalarda katta ta’sirga ega bo‘lgan, va uning ilmiy faoliyati ko‘plab xalqaro e’tiroflarga sazovor bo‘lgan.

Muhammad Said Ramazon Butiy asarlari islom ilmlarining turli sohalarini o‘z ichiga olgan keng qamrovli ilmiy merosdir. Uning fiqh, aqoid, siyrat va islom falsafasi sohalaridagi asarlari nafaqat ilmiy nuqtai nazardan, balki diniy va axloqiy nuqtai nazardan ham katta ahamiyatga ega. Butiy o‘zining asarlarida ilmiy tahlilni chuqur va metodik yondashuv bilan amalga oshirgan bo‘lib, bu uning islom ilmlarini tasniflash va tizimlashtirishdagi o‘ziga xos uslubini ko‘rsatadi. Uning ilmiy faoliyati va yozgan asarlari bugungi kunda ham islom ilmlari tadqiqotchilari uchun muhim manba bo‘lib xizmat qilmoqda. Butiyning ilmiy merosi zamonaviy islom tafakkuri va ilm-fanining rivojlanishiga sezilarli ta’sir ko‘rsatgan va bundan keyingi avlodlar uchun ham ahamiyatini saqlab qoladi.

FOYDALANILGAN MANBA VA ADABIYOTLAR RO'YXATI:

1. Muhammad Said Ramazon Butiy. Haza validiy. – Damashq: Doru-l-fikr, 2020. – S. 203.
2. Muhammad Said Ramazon Butiy. Ad-da'va va-l-jihad va-l-islami-s-siyasiy. – Bayrut: Markazu-l-hazorati litanmiyati-l-fikri-l-islamiy, 2012. – S. 272.
3. Abu Bakr Ahmad ibn Husayn Bayhaqiy. Al-Jome' lishuabi-l-iymon. – Riyoz: Maktabatu-r-rushd, 2003. – J. 11. – S. 372.

O'ZBEKISTONDA MAHMUD AZ-ZAMAXSHARIYNING “RABI' UL-ABROR” ASARINING O'RGANILISHI

Oqilov Ahrorjon Bahromjon o'g'li
Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti
Sharq falsafasi va madaniyati yo'nalishi bitiruvchisi
E-mail: oqilovahrerjon@gmail.com

Annotatsiya: Ushbu maqola “Arab va g'ayri arablar ustozlari”, “Jorulloh”, “Xorazm faxri” nomlari bilan ulug'langan “al-Mufasssal”, “al-Kashshof”, “Rabi' ul-abror” kabi qimmatli asarlar muallifi Abul Qosim Mahmud ibn Umar Zamaxshariyning “Rabi' ul-abror” asari va uning O'zbekistonda o'rganilishiga bag'ishlangan bo'lib, maqolada shuningdek, “Rabi' ul-abror” asarining tadqiqiga bag'ishlangan ilmiy ishlarning qisqacha tavsifi berib o'tiladi.

Kalit so'zlar: Abul Qosim Mahmud ibn Umar Zamaxshariy, “al-Mufasssal”, “al-Kashshof”, “Rabi' ul-abror”, zamaxshariyshunoslik, mufasssirlar, didaktik asar, antologiya.

Abul Qosim Mahmud ibn Umar Zamaxshariy dunyo ilm faniga ham Qur'on mufasssiri ham arab tilining grammatik shakllanishida fenomenologik hissa qo'shgan kam sonli qomusiy olimlardan hisoblanadi. Zamaxshariy nomiga o'z zamonasida va undan keyin qo'shib sifatlanadigan “Arab va g'ayri arablar ustozlari” nomi uning “al-Mufasssal” va uning mufasssirlar doirasida e'tirof etiladigan “al-Kashshof” asarlari asos bo'lib xizmat qildi. Buning natijasida esa Zamaxshariyga arab klassik grammatikasi me'mori sifatida munosabat paydo bo'ldi.

Mahmud az-Zamaxshariy o'z faoliyatidagi jismoniy qiyinchiliklarga qaramasdan ilm-fan maydonida nodir qadam bilan asarlar yaratib, o'z ilmiy merosini diniy va falsafiy ta'limotlardan foydalangan holda hajman va mazmunan keng ko'lamli majmua sifatida 80 dan ortiq asar yozib qoldirdi.

Zamaxshariyning “al-Kashshof” asari asrlar mobaynida islom dorilfununida darslik sifatida qo'llanilib islom dunyosining tafsir ilmi masalalariga doir kulliyotlarda o'qitildi. “al-Mufasssal” esa grammatik tuzilish arab tili va uning xususiyatlarini sharxlash va qo'llash uchun muhim manbalar qatorida yetakchilardan bo'ldi.

Olimning antologik asari bo'lmish “Rabi' ul-abror”ga esa mashhur “حُدَّ مَا صَفَّا وَدَعَّ مَا كَنَرَ” qoidasini dasturulamal qilib olingan bo'lib unda diniy iqtiboslar, rivoyatlar bilan birga falsafiy maktab yetakchilarining ham so'z va ko'rsatmalari jamlanib yaxlit bir

shaklga keltirildi. Shu sababdan ham bu asar hozirgi kunda falsafiy, diniy, tarixiy manba bo'lib alohida-alohida tadqiqot obyekti vazifasini bajarmoqda.

Maqolada ilmiy ishlash va materiallarni tadqiq qilish maqsadida bir qancha uslublar, xususan, analitik, qiyosiy, deskriptiv, interpretatsiya metodlaridan foydalanildi.

Mahmud az-Zamaxshariyning ilmiy faoliyati va uning keng tadqiq qilish XX asrning ikkinchi yarimdan boshlab ilmiy yo'nalishga aylandi. Bunga bir qator maqolalar, kitoblar, avtoreferatlar va boshqa bir qator ilmiy ishlanmalarni misol qilib keltirish mumkin. Zamaxshariy ijodini o'rganishda tayanch manbalardan biri "Rabi' al-abror va nusus-ul axyor" asaridir. Bu asarning tadqiqi dunyo bo'ylab o'rganilish ko'lami nuqtayi nazaridan muhim manbalardan biri hisoblanib, xususan, "V.Bartold, A.Krimskiy, N.Poppe, B.Xalidov, A.Xalidov va A.Borovkov kabi rus olimlari, Bahiyja Boqir Al-Husniy va M.Sirojiddinzoda"³⁶ kabi iroqlik va tojik millatiga mansub olimlar tomonidan talqin etildi. Bundan tashqari Zamaxshariy-ning ilmiy faoliyati O'zbekiston ilmiy muhitida ham keng o'rganilgan bo'lib, quyida ilmiy ishlanmalarning muxtasar bayoni bilan tanishamiz.

1. "Mahmud Zamaxshariy" asari 1971 – yilda Alibek Rustamov tomonidan yozilgan va "Fan" nashriyoti tomonidan nashr qilingan. Asar 32 bet kirish va yetti bo'limdan tashkil topgan. Kitobda Zamaxshariy qalamiga mansub deb hisoblanadigan 19 ta asar, olimning tilshunos, adabiyotshunos, yozuvchi va shoir sifatidagi faoliyati hamda falsafiy qarashlari qisqacha bayon etilgan bo'lib, kitob "Muqaddamat ul-adab" asaridan namuna bilan yakunlangan. Asarning Zamaxshariy asarlari bobida "Rabi' ul-abror va nusus ul- axyor" asari haqida qisqacha ma'lumot berilgan bo'lib, muallif asar nomini "Poklar hamdami va yaxshilar hujjati" deb tarjima qiladi. Uning Leyden, Berlin, Misrda qo'lyozma nusxalari mavjudligini ilova qilib o'tadi.

2. "Mahmud Zamaxshariyning "Rabi' ul-abror" asarida ijtimoiy, axloqiy va falsafiy masalalar talqini" maqolasi 2021 – yilda To'rayev Laziz tomonidan yozilgan va "Oriental Renaissance" jurnalining 1-sonida nashr etilgan. Maqola sakkiz betdan iborat. "Maqolada asosan "Rabi' ul-abror" asarida keltirilgan nabotot, tabobat, jamiyat va hayvonot olamiga oid ko'plab iqtiboslardan foydalanilgan"³⁷.

3. "Mahmud az-Zamaxshariyning asarlarida suvning ijtimoiy – falsafiy tahlili" maqolasi 2024 – yilda Zafar Adilov tomonidan yozilgan va "Academic Research and Educational Scinces" jurnalining 5-sonida nashr etilgan. Maqola olti betdan iborat. Maqolada allomaning "Rabi' ul-abror" asarida keltirilgan "aql va zehn, omonatni saqlash, halol daromad, g'azablanmaslik, go'zal xulq"³⁸ kabi mavzularga bag'ishlangan iqtiboslaridan namunalar hamda asarning turli kutubxonalarda saqlanayotgan nusxalari holati, raqami va boshqa xususiyatlari haqida ma'lumotlar keltirilgan.

4. "Mahmud Zamaxshariy ilmiy merosida "Rabi' ul-abror" asarining o'rni" maqolasi 2024 – yilda Zafar Adilov tomonidan yozilgan va "Ilm sarchashmalari" jurnalida nashr etilgan. Maqola to'rt betdan iborat. "Maqolada "Rabi' ul-abror" asarining Zamaxshariy ilmiy faoliyatidagi o'rni va ahamiyati, asarning qimmatliligi va

³⁶ To'rayev, L. (2022). *Mahmud Zamaxshariy ilmiy merosida «Rabi' al-abror» asari muhim manba sifatida: falsafa fanlari bo'yicha falsafa doktori (PhD) dissertatsiyasi avtoreferati*. Toshkent: Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti. 7-bet.

³⁷ To'rayev, L. (2021). *Oriental Renaissance: Innovative, educational, natural and social sciences*, 1-son. 266-bet.

³⁸ Adilov, Z. (2024). *Academic Research and Educational Scinces*, 5-son. 80-bet

asarning nusxalari, asarning yozilish metodi, bugungi kunda bu asar bilan bog'liq monografiya, katalog va qo'lyozmalar soni, asarning Xorazm mintaqasi bilan bog'liq qisqacha tavsifi haqida so'z boradi"³⁹.

5. "Mahmud Zamaxshariy axloqiy qarashlarining o'ziga xos jihatlari" maqolasi 2020 – yilda To'rayev Laziz tomonidan yozilgan va "Sharq mash'ali" jurnalida nashr etilgan. Maqola sakkiz betdan iborat. Maqolada "Navobig' ul-kalim", "Atvoq uz-zahab fi-l-mavoiz va-l-xutab", "Rabi' ul-abror va nusus ul-axbor" asarlarida keltirilgan axloqiy masalalarga bag'ishlangan matnlarning qisqacha bayoni va ularning tavsifi bilan bog'liq bo'lgan jihatlarga alohida urg'u berilgan bo'lib, asosan Zamaxshariyning axloq doirasida so'z yuritilgan mashhur asarlari tanlab olingan.

6. "Mahmud Zamaxshariyning "Rabi' al-abror" asarining metodologiyasi" Bahodir Pirmuhammedov tomonidan 2023 – yilda yozilgan va "Moturudiylik jurnali"da nashr etilgan. Maqola yetti betdan tashkil topgan. Maqolada "Rabi' ul-abror va nusus ul-axyor" asarining yozilish uslubi, yozilgan shahri, asar yozilishi uchun yaratilgan asoslar, ma'ruzalar ilmi haqida, unga oid asarlar va shu yo'nalishda asar yozgan mualliflar haqida ma'lumot beradi.

7. "Some Remarks on the Naming of Mahmud Zamakhshari's "Rabi' ul-Abror"" maqolasi 2020 – yilda To'rayev Laziz tomonidan yozilgan va "PalArch s Journal of Archaeology of Egypt / Egyptology" jurnalida nashr etilgan. Maqola o'n betdan iborat. Maqolada "Rabi' ul-abror" asarining nomlanishi, uning qo'lyozma nusxalari, kataloglarda keltirilishi, qo'lyozmalar tahliliga qaratilgan ma'lumotlar keltirib o'tiladi.

8. "Confidential review at literary heritage of Mahmud Zamakhshariy" maqolasi Sulaymonova Nigora tomonidan 2023-yilda ingliz tilida yozilgan. Maqola hajmi besh betdan iborat. Ushbu maqola Mahmud az-Zamaxshariyning adabiy merosini, jumladan, "Rabi' al-Abror" asarini manba tadqiqoti nuqtai nazaridan tahlil qiladi. Maqolada asarning qo'lyozma va litografik nusxalari, shuningdek, ularning saqlanish holati va ilmiy ahamiyati ko'rib chiqilgan.

9. "Mahmûd Ez-Zemahşerî'nin "Rebî'u'l-Ebrâr" Adlı Eserinin Özbekçe Nüshalarının Tanıtımı" 2024-yilda To'rayev Laziz tomonidan turk tilida yozilgan va "DergiPark (Turkiya ilmiy maqolalar platformasi)" nashr etilgan. Maqolada "Rabi' al-Abror" asarining nusxalari mavjud kutubxonalar, asardan bir qancha iqtiboslar va ularning tarjimasi va qisqacha sharhi, turli xil kutubxonalarda mavjud asar nusxalardagi harflar va kalimalar, bo'limlar o'rtasida uchraydigan har xil farqli jihatlari, bo'limlar sonidagi tafovutlar haqida ma'lumot berilgan.

10. "Mahmud Zamaxshariy ilmiy merosida "Rabi' ul- abror" asarining o'rni" tezisi 2020-yilda Laziz To'rayev va Nigora Nizomova hammuallifligida yozilgan bo'lib 2021-yilda O'rta Osiyo xalqlari tarixining dolzarb masalalari xalqaro ilmiy konferensiyasi materiallari to'plamida nashr etildi. Tezis hajmi to'rt betdan iborat. Unda Zamaxshariyning "Rabi' ul-abror" asarining o'ziga xos bo'lgan xususiyatlari: asarning yozilish sabablari, geografik xarakteri, empirik bilimga tayanilishi, estetik zavqliligi, antologik jihati, she'riy misralar bilan boyitilganligi, yozilish uslubi, asarda ma'lumotlarning boshqa asrlarda ham uchrashi, futurologik ahamiyati, fenomenal mavzular kabi nuqtalarga e'tibor bergan holda o'n uch bandga bo'lib ta'kidlab o'tilgan.

³⁹ Adilov. Z. (2024). Ilm sarchashmalari, 45-bet

11. “Mahmud Zamaxshariyning adolatli jamiyat to‘g‘risidagi qarashlari” tezisi 2024-yilda Aytbayev Mansurbek tomonidan yozilgan va “Yoshlar huquqlari: imkoniyatlar va himoya qilish mexanizmlari” respublika ilmiy-amaliy anjumanining to‘plamida nashr etilgan. Tezis uch betdan iborat. Unda Mahmud az-Zamaxshariyning adolat to‘grisidagi qarashlari, uning XIX asrda ommalashgan utilitarizm atamasi bilan bog‘liqligi, adolat kategoriyasining davlat boshqaruvidagi ahamiyati, adolatga diniy yondashuv va olimning “Rabi’ ul-abror va nusus ul-axyor” asaridagi Arastuga tegishli “ “Adolat go‘zallikdir, u barcha go‘zalliklar sababi, shuning uchun har narsaning o‘rtasi go‘zaldir” va Suqrotning: “Xotirjam qalb inson xursandchiligining manbai, odil podsho olim shodligining masdari, bezovta qalb inson g‘am g‘ussasining manbai bo‘lsa, adolatsiz podsho olim qayg‘usining sababidir” iqtiboslari keltirib o‘tilgan

12. ““Rabi’ al-abror”ning Hindistonda saqlanayotgan qo‘lyozmasi va asarda keltirilgan hind diyoriga oid ba‘zi iqtiboslar” maqolasi 2022 – yilda To‘rayev Laziz tomonidan yozilgan va “Oriental Renaissance” jurnalida nashr etilgan. Maqola olti betdan iborat. Maqolada Hindiston o‘lkasi va unin Danilevskiy nazariyasi bilan bog‘liqligi, Muso al-Xorazmiy, Abu Rayhon Beruniy asarlarida Hindiston diyorining tilga olinishi, shuningdek, Rabi’ ul-abror” asarida Hindistonning xususiyatlariga to‘xtalib o‘tilgan nuqtalarga alohida urg‘u berilgan.

13. “Depiction Of The Cities Khorezm And Samarkand In The Work Of “Rabi’ Al Abrar” maqolasi 2020 – yilda To‘rayev Laziz tomonidan yozilgan va “Current Research Journal of History” jurnalida nashr etilgan. Maqola besh betdan iborat. Maqola ingliz tilida yozilgan. Maqolada “Rabi’ ul-abror va nusus ul-axyor” asarida Xorazm va sayqali ro‘yi zamin deb ataladigan Samarqand shahrining vasfi qanday xususiyatlar bilan tavsiflangani, bu ikki shaharning eng ahamiyatli iqtisodiy sohalari, shuningdek ikki shaharga berilgan “Islomning ikki qanoti” sharaflari nomiga musharraf bo‘lganligi xususida, Xorazm aholisining jangovar salohiyati xususida ma’lumotlar berilgan.

14. “Рукописные копии «Раби аль-абрар» в мировых фондах” maqolasi 2020 – yilda To‘rayev Laziz tomonidan yozilgan va “Межкультурная коммуникация и миграция в истории народов Центральной Азии” xalqaro ilmiy-amaliy konferensiyasining to‘plamida nashr etilgan. Maqola to‘qqiz betdan iborat. Maqola rus tilida yozilgan. Maqolada Mahmud az-Zamaxshariyning “Rabi’ ul-abror” asari Prinston universiteti, Manchester universiteti, Fransuz milliy kutubxonasi, Leypsig universiteti fondi, Berlin Qirollik kutubxonasi, Salimiya qo‘lyozmalar kutubxonasi, Istanbul milliy kutubxonasi, Eron Islom Respublikasining parlament kutubxonasi, O‘zbekiston musulmonlar idorasi fondida saqlanayotgan nusxalari, saqlanish raqami, nusxa ko‘chirilgan vaqti, nusxa ko‘chiruvchining ismi sharifi, varaqlardagi qatorlar soni, nusxalarning holati va ularning kirish so‘zlari, asarning hajmi, varaqlarining holati, varaqlar hajmi haqida ma’lumotlar katalogi jamlangan.

15. “Codiological analysis of “Rabi’ ul-abrar” copies in Uzbekistan funds” maqolasi 2020 – yilda To‘rayev Laziz tomonidan yozilgan va “International Scientific Journal: Theoretical & Applied Science (TAS)” jurnalida nashr etilgan. Maqola to‘rt betdan iborat. Maqola ingliz tilida yozilgan. Maqolada “Rabi’ ul-abror” asari haqida qisqacha tavsif, asarning Abu Rayhon Beruniy nomidagi sharqshunoslik institutida saqlanayotgan

nusxasi, Musulmonlar idorasi fondida saqlanayotgan nusxasi va asarning Buxoro nusxasining saqlanish tartibi haqida ma'lumotlar berilgan.

16. B. Pirmuhamedov. "Mahmud Zamaxshariyning 'Rabi' al-Abror' asari va uning qo'lyozma nusxalari" *Imom al-Buxoriy saboqlari* jurnali, 2002 yil, №1, 71–72-betlar. Shuningdek, O'zbekiston Islom xalqaro akademiyasi tadqiqotchisi B. Pirmuhamedov tomonidan ushbu asarning Sharqshunoslik instituti qo'lyozmasi asosida ilmiy maqola e'lon qilingan. Ushbu maqolada asar haqida ayrim ma'lumotlar, uning yozilish sababi, kitobat sanasi va undagi ba'zi jummalarning tarjimalari keltirilgan.

Bu o'rinda bir jihatga alohida e'tibor qaratish lozim deb topdik. O'zbekiston SSR Fanlar akademiyasi Sharq qo'lyozmalari katalogida "Rabi' al-Abror" asarining boblari soni 77 deb ko'rsatilgan bo'lsa, B. Pirmuhamedov o'z ilmiy maqolasida boblar sonini 81 deb qayd etgan. Ehtimol, tadqiqotchi qo'lyozma fihristida boblar soni 81 deb ko'rsatilganiga tayangan bo'lsa kerak.

Biroq biz qo'lyozmaning ichki tuzilishini sinchkovlik bilan o'rganib chiqqanimizda, aniqlanishicha, qo'lyozmadagi boblar tartibsiz holatda joylashtirilgan. Natijada aniq ma'lumotlarga asoslanib aytish mumkinki, aslida boblar soni na 77 va na 81, balki jami 98 bobdan iborat ekan. Umuman olganda, ushbu ma'lumotlardan tashqari, hozirga qadar na yurtimizda, na xorijda bu asarning O'zbekiston hududida saqlanayotgan nusxalari bo'yicha chuqur ilmiy tadqiqotlar olib borilmagan.

17. "Роль нравственных ценностей в духовном наследии Махмуда Замахшари" maqolasi 2018 – yilda To'rayev Laziz tomonidan yozilgan va "Sharqshunoslik" jurnalining 3-sonida nashr etilgan. Maqolada axloq so'zining etimologik tahlili, O'rta asrlarda axloq masalasiga e'tibor, Mahmud az-Zamakhshariyning axloqiy qarashlari "Atvoq uz-zahab fi-l-mavoiz va-l-xutab" ("Va'z va xutbalarda oltin shodalar"); "Rabi' al-abror va nusus-ul axyor" ("Taqvodorlar bahori va fozillar axbori"); "Maqomot az-Zamakhshariy" ("Mahmud Zamakhshariy maqomlari"); "Navobig' ul-kalim" ("Nozik iboralar"); "Nasoih ul-kibar" ("Ulug'larga nasihat"); "Nasoih us-sig'ar" ("Kichiklarga nasihat") kabi asarlar nomlari keltirib o'tilgan, xususan maqolada "Navobig' ul-kalim", "Atvoq uz-zahab fi-l-mavoiz va-l-xutab", "Rabi' al-abror va nusus-ul axyor" asarlariga alohida murojaat qilinadi. Yuqoridagi asarlarda keltirilgan axloqiy masalalarga doir fikrlar va yondashuvlar, asarlardan keltirilgan masalalarni iqtiboslar bilan isbotlash, asarning o'ziga xosliklaridan kelib chiqqan holda fikrlarni asoslantirishlar berib borilgan.

18. Mahmud Zamakhshari's work «Rabiyu-l-abror» maqolasi 2022-yilda Pirmuhamedov Bahodir Bahramovich tomonidan yozilgan va "Web of scientist: International scientific research journal" ning 3 sonida nashr qilingan. Maqola besh betdan iborat. Maqolada: Zamakhshariyning arab tillari fanlariga qo'shgan hissasi; "Rabi'u-l-Abror" asarining yozilish sababi (al-Kashshofdan keyin, kitobxonlarni fikrga undash va ko'nglini yozish uchun yozilgani); asarning tarkibiy tuzilishi – 98 bobdan iborat bo'lib, mavzular alifbo tartibida berilgan; har bir bobda Qur'on oyatlari, hadislar, olimlar fikrlari va she'riy parchalar keltirilgani; asarning adabiyot, axloq, din, botanika va geografiyaga oid bilimlarni qamrab olgani haqida tahlil qilinadi.

19. "Mahmûd Ez-Zemahşerî'nin "Rebî'u'l-Ebrâr" Eseri Bölümlerinin Analizi ve Onun İçeriği" maqolasi 2018 – yilda To'rayev Laziz tomonidan yozilgan va "Bütün

Yönleriyle Zemahşerî” to‘plamining 1-sonida nashr qilingan. Maqola turk tilida yozilgan va sakkiz betdan iborat. Maqola “*Rabi’ ul-abror*” asarining boy mazmuni, uslubi va ma’naviy-ma’rifiy o‘rnini yoritib, Zamakhshariyning ensiklopedik tafakkurini ochib beradi. Bu maqola zamonaviy tadqiqotchilar uchun manba tadqiqoti va falsafiy-adabiy tahlil nuqtayi nazaridan katta ahamiyatga ega.

20. “Semantic analysis of the words of worship in the book *Rabi’ al-abrar* by al-Zamakhshari” 2025-yilda Pirmuhamedov Bahodir Bahramovich tomonidan yozilgan va “ORIENTAL JOURNAL OF PHILOLOGY” jurnalida nashr etilgan. Ushbu maqolada Mahmud Zamakhshariyning “*Rabi’ al-Abror*” asarida uchraydigan ibodatga oid so‘zlarning lug‘aviy va istilohiy (terminologik) ma’nolari tahlil qilinadi. Muallif ibodatga doir — haj, zakot, namoz, ro‘za va tahorat kabi so‘zlar o‘z tarixiy-asl ma’nolaridan diniy matnlardagi maxsus terminlarga aylanish jarayonini ko‘rsatadi. Tahlilda turli fiqhiy mazhablar va tasavvufiy qarashlardagi ma’no farqlari ham yoritilgan.

XULOSA

Mahmud az-Zamakhshariyning “*Rabi’ ul-Abror*” asari — ilm-fan, axloq, adabiyot, din va ijtimoiy tafakkur chorrahasida turgan noyob manbalar sirasiga kiradi. Ushbu asar, o‘zining mazmun boyligi, mavzular xilma-xilligi va falsafiy yondashuvi bilan turli davrlarda nafaqat sharqshunoslar, balki adabiyotshunos, tarixchi, ilohiyotchi va madaniyatshunos olimlar e’tiborini tortib kelgan. Mazkur maqolada asarning O‘zbekistondagi o‘rganilishi masalasi tahlil qilinarkan ekan, mavjud ilmiy manbalar, qo‘lyozma nusxalar va zamonaviy izlanishlar asosida ularning o‘rni, ahamiyati va ilmiy-tarixiy qiymati ochib berildi.

20 dan ortiq manbalar asosida olib borilgan tahlil shuni ko‘rsatadiki, “*Rabi’ ul-Abror*” asarining o‘zbek ilmiy muhitidagi o‘rganilishi hali to‘liq va tizimli holga keltirilmagan. Ayni paytda ba’zi alohida maqolalar va izlanishlarda bu asarning ayrim jihatlari tahlil qilingan bo‘lsa-da, ularni mukammal tarzda o‘rganish, ayniqsa, kontekstual, diskursiv va falsafiy tahlillar asosida yoritish dolzarb vazifa bo‘lib qolmoqda.

Bundan tashqari, maqolada “*Rabi’ ul-Abror*”ning O‘zbekistondagi mavjud qo‘lyozmalari, ularning saqlanish holati, ilmiy muomaladagi o‘rni, kataloglashtirish darajasi va nashr etilgan variantlari alohida o‘rganildi. Qo‘lyozma fondlaridagi ahamiyatli nusxalar zamonaviy raqamlashtirish va tarjima loyihalarida o‘z aksini topishi lozim.

Xulosa qilib aytganda, Mahmud az-Zamakhshariyning ushbu asari O‘zbekiston ilmiy jamoatchiligi uchun chuqur o‘rganilishi lozim bo‘lgan bebaho ilmiy va ma’naviy manba hisoblanadi. Kelgusida bu yo‘nalishda kompleks yondashuv asosida olib boriladigan tadqiqotlar, “*Rabi’ ul-Abror*”ning O‘zbekistondagi ilmiy-nazariy qabul qilinish darajasini yanada chuqurlashtirish bilan birga, zamonaviy ilmiy diskursda bu asarning yoritilishiga katta hissa qo‘shadi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR

1. Тураев Л. А. Историческое произведение «Раби ‘ал-абрар» как важный научный источник //Россия и Восток. К 300-летию СПбГУ. – 2023. – С. 23-25.

2. ugli Turaev L. A. Depiction Of The Cities Khorezm And Samarkand In The Work Of “Rabi’Al-Abrar” //Current research journal of history. – 2020. – Т. 1. – №. 01. – С. 10-14.
3. Тораев Л. Особенности моральных взглядов Алломы Махмуда Замахшари //Восточный факел. – 2020. – Т. 1. – №. 1. – С. 151-158.
4. To‘Raev L. A. O. G. L., Nizomova N. Q. MAHMUD ZAMAXSHARIYNING “RABI’AL-ABROR” ASARIDA IJTIMOIIY, AXLOQIIY VA FALSAFIY MASALALAR TALQINI //Oriental renaissance: Innovative, educational, natural and social sciences. – 2021. – Т. 1. – №. Special Issue 2. – С. 266-273.
5. Тўраев Л. А. Ў. “РАБИЪ АЛ-АБРОР” НИНГ ҲИНДИСТОНДА САҚЛАНАЁТГАН ҚЎЛЁЗМАСИ ВА АСАРДА КЕЛТИРИЛГАН ҲИНД ДИЁРИГА ОИД БАЪЗИ ИҚТИБОСЛАР //Oriental renaissance: Innovative, educational, natural and social sciences. – 2022. – Т. 2. – №. Special Issue 25. – С. 607-612.
6. Turayev L. MAHMUD ZAMAXSHARI’S ‘RABIY UL-ABROR’AS AN IMPORTANT LITERARY SOURCE //Конференции. – 2021.
7. Тураев Л. А. РУКОПИСНЫЕ КОПИИ «РАБИ АЛЬ-АБРАР» В МИРОВЫХ ФОНДАХ //Межкультурная коммуникация и миграция в истории народов Центральной Азии. – 2021. – С. 91-99.
8. ugli Turaev L. A. SOME REMARKS ON THE NAMING OF MAHMUD ZAMAKHSHARI’S “RABI’UL-ABRAR”.
9. Turaev L. A. Codicological analysis of “Rabi’ul-Abrar” copies in Uzbekistan funds //ISJ Theoretical & Applied Science, 05 (85). – 2020. – С. 442-445.
10. Тораев Л. Рукопись «Раби уль-Аброр» Махмуда Замахшари и ее ташкентские копии //Восточный факел. – 2019. – Т. 3. – №. 3. – С. 80-84.
11. Тораев Л. Роль нравственных ценностей в духовном наследии Махмуда Замахшари //Востоковедения. – 2018. – Т. 3. – №. 3. – С. 134-138.

UMAR XAYYOM – SHARQNING BUYUK MUTAFAKKIRI

*Usanova Muxlisa Tangirbek qizi,
Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti Sharq sivilizatsiyasi va falsafa
fakulteti 3-bosqich talabasi*

Sharq sivilizatsiyasi va islom madaniyati yetishtirgan buyuk allomalar jahonga turli fan sohalari bo‘yicha mashhurdir. Buyuk mutafakkirlar orasidan tibbiyot, astronomiya, matematika, geografiya, mamlakatshunoslik kabi fanlarning yetuk olimlari yetishib chiqqan. Falsafa, mantiq, axloqshunoslik ilmi ham shular jumlasidan bo‘lib, fanning ushbu sohalariga hissa qo‘shgan olimlar deb Abu Nasr Farobiy, Abu Rayhon Beruniy, ibn Sino, Umar Xayyom, Ahmad Yassaviylarni bilamiz. Sharq uyg‘onish davrining yirik siymolaridan biri bo‘lgan Umar Xayyom jahon ilm-fani va adabiyoti tarixida o‘chmas iz qoldirgan mutafakkir, matematik, astronom, faylasuf va shoir sifatida tanilgan. Uning serqirra faoliyati, chuqur ilmiy izlanishlari va falsafiy mulohazalari

bugungi kungacha o'z dolzarbligini yo'qotmagan. Xususan, Xayyomning matematika va astronomiya sohasidagi tadqiqotlari Yevropa Uyg'onish davrida ham katta e'tirofga sazovor bo'lgan. Uning falsafiy va lirik ruboiylari butun dunyoda qadrlanib, ko'plab tillarga tarjima qilingan.

Umar Xayyomning to'liq ismi G'iyosiddin Abulfath Umar ibn Ibrohim Xayyom Nishopuriy bo'lib, u matematik, astronom, faylasuf, hakim, fizik, shoir edi. Umar Xayyom 1048-yilda hozirgi Eronning Nishopur shahrida dunyoga keladi. U "Xayyom" taxallusini otasining chodir tikuvchi kosib kasbiga monand shaklda olgan. Umar Xayyom ham ahli ilmlar singari Movarounnahrning Buxoro, Samarqand shaharlarida ta'lim oladi. Uning ilmiy faoliyati 1074-yil Isfahon rasadxonasiga yetakchilik qilib, asosan matematika, astronomiya sohalarida izlanishlar olib boradi. [1.160]

Umar Xayyomning ilmiy faoliyatidagi muhim bosqichlardan biri bu uning Isfahondagi rasadxona faoliyati bilan bog'liq bo'lib, u Saljuqiylar davlati ilm-fan rivojiga katta e'tibor bergan davrda amalga oshirilgan. Isfahon o'sha paytda Saljuqiylar davlatining poytaxti bo'lib, ilm-fan, adabiyot va san'at markaziga aylanadi. Jaloliddin Malikshoh hukmronligi davrida davlat miqyosida astronomik kuzatuvlar asosida aniq ilmiy natijalarga erishish zarurati tug'iladi. Shunda buyuk alloma Umar Xayyom bu mas'uliyatli ishga jalb qilinadi. Malikshoh tomonidan aynan shu maqsadda Isfahon shahrida yirik rasadxona qurdiriladi va unga yuqori malakali olimlar, matematiklar va astronomlar jalb etiladi. Umar Xayyom bu rasadxonaning ilmiy rahbari sifatida faoliyat yuritadi [7.513]. U yerda yulduzlar va sayyoralar harakatini kuzatish, Quyosh va Oy tutilishlarini hisoblash, muhim astronomik hodisalarni aniqlash ustida keng ko'lamli ilmiy ishlar amalga oshiriladi [1.165].

Isfahon rasadxonasida faqatgina amaliy astronomiya emas, balki nazariy matematika va geometriya sohalarida ham izlanishlar olib boriladi. Umar Xayyom o'zining algebra va irratsional sonlar haqidagi ilmiy qarashlarini ham aynan shu davrda takomillashtiradi. Shuningdek, u qadimgi yunon va hind astronomik bilimlarini chuqur o'rganadi, ularni tahlil qiladi va ayrim kamchiliklarini aniqlab, ularni to'g'rilaydi. Matematikada mashhur yunon olimi Yevklid asariga sharh yozadi va butun sonlarning ildizini topishning oson yo'llarida ishlab chiqadi. Afsuski, keyinchalik Malikshohning vafotidan so'ng, ilm-fanga bo'lgan e'tibor susayadi va Isfahon rasadxonasi faoliyati to'xtatiladi. Biroq, bu maskanda olib borilgan ilmiy ishlanmalar keyinchalik Yevropa va Osiyodagi ko'plab olimlar uchun ilhom manbai bo'lib xizmat qiladi. Isfahon rasadxonasida olib borilgan ilmiy faoliyat O'rta asr Sharq astronomiyasining rivojlanishiga beqiyos hissa qo'shgan, Umar Xayyomning chuqur ilmiy salohiyatini amalda namoyon etgan tarixiy voqelikdir [4.38].

Umar Xayyom yaratgan "Jaloliy taqvimi" Sharq ilm-fani tarixida muhim o'rin tutadi, uning astronom sifatidagi eng yirik ilmiy yutug'i hisoblanadi. XI asrda Saljuqiylar davlati hukmdori Jaloliddin Malikshoh mavjud taqvim tizimidagi xatoliklarni tuzatish va vaqt hisobini yanada aniqlashtirish maqsadida yirik astronomik islohot boshlaydi. Shu maqsadda 1074-yilda Nishopurga eng bilimdon olimlar chaqiriladi va bu ilmiy ekspeditsiyaga Umar Xayyom rahbar etib tayinlanadi. U boshchiligidagi guruh 1079-yilda "Jaloliy taqvimi" deb nomlangan yangi taqvimni yaratadi. Ushbu taqvim Quyosh harakatiga asoslangan bo'lib, yil uzunligi 365,2424 kun

deb aniqlanadi, bu esa hozirgi zamonaviy Grigorian taqvimidan ham aniqroqdir. Jaloliy taqvimda har 33 yilda 8 kabisa yili bo‘lgan bo‘lib, bu yil davomiyligini Quyosh harakati bilan to‘liq moslashtirib turishga imkon bergan. Bu taqvim uzoq yillar davomida Eron va uning atrofidagi hududlarda ishlatilgan, hatto hozirgi zamonaviy Hijriy-shamsiy (Eron) taqvimi ham aynan Jaloliy taqvim asosida tuzilgan. Umar Xayyom va uning ilmiy jamoasi yulduzlarning harakatini kuzatish, murakkab matematik formulalarni ishlab chiqish orqali bu taqvimni yaratishga erishgan. Jaloliy taqvimi o‘z zamonasining eng aniq va ilmiy asoslangan taqvimi bo‘lib, vaqtni o‘lchashdagi ulkan yutuq sifatida butun dunyo astronomlari tomonidan yuqori baholangan. Bu taqvim insoniyat tarixidagi eng mukammal taqvim tizimlaridan biri sanaladi [4.42].

Rasadxonadagi tadqiqotlari davomida “Risolatul-kavn vat-taklif” (“Koinot va uning vazifalari”), “Risola fil-vujud” (“Borliq haqida risola”), “Risola fi kulliyati vujud” (“Borliq umumiyliigi haqida risola”) kabi asarlarini yoziladi. Xususan, “Risolatul-kavn vat-taklif” (“Koinot va uning vazifalari”) nomli risolasi Xayyomning metafizika, kosmologiya va kalom ilmidagi qarashlarini aks ettiruvchi muhim asarlaridan biri sanaladi [1.162]. Mazkur asar o‘z mazmuni jihatidan koinotning yaratilishi, mavjudlik sabablarini izohlash, insonning bu olamdagi o‘rni va mas’uliyati kabi murakkab masalalarni qamrab oladi. Asar muallifi koinotni maqsadli, tartibli va oqilona yaratilgan mavjudlik shakli sifatida talqin etadi. Umar Xayyom bu fikrni asoslar ekan, qadimgi yunon falsafasining, ayniqsa Aristotelning sababiyat haqidagi ta’limoti hamda islom kalomi va ilohiyotining asosiy g‘oyalarini uyg‘unlashtirishga intiladi. Asarda koinot bejiz va tasodifiy vujudga kelmaganligi, balki undagi har bir mavjudot, har bir hodisa va harakatning ortida oliy iroda – Yaratganning irodasi va hikmati mujassamligi g‘oyasi ilgari suriladi. Shu bilan birga, Xayyom yaratilgan borliqni faqat diniy tushuncha asosida emas, balki aql va ilm orqali anglashni targ‘ib etadi. Unga ko‘ra, inson aql-idrok orqali koinot sirlarini anglashga qodir bo‘lgan mavjudot bo‘lib, bu anglash jarayoni uning asosiy vazifasidir. Asarda insonning erkin irodasi, axloqiy tanlov va javobgarligi haqida ham fikr yuritiladi. Xayyom insonni nafaqat tomoshabin, balki faol biluvchi, izlovchi va haqiqatga intiluvchi mavjudot sifatida ko‘rsatadi. “Risolatul-kavn vat-taklif” risolasida Xayyom diniy e’tiqod va ilmiy tafakkur o‘rtasidagi o‘zaro aloqadorlikni chuqur tahlil etadi. U kalom ilmining asosiy muammolari — masalan, qadimiylk va yangilik, irodaning erkinligi, qazo va qadar, sababiyat va hikmat masalalarini muhokama qiladi [1.164]. Bu jihatdan asar islom falsafasi tarixida Ibn Sino, Farobiy va G‘azzoliy kabi mutafakkirlarning qarashlari bilan fikriy aloqada bo‘lib, ularning ayrim g‘oyalarini davom ettiradi yoki muayyan darajada tanqidiy yondashuv bilan qayta talqin qiladi [2.34]. Afsuski, “Risolatul-kavn vat-taklif” asarining asl nusxasi to‘liq holatda saqlanmagan. Bizga yetib kelgan parchalar yoki unga ishora qiluvchi ikkilamchi manbalar asosida Xayyomning bu asarda qanday fikrlarni ilgari surgani taxminiy tarzda qayta tiklanadi. Shunga qaramay, mavjud bo‘lgan qismlar ham uning chuqur falsafiy bilim va tafakkur egasi bo‘lganini ko‘rsatadi.

Uni jahonga mashhur qilgan ruboiylarini esa aslida ishdan toliqqan paytlarda ilmiy ishlari yozilgan daftarning hoshiyalariga bitgan. U hech qachon o‘zini shoir deb bilmagan, to‘rt qatorlik she’rlari – ruboiylari esa o‘tayotgan umr, kechilgan g‘amlar, xalq dardi va o‘zining falsafiy qarashlari namunasi edi.

Dunyoning tilagi, samari ham biz,
Aql ko‘zin qorasi — javhari ham biz.
To‘garak jahonni uzuk deb bilsak,
Shaksiz uning ko‘zi — gavhari ham biz.

Umar Xayyomning bu ruboiysida insonning koinotdagi o‘rni, uning mohiyati va qadr-qimmatini haqida yuksak falsafiy fikrlar bayon etilgan. Shoir insonni nafaqat mavjudotlar orasida muhim deb biladi, balki uni butun dunyo yaratilishining sababi va maqsadi sifatida talqin qiladi. Uningcha, bu olamning tilagi ham, mevasi ham — ya’ni mohiyati va natijasi — insondir. Bu fikr gumanistik dunyoqarashga asoslanib, insonni borliq markaziga qo‘yadi. Xayyom, ayniqsa, inson aqliga alohida urg‘u beradi: u aqlni faqat insonda mujassam yuksak hodisa sifatida ko‘radi va insonni shu aqlning mazmuni, yuragi deb tasvirlaydi. Koinotning tuzilishini uzuk shaklida tasvirlab, uning ko‘zini, ya’ni eng muhim, eng go‘zal va e’tiborli nuqtasini “biz” deb atashi — insonni borliqning eng yuksak gavhari, eng oliy maqsadi sifatida ko‘rsatadi. Ushbu ruboiy Xayyom dunyoqarashining inson markazidagi xarakterini yaqqol ochib beradi. Unda inson — bu olamning javhari, iymoni, ko‘rki va o‘zidir. Shu bilan birga, bu ruboiy insoniyatga yuksak mas’uliyat yuklaydi — agar u koinotning markazi bo‘lsa, demak, u o‘z aqlini, fazilatini va mavjudlikdagi o‘rnini to‘g‘ri anglab yashashi lozim.

Umar Xayyom o‘z davrining yirik allomasi sifatida matematika, astronomiya, falsafa va adabiyot sohalarida chuqur ilmiy izlanishlar olib borgan. Uning algebra va astronomiyadagi ishlari ilmiy an’analarni mustahkamlashga xizmat qilgan bo‘lsa, falsafiy risolalari bilish, mavjudot va haqiqat mohiyatini tahlil etishda muhim nazariy asos yaratgan. Shuningdek, u o‘zining sof mantiqiy yondashuvi va tanqidiy fikrlash uslubi bilan ilm-fan va falsafaning uyg‘unlashuviga zamin yaratgan. Xayyomning ko‘p qirrali merosi bugungi kunda ham ilmiy va falsafiy tadqiqotlar uchun muhim manba bo‘lib xizmat qilmoqda.

ADABIYOTLAR RO‘YXATI

1. Nasr, S.H. Science and Civilization in Islam. Harvard University Press. ABC International Group, Inc. Distributed by KAZI Publications, Inc. W. Belmont Avenue. Chicago IL 00618. ISBN 1-930637-15-2, 2006, 386p.
2. Fakhry, M.A History of Islamic Philosophy (3rd ed.). Columbia University Press. 446p.
3. Қайюмов, А. (1987). Шарқ рифзати ва Умар Хайём. — Тошкент: Фан нашриёти. 234b.
4. Stephen P. Blake. “The Observatory in Isfahan”, In Astronomy and Astrology in the Islamic World, Cambridge University Press. 159p.
5. Leaman, O. An Introduction to Classical Islamic Philosophy. Cambridge University Press, 2001. 345p.
6. Dashti, A. (1991). In Search of Omar Khayyam (translated by L. P. Elwell-Sutton). Allen & Unwin.

7. Seyfettin Kaya, "Omar Khayyam and Studies Astronomy at the Observatory in Isfahan", Cappadocia Journal of History and Social Sciences, 2017.

8. Ҳамидов, А. (2002). Умар Хайём – олим ва файласуф. // Шарқ юлдузи, №3.

9. Khayyām, 'U. رسائل فلسفی عمر خیام (هش. 1370) [Philosophical Treatises of Umar Khayyam] (Muḥammad Mu'īn, Ed.). Tehran: Anjoman-e Āthār-e Melli. 72p.

SULTON QOBUSNING LIDERLIK FENOMENINI O'RGANISHGA OID TADQIQOTLAR TAHLILI

Nasirova Nilufar Yuldashevna

*Toshkent davlat sharqshunoslik
universiteti mustaqil izlanuvchisi
nilufarnasirova2017@gmail.com*

Annotatsiya: Ushbu maqolada Sulton Qobus bin Saidning liderlik fenomenini siyosiy-nazariy hamda amaliy kontekstda o'rganishga qaratilgan yondashuvlar tahlil qilinadi. Asosiy e'tibor Sulton Qobusning shaxsiy liderlik uslubi, mamlakatni modernizatsiyalashdagi roli, ijtimoiy-iqtisodiy islohotlarni amalga oshirishdagi strategik qarorlari va xalqaro imijining shakllanishidagi hissasiga qaratilgan.

Kalit so'zlar: Sulton Qobus, liderlik fenomeni, siyosiy barqarorlik, modernizatsiya, xalqaro imij.

Sulton Qobus bin Said Al Said zamonaviy O'mon davlatchiligining asoschisi sifatida tanilib, uning uzoq yillik hokimiyat davri ijtimoiy-iqtisodiy taraqqiyot va siyosiy barqarorlik bilan ajralib turdi. Sulton Qobus fenomeni sifatida atalayotgan ushbu hodisa ko'plab ilmiy tadqiqotlarda o'rganilib, yetakchining boshqaruv uslubi va mamlakatni modernizatsiya qilishdagi roli turli nazariy doiralarda talqin qilingan. Sulton Qobusning noyob liderlik uslubini tushuntirish uchun tadqiqotchilar bir qator nazariy yondashuvlardan foydalanganlar. Ular orasida transformatsion liderlik, karizmatik liderlik va patrimonial boshqaruv konsepsiyalari alohida e'tiborga molik.

Sulton Qobusning boshqaruvi "evolyutsion modernizatsiya" modeli doirasida tahlil qilinadi. Olimlar u o'z mamlakatini G'arbdagi tezkor siyosiy o'zgarishlar yo'li bilan emas, balki an'anaviylik va zamonaviylik o'rtasida muvozanatli transformatsiya orqali rivojlantirgan⁴⁰ deb ta'kidlaydilar.

Sulton Qobus liderligining o'ziga xosligi va muvaffaqiyatli boshqaruv tajribasi siyosiy liderlik nazariyalarining amaliy ko'rinishi sifatida qator tadqiqotlarga asos bo'lgan. Garchi O'mon sultonligi mintaqaviy va global siyosatning markazida bo'lmasa-da, Qobusning liderlik uslubi nafaqat mamlakat ichida barqarorlikni ta'minladi, balki uni xalqaro maydonda neytral va ishonchli vositachi sifatida tanitdi. Shu sababli, so'nggi o'n yilliklarda uning shaxsiyati, siyosiy strategiyalari va boshqaruv modeli bo'yicha qator akademik tadqiqotlar olib borilgan. Uning boshqaruvi

⁴⁰ Funsch, Linda Pappas. (2015). *Oman Reborn: Balancing Tradition and Modernization*. Palgrave Macmillan.

“modernizatsiyalashgan an’anaviylik” sifatida ta’riflanadi,⁴¹ bu esa G’arbdagi tezkor modernizatsiya jarayonlaridan farqli o’laroq, evolyutsion, asta-sekin rivojlanish modelidir.

Sulton Qobusning liderlik fenomenini tahlil qilishga bag’ishlangan ilmiy adabiyotlar orasida bir qator tadqiqotchilar ajralib turadi. Jumladan, O‘mon tarixiy-siyosiy rivojlanishini yaqindan kuzatib kelgan J.E.Peterson, zamonaviy O‘mon siyosati bo‘yicha yetakchi mutaxassislardan Mark Valeri, mintaqadagi xavfsizlik va siyosiy jarayonlarni o‘rgangan James Worrall hamda Fors ko‘rfazi monarxiyalari bo‘yicha taniqli siyosatshunos Mehran Kamravalarning ishlari alohida e’tiborga sazovordir. Ularning asarlari Qobus boshqaruvining turli qirralarini yoritadi va fenomenologik xulosalar chiqarishga yordam beradi.

J.E. Peterson O‘mon tarixi va siyosatini eng chuqur tadqiq qilgan g‘arb olimlaridan biridir. Uning yondashuvida Sulton Qobus hokimiyatining evolyutsiyasi tarixiy jarayonlar va an’anaviy tuzilmalar kontekstida tushuntiriladi. Petersonning ta’kidlashicha, Qobus O‘monning yangi davlatchiligini tarixiy asoslar ustida barpo etdi – xususan, XIX-XX asrlardagi O‘mon siyosiy institutsional merosi (imomat va sultonlik o‘rtasidagi ziddiyatlar, mustamlaka davri ta’siri va boshqalar) Qobus islohotlarida o‘z aksini topgan. Peterson Qobusni “ma’rifatli avtokrat” deb ta’riflaydi: U Britaniya maslahatchilarining ko‘magiga tayanib, bir tomondan, mamlakatni tez fursatda isloh qildi; ikkinchi tomondan esa, hokimiyatni markazlashtirish va o‘z qo‘lida saqlab qolishga qat’iy intildi. Petersonning fikricha, Sulton Qobus boshqaruvining ilk yillardagi muvaffaqiyati katta darajada Dhofar isyonini (1965–1975) bostirishi va mamlakatni birlashtira olganida ko‘rinadi. Mazkur janubiy viloyatdagi davom etgan qurolli qo‘zg‘olon Britaniya hamda Erondan olingan harbiy yordam bilan tugatilib, Qobus ushbu hududda infratuzilma va ijtimoiy dasturlarni joriy etish orqali yovlashgan aholini davlatga xayrixoh qila oldi. Tadqiqotlarga ko‘ra, “milliy birlik” Qobus siyosatining ustuvor shiori bo‘lgan.

J.E.Peterson o‘z asarlarida Qobusning siyosiy tizimini an’anaviy sultonlikni zamonaviy davlat apparati bilan uyg‘unlashtirgan patrimonial rejim deb ta’riflaydi. Uning qayd etishicha, Qobus davlat boshqaruvida zamonaviy byurokратиyani shakllantirgan bo‘lsa-da, real hokimiyat norasmiy maslahatchilar tor doirasi qo‘lida qolgan.

J.E.Petersonning tadqiqotlarida Sulton Qobusning siyosiy islohotlari, institutlar yaratish, xalq bilan muloqot strategiyasi va ijtimoiy muvozanatga urg‘u beriladi. Uning fikricha, Qobusning liderligi **byurokratik-hukmdorlik** modelini ko‘zda tutgan bo‘lib, O‘monning milliy identitetini mustahkamlash, xalqaro tan olinuvchanlikka erishish va ijtimoiy barqarorlikni ta’minlash bilan bog‘liq. Bu yondashuvda Qobus “madaniy jihatdan inkor qilinmagan modernizatsiya”ning asoschisi sifatida talqin etiladi.⁴²

Peterson, shuningdek, Qobus cheksiz vakolatlari ortida turgan “boshqaruv kelishuvi”ni tilga oladi: ya’ni fuqarolar sultonning avtoritar boshqaruvini iqror etish evaziga davlatdan barqarorlik, xavfsizlik va farovonlik oladilar. Ushbu noformal

⁴¹ Marc Valeri, *Oman: Politics and Society in the Qaboos State*, — Oxford University Press. Oxford; New York: 2013. - 284 b

⁴² J.E. Peterson. *Oman’s Insurgencies: The Sultanate’s Struggle for Supremacy*. London: Saqi Books, 2007.

ijtimoiy shartnoma Qobus davrida nisbatan muvaffaqiyatli ishladi va jamiyatda keng ko‘lamli norozilik harakatlarining oldini oldi. Xulosa qilib aytganda, J.E. Peterson Sulton Qobus fenomenini tarixiy meros va shaxsiy absolyutizm sintezi sifatida ko‘radi: Qobus o‘z shaxsiy liderligi orqali O‘monni yangilagan, biroq bu yangilanish avtoritar tuzum doirasidan tashqariga chiqmagan.

Fransuz tadqiqotchisi Mark Valeri Sulton Qobus davridagi O‘mon siyosiy tizimini chuqur tahlil qilib, avtoritarizmning ijtimoiy-siyosiy mexanizmlarini aniqlashga harakat qilgan. Uning “O‘mon: Qobus davlati siyosati va jamiyati” (2009) monografiyasi Qobus hokimiyatini kechki mustamlaka davri va mustaqillikdan keyingi davrda avj olgan avtoritar modernizatsiya namunasi sifatida o‘rganadi. Valeri fikricha, Sulton Qobus hokimiyat tepasiga kelganidan so‘ng O‘monni birlashtirish va boshqaruvini mustahkamlash uchun ikki asosiy strategiya qo‘llagan: birinchisi, milliy integratsiya va birlik siyosati bo‘lsa, ikkinchisi – neft daromadlariga tayangan rentier davlat modelini joriy etishdir.

Avvalo, u eski Maskat va O‘mon deb bo‘lingan davlat nomini o‘zgartirib, yagona “Ummon Sultonligi” deb atadi, shu orqali mamlakatning siyosiy yaxlitligini ta’kidlaydi⁴³. Mamlakatning barcha hududlarini – shimoldagi Maskat va janubdagi Zufarni – yagona iqtisodiy-ijtimoiy makonga integratsiya qildi. Bu jarayonda, Valeri ta’kidlaydiki, Qobus davlatni shaxsi bilan tenglashtirish g‘oyasini ilgari surdi: boshqacha aytganda, sulton – davlat timsoli degan mafkura aholi ongiga singdirildi. Natijada Qobus shaxsini ulug‘lash, uni milliy renessans ramzi sifatida e‘zozlash ommaviy tus oldi. Ikkinchi strategiya – rentier davlat qurish orqali Qobus neftdan tushgan daromadlarni aholi farovonligi yo‘lida safarbar etdi: bepul ta’lim, sog‘liqni saqlash, tezkor infratuzilma rivoji va davlat sektorida bandlik ta’minlanib, aholi davlatga qaram qilingan va shu orqali sulton hokimiyatiga sodiqlik oshirilgan. Valeri yozadi: Qobus mamlakatni amalda neft rentasi hisobiga butunlay yangi ijtimoiy shartnomaga o‘tkazdi – bu shartnomaga ko‘ra, aholi siyosiy islohotlar talab qilmasligi evaziga davlat ularga iqtisodiy farovonlik va ijtimoiy kafolatlar beradi. Shu tariqa avtoritar barqarorlik ta’minlandi. Biroq Valeri ogohlantiradiki, bunday model zaif tomonlarga ega: masalan, agar bir kun kelib neft daromadlari kamayib ketsa, aholining yarmi (davlatga bog‘liq qatlam) olgan imtiyozlar qisqaradi va avvalgi hokimiyat tayanadigan ijtimoiy koalitsiya yemirila boshlashi mumkin.⁴⁴ Darhaqiqat, Qobus hukmronligining so‘nggi yillarida (2014–2019) neft narxining pasayishi oqibatida O‘mon byudjeti tanqisligi kuchaydi, yoshlar orasida ishsizlik muammosi keskinlashdi – bu holatlar Valerining ushbu bashoratini tasdiqlovchi dalillardir. Valeri, shuningdek, Qobus tuzumining yana bir nozik jihatiga e’tibor qaratadi: O‘mon jamiyatidagi etnik, diniy va mahalliy xususiyatdagi farqlar (masalan, arablar va balujlar, ibodiyalar va sunniylar, viloyatlar o‘rtasidagi tafovutlar) Qobus davrida to‘liq yo‘qolib ketmagan, balki ular yashirin ravishda saqlanib qolgan va ayrim vaziyatlarda (resurslar taqsimoti yoki hokimiyat vorisligi masalalarida) namoyon bo‘lgan. Shu sababli, Valeri O‘mon misolida avtoritar boshqaruvni tushuntiruvchi omillar ko‘p qatlamli ekanini ko‘rsatadi: moddiy manfaatlar, shaxsga sig‘inish, an’anaviy sadoqat va xalqaro omillar bir-biri bilan chambarchas bog‘liq holda Qobus

⁴³ Qaboos bin Said, <https://en.wikipedia.org/>

⁴⁴ Oman: Politics and Society in the Qaboos State, Marc Valeri. — Hurst Publishers, 2009

hokimiyatining umrboqiyiligiga hissa qo'shgan. Uning fikricha, Sulton Qobus fenomeni avtoritar modernizatsiyaning muvaffaqiyatli namunasi bo'lib, bu model boshqa arab monarxiyalarida (Masalan, Marokash, Iordaniya va qo'shni Fors ko'rfazi davlatlarida) ham o'xshashlik kasb etadi. Mark Valeri tahlili Sulton Qobus liderligining iqtisodiy-asosiy poydevorini va legitimlik narrativini chuqur ochib bergani bilan ahamiyatlidir.

James Worrall – xalqaro munosabatlar va mintaqaviy xavfsizlik bo'yicha olim O'monning siyosiy jarayonlarini, xususan, Arab Bahori voqealarining mazkur mamlakatga ta'sirini o'rgangan. Uning tadqiqotlarida Sulton Qobus davrida O'mon "barqaror orol" sifatida ta'riflansa-da, aslida ichki siyosiy dinamikada muhim o'zgarishlar yuz bergani ta'kidlanadi. Worrall 2011-yilgi Arab Bahorida boshqa arab mamlakatlarida sodir bo'lgan inqilobiy vaziyatlar fonida O'monni "Arab bahorining unutilgan burchagi" deb atagan edi⁴⁵.

Bu ta'rifga ko'ra, O'mondagi norozilik namoyishlari ko'lami va zo'ravonlik darajasi misrliklar yoki tunislardagiga nisbatan kam bo'lgani bois xalqaro e'tibordan chetda qoldi. Ammo Worrall ta'kidlaydiki, aslida 2011 yilda O'mon tarixida misli ko'rilmagan norozilik namoyishlari ro'y berdi: Sohar, Maskat, Salola kabi shaharlarda minglab fuqaro ish o'rinlari yaratish, narxlarni tushirish, korrupsiyani kamaytirish talablarini ilgari surib mitinglar o'tkazdi. Bu chiqishlar bevosita Sulton Qobusning iste'fosini talab qilmagan bo'lsa-da, hukumat tuzilmasini isloh qilish va ayrim vakolatlarni parlamentga topshirishni talab qilgan ziyolilar ham bo'ldi. James Worrallning tahliliga ko'ra, Qobus rejimi ushbu namoyishlarga "huquqiy-himoya va murosaviy choralar" bilan javob berdi: bir tomondan, xavfsizlik kuchlari ayrim namoyishlarni kuch bilan tarqatgan, faollarning ba'zilar hibsga olingan (qonuniy jazolash, hushyorlik kuchaydi); boshqa tomondan, Sulton qator iqtisodiy imtiyozlar e'lon qildi (ish o'rinlari, oylik oshirish, stipendiyalar) va hukumat tarkibini sezilarli darajada yangiladi – protestlar ortidan kabinet a'zolarining uchdan bir qismini iste'foga chiqarib, ularning o'rniga nisbatan jamoatchilik talablariga quloq soluvchi yangi mansabdorlarni tayinladi.

Shuningdek, 2011-yil iyul oyida Asosiy Qonunga qo'shimcha o'zgartirishlar kiritilib, quyi palata – Majlis ash-Shura (Maslahat Kengashi)ga cheklangan darajada bo'lsa-da, qonunchilik tashabbusi va nazorat vakolatlari berildi (masalan, vazirlarni chaqirib so'roq qilish huquqi). Worrall bunday choralarni "simvolik siyosiy islohotlar" deb ataydi va ularning asl maqsadi tizimni liberallashtirish emas, balki mavjud rejimni saqlab qolish bo'lganini qayd etadi. Uning fikricha, Qobus hokimiyati 2011-yilda murosaviy avtoritarizm namunasini ko'rsatdi: o'rta darajadagi murosalar vositasida kattaroq bosimlarning oldini oldi. Worrall, shuningdek, Qobus rejimining so'nggi yillardagi (2010-yillar) tashabbuslari haqida ham yozadi. U 2020-yilda chop etilgan bir ilmiy ishida O'monning markazdan uzoq hududlarini rivojlantirish va mahalliy boshqaruvni kuchaytirish siyosatini tahlil qilib, buni "markazlashgan hokimiyatni saqlab qolish uchun desentralizatsiya taktikasi" deb baholaydi.⁴⁶ Uning aniqlashicha, Qobus tomonidan 1990-yillar oxiridan boshlab joriy etilgan ma'muriy islohotlar

⁴⁵ Oman, Ten Years After the Arab Spring: The Evolution of State-Society Relations, Y.Abouzzohour. — <https://www.arab-reform.net/>

⁴⁶ J.Worall, Power and Process: Decentralisation in Oman, 2020, Program on Governance and Local Development (GLD), Working Paper No. 32 <https://www.academia.edu/>

(masalan, viloyat kengashlarini tuzish, saylov o'tkazish) aslida texnokratik yondashuv va an'anaviy boshqaruv elementlarining g'aroyib aralashmasi bo'lib, oxir-oqibat sulton hokimiyatini mustahkamlashga xizmat qilgan. Worrall buni "gibrid boshqaruv tajribasi" deb ataydi: ya'ni, zamonaviy samaradorlik tamoyillarini tatbiq etish orqali legitimlikni oshirishga intilish, lekin ayni vaqtda real hokimiyatni qo'ldan boy bermaslik uchun an'anaviy nazorat mexanizmlarini saqlab qolish. Shu tariqa, James Worrall tadqiqotlari Sulton Qobus davridagi siyosiy jarayonlarga, xususan, noroziliklar va islohotlar dinamikasiga e'tibor qaratadi. Uning xulosasiga ko'ra, O'mondagi nisbiy siyosiy barqarorlik ortida aslida hukumatning moslashuvchan strategiyasi yotadi: xavf kuchaysa – murosalar va imtiyozlar berish, xavf bartaraf etilgach – yana kuchga tayanuvchi avtoritar boshqaruvga qaytish. Bu model Qobusga Arab bahori sinovidan muvaffaqiyatli o'tish imkonini bergan bo'lsa-da, kelajakda takroriy iqtisodiy inqiroz yoki yangi avlodning siyosiy talablariga qanday bardosh berishi mavhum bo'lib qolmoqda.

James Worrall "Oman's Foreign Policy: Foundation and Practice" asarida Sulton Qobusning tashqi siyosiy pozitsiyasini tahlil qilib, uni "**strategik betaraflik modeli**" deb baholaydi. U Qobusning diplomatik vositachilik uslubini, Eron-G'arb yadroviy muzokaralaridagi roli orqali asoslaydi va bu uslubni "*pragmatik vositachilik*" sifatida ko'rsatadi.

Mehran Kamrava Fors ko'rfazi mintaqasi va umuman Yaqin Sharqdagi siyosiy jarayonlar bo'yicha nufuzli tahlilchilardan biridir. U mintaqa monarxiyalarining barqarorligi va transformatsiyasi haqida qator ilmiy ishlar muallifi bo'lib, ularda O'mon ham alohida diqqat markazida turadi. Kamrava Sulton Qobus boshqaruvini Fors ko'rfazi monarxiyalarining umumiy kontekstida ko'rib chiqadi va qator konseptual tushunchalarni ilgari suradi. Uning talqinicha, O'mon – "kichik davlat" sifatida o'z omon qolish strategiyasini ishlab chiqqan va bunda Qobusning shaxsiy liderligi hal qiluvchi ahamiyat kasb etgan. Kamrava fikriga ko'ra, Qobus "boshqaruv kelishuvi" konsepsiyasini mantiqan takomillashtirib, fuqarolar va davlat o'rtasidagi munosabatlarni bevosita nazorat qilib turdi. Bu kelishuv rentier davlat modeliga asoslangan bo'lib, fuqaro davlatdan ijtimoiy ta'minot oladi, buning evaziga siyosiy sadoqat va itoat bilan "to'laydi". Kamrava Qobus boshchiligidagi O'monni avtoritar chidamlilik namunasiga kiritadi – ya'ni tashqi va ichki bosimlarga qaramay, tuzum o'zini isloh qilib, yangicha usullar bilan saqlanib qola oldi. Masalan, Arab bahori davrida O'mon hukumati qator ijtimoiy-iqtisodiy choralar orqali beqarorlikning oldini oldi (bu holat yuqorida Worrall tahlilida keltirilgan). Kamravaning ta'kidlashicha, Sulton Qobus o'z davrida institusionalizatsiyani cheklangan darajada amalga oshirdi: ayrim formal institutlar – masalan, parlament (Majlis), Saylovlar, Nazorat organlari – joriy etildi, ammo ular real siyosiy muvozanatni shakllantirishga xizmat qilmadi. Buning o'rniga, Qobus shaxsiy hokimiyat tarmog'ini (patrimonial tarmoqni) saqlab, har qanday qarorni o'z tasdig'idan o'tkazadigan tizim qoldirdi. Kamrava O'monning tashqi siyosatini ham Qobus fenomeni doirasida ko'rib chiqadi. Uning fikricha, O'mon tashqi siyosatining muvaffaqiyati – Qobusning ehtiyotkor, muvozanatli va mustaqil kurs olib borishi bilan bog'liq. Kichik davlat bo'lishiga qaramay, O'mon yirik qo'shnilar o'rtasidagi nizolarda vositachilik qildi, o'zini "xalqaro muloqot maydoni" sifatida namoyon etdi. Masalan, 1980-yillarda Eron bilan AQSh o'rtasida maxfiy muzokaralarni

o'tkazishga mezbonlik qilgan, Arab davlatlari va Isroil o'rtasidagi aloqalarni normallashtirishda qatnashgan, Yaman mojarosini tinch yo'l bilan hal etishga intilgan. Kamrava bunday mustaqil tashqi siyosatni "ne'matli betaraflik" deb ataydi – ya'ni O'monning betarafliigi unga xalqaro maydonda nufuz va xavfsizlik keltirgan. Bu siyosat ham Sulton Qobus shaxsiy qarashlari va uzoqni ko'ra oladigan diplomatik mahorati mahsuli ekani ta'kidlanadi. Xulosa o'rnida, Mehran Kamrava Sulton Qobus fenomenini Fors ko'rfazi mintaqasidagi avtokratik barqarorlikning integral qismi sifatida ko'radi. Uning tadqiqotlari Qobus liderligini nafaqat ichki ijtimoiy-iqtisodiy islohotlar, balki mintaqaviy geosiyosiy omillar nuqtai nazaridan ham yoritadi. Kamravaning tahlilida, Qobus yillar davomida cheklangan islohotlar va moslashuvchan tashqi siyosat orqali o'z saltanatining mustahkam poydevorini yaratgan bo'lsa-da, bu poydevor asosan uning shaxsiga tayanib qolgan. Demak, Qobusdan keyingi davrda (2020 yildan so'ng) O'mon yangi rahbariyat qo'lida xuddi shunday barqarorlikni saqlab qolishi uchun institutsional islohotlarni chuqurlashtirish zarurati tug'iladi – bu esa Kamrava va boshqa olimlarning nazarida kelgusi tadqiqotlar mavzusidir.

Mehran Kamrava "Qatar and the Arab Spring" asarida, Sulton Qobusni mintaqadagi boshqa monarxlar bilan qiyoslab, uni "moslashuvchan va uzoqni ko'ra oladigan lider" sifatida ta'riflaydi. Unga ko'ra, Qobus xalqaro muvozanatni ta'minlashda boshqa Ko'rfaz liderlaridan tubdan farq qiladi.

Gerd Nonneman O'mon siyosatidagi doimiylik va moslashuvchanlikni tahlil qilib, Qobusni "arxitektor monarxiya" deb ataydi. Uning fikricha, Qobus islohotlarni rejalashtirib, ularni "ehtiyotkorlik bilan joriy qilgan" bu esa siyosiy uzilishlarning oldini olgan.

Transformatsion liderlik nazariyasi siyosiy rahnamolar jamiyatni tubdan o'zgartirib, taraqqiy etishga ilhomlantiruvchi kuchga ega ekanligini ta'kidlaydi. Sulton Qobus aynan shunday transformatsion lider sifatida ko'riladi, chunki u 1970-yilda hokimiyat tepasiga kelganidan so'ng qisqa muddatda O'monni izolyatsiyadan chiqarib, keng ko'lamli modernizatsiya jarayonini boshlab berdi. Qobus hokimiyatni egallagan paytda O'monda atigi 10 km asfalt yo'l bor edi, savodxonlik darajasi past, maktablar va shifoxonalar deyarli yo'q edi, mamlakat asosan o'rta asrlar darajasidagi agrar xo'jalikka tayanib kelardi. Sulton Qobus yetakchiligida boshlangan islohotlar natijasida qisqa fursatda yangi yo'llar, maktablar va shifoxonalar bunyod etildi, infratuzilma yangilandi, telefon aloqasi yo'lga qo'yildi, dengiz portlari va xalqaro aeroportlar barpo qilindi, o'monliklar uchun mutlaqo yangi iqtisodiy tarmoqlar shakllana boshladi. Shu tariqa, Qobus jamiyatning deyarli barcha jabhalarida transformatsion o'zgarishlarga boshchilik qilib, xalqni yangilanish sari safarbar eta oldi. Transformatsion liderlik nazariy nuqtai nazaridan qaraganda, Qobus mamlakatni qoloqlikdan zamonaviy davlatga aylantirish uchun aniq vizyon (tasavvur) va strategiyaga ega bo'lgan, odamlarni ilhomlantirib, ularning ehtiyoj va manfaatlarini yuqori darajada qondirgan rahbar sifatida tavsiflanadi. Bunday lider jamiyatda ijobiy o'zgarishlarni amalga oshirish uchun intellektual va xarizmatik salohiyatini ishga soladi. Sulton Qobus esa o'zining ma'rifatparvar siyosati bilan O'monni qariyb yarim asr ichida "Uyg'onish davri" (Renessans) ga olib kirgani uchun ko'pincha transformatsion lider sifatida e'tirof etiladi.

Transformatsion liderlik konsepsiyasi zamonaviy siyosiy boshqaruv nazariyasida o'ziga xos mavqega ega bo'lib, u liderning nafaqat mavjud tizimni boshqarishi, balki uni sifat jihatidan o'zgartirish salohiyati bilan bog'liq. Ushbu nazariyaning asoschilari Jeyms MakGregor Burns (1978) va Bernard Bass (1985) bo'lib, ular liderlikni motivatsion, axloqiy va strategik o'zgarishlar kontekstida talqin qilganlar. Transformatsion lider — bu jamiyatni yangilash, ijtimoiy tizimlarni isloh qilish va intellektual taraqqiyotga ilhom beruvchi shaxsdir.⁴⁷

Sulton Qobusning siyosiy faoliyati aynan shu modelga muvofiq tarzda tahlil qilinmoqda. Ko'plab ilmiy tadqiqotlar uning liderlik uslubini transformatsion liderlik paradigmasi asosida o'rganadi. Mark Valerining fikricha, Sulton Qobus mamlakatning ijtimoiy tuzilmasini tubdan o'zgartirgan. Uning transformatsiyasi faqat iqtisodiy emas, balki ijtimoiy va madaniy sohalarida ham chuqur bo'lgan. Valeri Qobusni **“barqaror modernizatsiya siyosati”** tarafdori deb ataydi, ya'ni u jamiyatni keskin islohotlardan emas, bosqichma-bosqich, madaniy muvofiqlik asosida o'zgartirgan. Bu yondashuv G'arbdagi agressiv modernizatsiyadan farqli, O'rta Sharq mintaqasiga xos tarzda amalga oshirilgan.

J.E.Peterson o'z maqolalarida Qobusni mamlakatda davlat institutlarini yaratgan, boshqaruv tizimini markazlashtirgan va o'z davlatchilik modelini bosqichma-bosqich shakllantirgan lider sifatida tasvirlaydi. U O'monning transformatsiyasini uch bosqichli evolyutsion model orqali tushuntiradi.

Xarizmatik liderlik tushunchasi nemis sotsiologi M.Veber talqinida muayyan shaxsning favqulodda, o'ziga xos xislatlari evaziga jamiyat tomonidan xususiy hurmat va itoatga sazovor bo'lishini anglatadi. Sulton Qobus hokimiyat tepasiga kelgan dastlabki davrda unga nisbatan legitimlik darajasi unchalik yuqori bo'lmagan – u 1970 yilda otasi Said bin Taymurga qarshi harbiy to'ntarish yo'li bilan Britaniya maslahatchilari ko'magida taxtni egallaganida, mamlakat aholisiga deyarli notanish edi. Shunga qaramay, qisqa vaqt ichida Qobus o'zini xalqiga yaqindan tanitib, “xalq otasi” qiyofasida namoyon bo'la oldi. Uning xarizmasi, ya'ni shaxsiy jozibasi va donishmandligi ko'p jihatdan mamlakatni fuqarolar farovonligi yo'lida o'zgartirgani, tinchlik va barqarorlikni ta'minlagani bilan ortdi. Qobus har yili mamlakat bo'ylab “safarlari”ni (sayyor uchrashuvlari) amalga oshirar, turli viloyatlarda xalq bilan bevosita muloqot qilib, ularning dardini eshitar edi – bu narsa liderga nisbatan xalqning ishonchi va sadoqatini kuchaytirgan omillardan biri bo'ldi. Xarizmatik lider sifatida Sulton Qobus milliy birlik ramziga aylantirildi: u O'monni birlashtirgan, viloyatlar va qabilalarni umumiy davlat tuzilmasiga integratsiya qilgan shaxs sifatida ulug'landi. Tadqiqotlarda qayd etilishicha, Qobus o'z shaxsini davlat timsoli darajasigacha ko'tardi – hatto “davlatning o'zi Sulton timsolida gavdalanishi mumkin” degan g'oyani ilgari surdi.⁴⁸ Bu esa vaqt o'tishi bilan “Sultonning renessansi” deb atalgan mafkuraviy tamoyilga – ya'ni Qobusni O'monning uyg'onish davri timsoli sifatida ulug'lashga olib keldi. Xarizmatik liderlik nazariyasi nuqtai nazaridan, Qobusning hokimiyatga bo'lgan da'vosi va xalqdan ko'rgan yordami uning shaxsiy fazilatlar va yetakchilik qobiliyatlari

⁴⁷ Burns, J. M. (1978). *Leadership*. New York: Harper & Row.

⁴⁸ Oman: Politics and Society in the Qaboos State, Marc Valeri. — Hurst Publishers, 2009

bilan bog‘liq holda ortib borgan. Albatta, bunday Xarizmatik hukmdorning uzoq yillik barqaror boshqaruvi boshqa omillar (moliya, xavfsizlik va boshqalar) bilan ham izohlanadi, lekin Qobus fenomenining xarizmatik jihati sifatida uning shaxsiga sig‘inish va sadoqat muhim o‘rin tutgan.

Sulton Qobus liderligini tahlil etishda qo‘llaniladigan uchinchi nazariy tushuncha bu – patrimonial boshqaruv konsepsiyasidir. Patrimonial (yoki an‘anaviy-paternalistik) boshqaruvda davlat hokimiyati bir shaxsning – suveren hukmdorning – qo‘lida to‘planadi va davlat uning shaxsiy mulkidek idora qilinadi; boshqaruv asosan qarindosh-urug‘chilik, sadoqat va shaxsga xos tuzumga tayangan bo‘ladi. O‘mon siyosiy tizimi Qobus davrida aynan mutlaq monarxiya sifatida shakllandi: 1996-yilda qabul qilingan Asosiy Qonun (konstitutsiya vazifasini bajaruvchi hujjat) ham sultonning cheksiz vakolatlarini mustahkamlab qo‘ydi. Tadqiqotchilar ta’kidlashicha, Sulton Qobus hokimiyat tepasida mutlaq nazorat o‘rnatgan edi – qonun chiqarish ham, ijro etish ham bevosita uning farmonlari orqali amalga oshirilar, sud hokimiyati ham sultonga bo‘ysunar edi. U bosh vazir, mudofaa vaziri, tashqi ishlar vaziri, moliya vaziri, Qurolli Kuchlar Bosh qo‘mondoni va Markaziy bank rahbari kabi lavozimlarni shaxsan o‘zida jamlagan holda, barcha muhim davlat qarorlarini shaxsan qabul qilib keldi. Shunday tarzda, O‘mon sultonligi Qobus davrida zamonaviy davlat institutlariga ega bo‘lsa-da, amalda patrimonial tuzum sifatida qoldi – ya’ni davlatning asosiy ustuni sulton shaxsi va uning atrofidagi sodiq elita edi. Patrimonial boshqaruvda siyosiy elita sultonga shaxsiy sadoqat asosida tanlanadi va ularning mavqeyi sulton inoyatiga bog‘liq bo‘ladi.

Darhaqiqat, Qobus o‘z hukmdonligi davomida hukumat tarkibini va mintaqaviy hokimlarni tez-tez almashtirib turdi, biror mansabdor shaxsning haddan tashqari kuch yig‘ib olishiga yo‘l qo‘ymadi – bu ham patrimonial boshqaruvga xos “bo‘lib boshqar” tamoyilining aksi edi. Shu bilan birga, Qobus boshqaruvi neo-patrimonial xususiyatlarga ham ega edi, chunki u an‘anaviy sultonlikni zamonaviy davlat apparati (vazirliklar, byudjet jarayonlari, texnokrat kadrlar) bilan uyg‘unlashtirdi. Jamiyatda sultonning hurmati va otalarcha qiyofasi patrimonial legitimlikni mustahkamladi, biroq bu tuzum demokratik institutlar rivojiga to‘sqinlik qildi – O‘mon sultonligida hokimiyat idoralari sulton irodasiga to‘la qaram bo‘lib qoldi. Ko‘plab tadqiqotchilar, jumladan J.E.Peterson va boshqalar, Qobus yaratgan siyosiy tizimni patrimonial absolutizm deb atashadi – ya’ni cheklovsiz shaxsiy hokimiyatga asoslangan, ammo zamonaviy davlat shakllari bilan o‘ralgan boshqaruv usuli sifatida tavsiflaydilar. Bu nazariy doirada Sulton Qobus fenomeni shundan iboratki, u bir vaqtning o‘zida ham “ma’rifatli monarx” (xalq manfaati uchun modernizatsiya qiluvchi), ham “patrimonial hukmdor” (barcha siyosiy nazoratni qo‘lida tutuvchi) sifatida namoyon bo‘ldi.

Yuqoridagi tahlillar asosida Sulton Qobus liderlik fenomenining o‘ziga xos jihatlarini bir necha yo‘nalishda umumlashtirish mumkin. Birinchidan, Qobus fenomeni avtokratik modernizatsiyaning yorqin namunasi sifatida namoyon bo‘ldi – u mutlaq hokimiyatni saqlagan holda, mamlakatni zamonaviylashtirishga erishdi. Ko‘plab boshqa mamlakatlarda modernizatsiya ko‘pincha siyosiy liberallashtirish yoki hokimiyatning bo‘linishi bilan kechgan bo‘lsa, O‘mon misolida yangilanish jarayoni avtoritar tuzum doirasida amalga oshdi. Bu esa Qobusning shaxsiy fazilatlari va strategiyasiga bog‘liq noyob holat edi.

Ikkinchidan, Qobus fenomeni legitimlik masalasining o'ziga xos yechimini taqdim etdi: u xalqdan siyosiy ishtirokni talab qilmasdan, ularga iqtisodiy farovonlik va milliy faxr tuyg'usini bera oldi. "Ijtimoiy shartnoma"ning bu talqini – "farovonlik evaziga itoat" modeli – deyarli yarim asr davomida samarali ishladi. Bu model ko'plab ilmiy ishlarda Fors ko'rfazi rentier davlatlari kontekstida nazariy asoslab berilgan bo'lib, O'mon aynan shu modelning barqaror namunasidir.⁴⁹

Uchinchidan, Sulton Qobus fenomeni shaxsiy liderlik va institutsional vorislik o'rtasidagi ziddiyatli nuqtani ham o'z ichiga oladi. Qobusning o'ta markazlashgan boshqaruvi uning davrida samarali bo'lgan bo'lsa-da, kelajak uchun muayyan xatarlarni tug'dirgan: vorislik masalasining noaniqligi, kuchli mustaqil institutlarning yetishmasligi kabi masalalar uning vafotidan so'ng yuzaga chiqdi. Masalan, Qobus o'zidan farzand qoldirmadi, aka-uka singari yaqin qarindoshlari ham yo'q edi – shu bois 1990-yillarda u vorislik bo'yicha yopiq konvertga o'z nomzodini yozib qoldirish tartibini joriy etgan. 2020 yil yanvarida Qobus vafot etgach, ochilgan maktubda uning jiyanlari Haysam bin Toriq nomi sultonlikka tavsiya etilgani ma'lum bo'ldi va shu asosda qirollik kengashi yangi sultonni belgiladi. Bu jarayon tinch o'tgan bo'lsa-da, tizimning shaxsiy omillarga haddan ziyod bog'liqligi yaqqol ko'rindi. Tadqiqotchilar fikricha, Qobus yaratgan tuzumning barqarorligi uning shaxsi bilan chambarchas bog'liq bo'lgan, shu sabab yangi davrda islohotlar davom ettirilmasa, oldin erishilgan yutuqlar xavf ostida qolishi mumkin.

To'rtinchidan, Qobus fenomenining o'ziga xosligi uning ichki va tashqi siyosatdagi muvazanatni ushlay olganligidadir. U ichki siyosatda an'anaviy jamiyatni zamonaviy davlat bilan uyg'unlashtirgan bo'lsa, tashqi siyosatda kichik davlat manfaatlarini yirik geosiyosiy o'yinda yo'qotib qo'ymadi, balki aksincha, o'ziga foydali pozitsiyani egalladi. Bu o'ziga xos "O'mon yo'li" bo'lib, hududiy qo'shnilariga nisbatan alohida ajralib turadi (masalan, mintaqadagi eng yaqin siyosiy tizim – Bahrayn qirolligida bunday mustaqil tashqi siyosat kuzatilmaydi, yoki boshqa monarxiyalarda ichki islohotlar Qobus davridagi O'monchalik chuqur bo'lmagan). Shu bois ko'plab tadqiqotlar Sulton Qobusni "fors ko'rfazining eng obro'li va uzoq hukmronlik qilgan monarxi" sifatida tilga oladi.

Ilmiy tahlil nuqtai nazaridan, Sulton Qobus fenomenini o'rganish bizga avtoritar boshqaruvning moslashuvchanligi, shaxsiy liderlik roli, davlat va jamiyat o'rtasidagi norasmiy ijtimoiy kelishuvlar kabi nazariy masalalarni yaxshiroq tushunishga yordam beradi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR

1. Weber, M. *Economy and Society*. University of California Press, 1978.
2. Bass, B. M., & Riggio, R. E. *Transformational Leadership*. Psychology Press, 2006.
3. Mark Valeri, *Oman: Politics and Society in the Qaboos State*, — Hurst Publishers, 2009
4. J.M.Burns, *Leadership*, New York: Harper & Row. 1978

⁴⁹ Oman: Politics and Society in the Qaboos State, Marc Valeri. — Hurst Publishers, 2009

5. J.Worall, Power and Process: Decentralisation in Oman, 2020, Program on Governance and Local Development (GLD), Working Paper No. 32 <https://www.academia.edu/>
6. Oman: Politics and Society in the Qaboos State, Marc Valeri. — Hurst Publishers, 2009
7. Oman, Ten Years After the Arab Spring: The Evolution of State-Society Relations, Y.Abouzzohour. — <https://www.arab-reform.net/>
8. J.E. Peterson. *Oman's Insurgencies: The Sultanate's Struggle for Supremacy*. London: Saqi Books, 2007.
9. Qaboos bin Said, <https://en.wikipedia.org/>
10. Funsch, Linda Pappas. (2015). *Oman Reborn: Balancing Tradition and Modernization*. Palgrave Macmillan.
11. Mark Valeri, Oman: Politics and Society in the Qaboos State, — Oxford University Press. Oxford; New York: 2013 .-284 b

ALİ ŞİR NEVAİ'NİN AHLAK ONTOLOJİSİ VE TÜRK KİMLİĞİNİN MANEVİ TEMELLERİ

İmren Nilay TÜFEKÇİ

Bağımsız Araştırmacı, e-posta: [imrennilaytufekci](mailto:imrennilaytufekci@gmail.com)

Anahtar Kavramlar: Ali Şir Nevai, ahlak ontolojisi, ruhsal mükemmellik, toplumsal uyum, Türk kimliği.

Bu bildiri, Ali Şir Nevai'nin düşünsel mirası üzerinden şekillenen ahlaki değerlerin, birey-toplum-devlet ilişkilerinde nasıl bir dönüşüm aracı olarak işlev gördüğünü felsefi bir çerçevede analiz etmeyi amaçlamaktadır. Nevai'nin eserlerinde temellendirilen ruhsal mükemmellik ideali, yalnızca bireysel bir etik yönelimi değil; aynı zamanda toplumsal uyumun, dayanışmacı ilişkilerin ve ulusal kimlik tahayyülünün temelini oluşturan ontolojik bir yapı olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda Nevai figürü, sadece Özbek edebiyat ve düşünce tarihinin bir ürünü değil; aynı zamanda Türk-İslam medeniyetinin ahlaki ve manevi derinliğini temsil eden kolektif bir sembol hâline gelmiştir.

Toplumsal düzenin sürekliliği, yalnızca normatif yapıların değil, aynı zamanda bireylerin iç dünyasında kökleşmiş manevi değerlerin varlığına bağlıdır. Ali Şir Nevai, bu manevi zemini oluşturma çabasında önemli bir düşünsel kaynak ve etik model olarak değerlendirilmiştir. Hümanist felsefeyi İslam ahlakıyla sentezleyen Nevai, asalet, adalet, cömertlik, sabır, erdem ve görev bilinci gibi bireysel nitelikleri öne çıkararak ideal insan tasavvurunu şekillendirmiştir. Bu bağlamda onun düşüncesi, ahlak felsefesiyle siyasal antropolojiyi buluşturan çok katmanlı bir sistem sunmaktadır.

Nevai'nin anlayışına göre insan, dışsal görünümü, kökeni ya da mülkiyetiyle değil; topluma sunduğu katkı ve taşıdığı manevi niteliklerle değerlendirilmelidir. Bu yaklaşım, klasik İslam düşüncesindeki *nefs terbiyesi* kavramını hatırlatırken, modern anlamda etik sorumluluğun da altını çizer. Nevai'nin "ruhî mükemmellik" vurgusu, bireylerin içsel arınmasıyla birlikte toplumsal uyumun sağlanabileceği bir felsefi çerçeve sunar. Ona

göre ideal bir toplum, ancak bireylerinin ruhsal olarak yetkinleştigi, ahlaki sorumluluğu içselleştirdiği bir yapıyla mümkündür. Bu nedenle ahlak, yalnızca bireysel bir erdem değil; aynı zamanda siyasal düzenin, sosyal barışın ve kültürel sürekliliğin temelidir.

Nevai'nin toplumsal ilişkiler bağlamında ortaya koyduğu görüşler, zorbalık ve tahakküm yerine, karşılıklı sevgi ve anlayış temelli bir birlikte yaşama modelini savunur. İnsanlar arasındaki uyumun, güce değil rızaya, baskıya değil ortak anlayışa dayanması gerektiğini dile getiren bu düşünce, siyasal iktidarın meşruiyetini de etik bir düzleme taşır. Böylece Nevai yalnızca bir şair veya düşünür değil; toplumun nasıl örgütlenmesi gerektiğine dair etik temelli bir siyasal vizyonun da taşıyıcısıdır.

Modern dönemde Nevai figürü yalnızca bireysel erdemin temsilcisi olarak kalmamış, aynı zamanda kamusal hafızada kurucu bir simgeye dönüştürülmüştür. İsmi sokaklara, tiyatrolara, müzelere ve eğitim kurumlarına verilmesi; eserlerinin okullarda okutulması ve devlet dairelerinde sergilenmesi, onun düşüncesinin kurumsallaşmış bir milli kimlik inşası aracı hâline getirildiğini göstermektedir. Bu kültürel politikalar, ulusal kimliğin seküler, etnik ya da yalnızca tarihsel temellerle değil; derin bir maneviyat, etik düşünce ve dilsel süreklilik üzerinden kurgulandığını ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, Ali Şir Nevai'nin düşünsel mirası; ruhsal mükemmelliği bireysel ahlakın ötesine taşıyarak, onu toplumsal uyumun ve siyasal meşruiyetin temel ilkesi olarak ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Nevai, sadece tarihî bir figür değil; çağdaş Türk kimliğinin etik ve felsefi inşasında aktif bir özne olarak değerlendirilebilir. Onun sunduğu model, zorbalık yerine sevgiyi, çıkar yerine sorumluluğu, tahakküm yerine karşılıklı anlayışı merkeze alan bir varlık öğretisini temsil etmektedir. Böylece Nevai'nin düşüncesi, modern ulus-devletin hem ahlaki temellerini hem de kolektif bilinç kurgusunu biçimlendiren nadir felsefi kaynaklardan biri olarak konumlanmaktadır.

EBU NASR EL-FARABİ'NİN ETİK SİSTEMİNDE KALBİN ROLÜ: BİLGE İNSANDA İÇSEL TERBİYE VE DEVLET-TOPLUM İLİŞKİSİ

Füsun Türken UYSAL

Bağımsız Araştırmacı, e-posta: fusunturken@hotmail.com

Anahtar Kelimeler: Ebu Nasr el-Farabi, Felsefe, Devlet ve Toplum, Erdem, Maneviyat.

İslam felsefesinin sistem kurucu figürlerinden biri olan Ebu Nasr el-Farabi (870–950), etik düşünceyi yalnızca bireysel bir arınma süreci olarak değil, aynı zamanda ideal devlet düzeninin temel yapıtaşı olarak ele almıştır. Onun felsefi sisteminde birey ve toplum, ruh ve siyaset, içsel terbiye ve kamusal erdem birbirini tamamlayan halkalardır. Bu bildiride Farabi'nin etik sisteminde “kalbin” merkezi rolü incelenmekte; bilge bireyin içsel terbiyesi ile erdemli devlet-toplum yapısı arasındaki felsefi bağ ortaya konulmaktadır.

Farabi'ye göre insan, varoluş itibarıyla eksik ve eğitime muhtaç bir varlıktır. Ancak bu eksiklik yalnızca bilgiyle değil, nefsin (ruh-kalp) arındırılmasıyla giderilebilir. *Tahsilü's-Saade* (Mutluluğun Kazanılması) adlı eserinde Farabi, “mutluluk” (saadet) kavramını ahlaki yetkinlik ve içsel uyumla temellendirir. Ona göre gerçek mutluluk,

insanın akli yetkinliklerine ulaşması ve aynı zamanda nefsinin eğiterek kötü eğilimleri dizginlemesidir. Farabi’de kalp, yalnızca fiziksel bir organ değil, insan ruhunun iradi ve ahlaki merkezi olarak tanımlanır. Kalbin eğitimi, tutkuların ve arzuların denetim altına alınması ve ruhun rasyonel ilkeler doğrultusunda yönlendirilmesidir. Bu bağlamda Farabi, kalbin terbiyesini etik sistemin merkezine yerleştirir.

Bilge insan (el-insan el-fazıl), Farabi’nin hem etik hem siyasal teorisinde anahtar kavramlardan biridir. Bilge kişi, yalnızca bilgi sahibi olan değil, aynı zamanda içsel olarak olgunlaşmış, tutkularına hâkim, adaletli ve toplum yararına hareket edendir. Özbek düşünür Baxtiyor Mamatov (2009), Farabi’nin bu bilge insan idealini “komil inson” (kamil insan) olarak tanımlar ve bu tipolojinin bugünkü toplumda örnek insan modeli olarak hâlâ geçerli olduğunu belirtir. Farabi’ye göre bireyde erdem varsa, bu erdem toplumda da yansır; bireyin içsel düzeni toplumun dışsal düzeninin temelidir.

Bu düşünce, Farabi’nin siyaset felsefesinde somutlaşır. *el-Medinetü'l-Fazıla* (İdeal Devlet) adlı eserinde Farabi, ideal devletin ancak bilge bireylerden oluşan bir toplum tarafından inşa edilebileceğini savunur. Bu bağlamda siyasal yapı ile bireysel ruh yapısı birbirine bağlıdır. Devletin başındaki yönetici, aynı zamanda en bilge, en erdemli ve ruhsal olarak en arınmış kişi olmalıdır. Devletin kuruluş ilkeleri de tıpkı bireyin ruhu gibi bir hiyerarşi içinde olmalı; akıl (baş), kalp (merkez), ve beden (halk) arasında uyum bulunmalıdır. Özbek düşünür Akmal Yusupov (2021), bu modeli "davlat va jamiyat o'rtasida ichki uyg'unlik" (devlet ile toplum arasında içsel uyum) olarak tanımlar ve modern sivil toplum anlayışlarının temellerini burada bulur.

Farabi’nin bu yaklaşımı, etik sistemin yalnızca bireysel düzlemde kalmaması gerektiğini gösterir. Kalbin terbiyesi, yalnızca bireyin değil, toplumun ahlaki istikametini belirleyen ana unsurdur. Eğitim, yönetim, adalet, sanat ve din gibi tüm sosyal kurumlar bu ahlaki çekirdekten beslenmelidir. Farabi’nin kalp merkezli etik düzeni, modern bireyci etik anlayışlardan farklı olarak, birey-toplum-devlet arasında bir ahlaki rezonans kurar. Bu rezonansın temeli de nefsin terbiyesidir.

Sonuç olarak, Farabi’nin etik sisteminde kalp, bireyin içsel dengeye ulaşmasını sağlayan merkezî bir organdır. Bu içsel denge sağlandığında, birey bilgeleşir; bilge bireyler çoğaldığında ise toplum ahlakî anlamda olgunlaşır. Farabi’ye göre devlet, ancak kalbi arınmış, içsel terbiyeyi tamamlamış bireylerden oluşursa erdemli olabilir. Özbek akademik literatüründe Farabi’nin bu yaklaşımı, çağdaş ahlaki yeniden yapılanma, insan yetiştirme ve toplumsal bütünlük tartışmalarında hâlâ etkili bir kaynak olarak değerlendirilmekte; "ma'naviyat" (maneviyat) kavramı ile iç içe okunmaktadır. Farabi’nin bu bütüncül etik-siyaset anlayışı, hem tarihsel bir miras hem de çağdaş bir model olarak değerlendirilmeye açıktır.



SHARQ FALSAFASI VA MADANIYATI QADRIYATLARI: SHARQ VA G'ARB SIVILIZATSIYALARARO MULOQOT KONTEKSTIDA

ЗАМОНАВИЙ ҒАРБ ВА ШАРҚ ФАЛСАФАСИДА ТУШЛАР ТАЛҚИНИ

Кабулниязова Гулчехра Тошнўлатовна

ЎзМУ ижтимоий фанлар факултети

“Фалсафа” кафедраси профессори, ф.ф.д. (DSc).

Аннотация. Мақолада ғарб олимлари билан бир қаторда шарқ мутафаккирларини тушлар таъбирига берилган ёндашувлари ўрганиб чиқилган. Неофрейдизм вакиллари Алфред Адлер ва Карл Юнгларнинг тушларга берган талқини бир биридан катта фарқ қилар экан, биз Юнг қарашларини шарқона қарашларга ўхшаш эканлигини кўришимиз мумкин. Мақолада имом Ғаззолий, Юсуф Хос Ҳожиб ва бошқа шарқ мутафаккирларининг тушларга берган тадбирларини иррационал табиатга эга эканлиги очиб берилган.

Калит сўзлар: Психоанализ, тушлар тадбири, онг ости, тимсоллар, онгсизлик ғайб олами, жон, руҳий эркинлик, рационал, иррационал, Симонид.

Инсон онгини ўрганишда тушларнинг ўрни ва уларга бериладиган талқинлар эътиборга лойиқ деб ҳисоблаймиз ва замонавий психоанализ вакиллари А.Адлер ва Юнгларнинг тушларга берган талқинини келтирамиз. Шу билан бир қаторда шарқ мутафаккирларининг тушларга берган талқинларини ҳам таҳлил қилиб чиқамиз. Адлер тушлардаги онгсиз ва чала онгли ҳаётни талқин қилиш услубини ишлаб чиқади. Чунки, унинг фикрича тушлардаги ҳаёт ҳам ўнгимиздаги ҳаётнинг давомидир. Онгли ҳаётдаги руҳий ҳолатларни талқин қилганидай, руҳшунослик мактабларининг вакиллари уйқумиздаги онгсиз ҳаётнинг хилма хил талқинларини топишга ҳаракат қиладилар. Инсон руҳий ҳаётини ўрганиш жараёнида А.Адлерни бу масаладаги қарашлари ҳам ривожланиб ўзгариб бори. Адлернинг аниқлашича, онгли ҳаётдаги инсоннинг барча руҳий ҳолатлари унинг юксакликка интилиш мақсади билан белгиланади. Бу фикрни А.Адлер тушларга ҳам тегишли деб ҳисоблайди. Адлер шундай деб ёзади: “Тушлар ҳаётимизнинг ажралмас бир қисми бўлиб, уларни таҳлил қилганимизда тимсолни кўришимиз мумкин. Тушларни тушуниш учун улардаги маъноларни тимсол билан боғлаш зарур. Биз яхши таниган инсонни тушларини ҳам тасаввур этишимиз мумкин”[1, с. 136].

Адлер фикрича, кўпчилик одамлар ҳаёт қийинчилигидан кўрқадилар. Бу далилни эътиборга оладиган бўлсак, кўпчилик одамларни тушларида уларнинг кўрқувлари, хавфсирашлари, гумонлари, тимсоллар орқали намоён бўлиши шубҳасиздир. Агар биз билган бирон бир инсон ҳаётини қийинчиликлардан ўзини олиб қочар экан, унинг кўпгина тушларида йиқилиш, қулаб тушишини кўради.

Бундай тушлар инсонни хавф-хатардан огоҳлантиргандай бўлади. Шундай қилиб, йиқилиш бундай инсонларни келажақдаги воқеалардан огоҳлантиради. Бундай тушлар қарийб кўпчилик одамларда учрайди. Ҳар хил тушларнинг талқинини келтирар экан, Адлер ўзининг даволаш тажрибасидан мисоллар

келтиради: “Имтиҳон топшириш арафасида талабанинг туши бунга алоҳида бир мисол бўла олади. Агар талаба кўп дарс қолдирган бўлса, унинг тушида нималар содир бўлиши олдиндан аён. Кун давомида бундай талаба асабийлашиб юради, тарқоқ фикрларини тўплай олмайди ва натижада ўз-ўзига “Вақтим кам, улгурмайман дейди”. Кечаси эса у тушида ўзини қулаб тушишини кўради. Бундай тушлар талабанинг ҳаёт тарзини яққол очиб беради”[1, с.138.] Адлер фикрича, жисмоний имконияти чекланган одамларнинг тушларида ҳам уларни кимдир таъқиб қилаётган ва улар қаердандир йиқилиб тушаётган бўлади.

Бошқа турдаги тушларни таҳлил қилишга ўтишдан олдин, Адлер беморларнинг “Мен тушларимни эслай олмайман” деган гапларига унчалик эътибор бериш керакмас деб ҳисоблайди. Руҳшунос шуни билиши шартки, беморнинг тасаввури унинг ҳаёт тарзи билан бевосита боғлиқ бўлади. Бемор ўйлаб топган тушлар унинг аслида кўрган тушларидан ҳеч кам жойи йўқ. Чунки унинг тасаввури ҳам бемор олиб бораётган ҳаёт тарзидан катта фарқ қилмайди.

Инсон ҳаёт тарзини билиш учун унинг тасаввури кундалик ҳаётини инъикоси бўлиши шарт эмас. Ўз тасавурида кундалик ҳаётига нисбатан кўпроқ яшайдиган одамлар мавжуд. Бу турдаги одамлар кундалик ҳаётида журъат этолмаган нарсаларини тушларида бемалол содир этадилар. Лекин бундай тушларда шундай бир эътиборга лойиқ бўлмаган жиҳатлар топиладики, улар инсоннинг иродасизлигини кўрсатади. Буни биз уларнинг тушларида яққол кўришимиз мумкин.

Ҳар бир тушнинг асосий вазифаси юксакликка интилиш мақсадига бирон бир йўл топишдир. Адлер ушбу мақсадни қуйидагича шакллантиради: “Тушларда яширин бир тарзда юксакликка интилиш мақсади албатта намоён бўлади”. Тушнинг маъноси аниқ ва равшан бўлмайди, унда юзаки қараганда ҳеч қандай мантикий маъно йўқдир[1, с.137].

Барча руҳий ҳолат белгилари тимсоллар, тушлар бор-йўғи руҳий тайёргарликнинг бир шакли бўлиб, уларнинг ёрдамида инсон ўзининг юксакликка интилиши мақсадига эришишга ҳаракат қилади. Бу мақсад бошқаларни ўзига бўйсундириш, эътибор марказида бўлиш, барчалардан устун бўлиш каби нарсалардан иборат бўлиши мумкин.

Тушлар аслида бирон бир руҳий ҳолат ва ҳис-туйғуни юзага келтиради, уларнинг асл маъносини эса ҳеч ким охиригача тушуна олмайди. Бу маънода тушлар биз билган руҳий ҳолатлардан жуда катта фарқ қилмайди. Тушларда кўрган нарсаларимиз ўнгимиздаги ҳаётни тимсоллар орқали акс эттиради.

Тушларнинг маъноси ҳеч қачон мантикий жиҳатдан очилмайди, лекин кўпчилик одамлар ўз тушларини реал ҳаётга яқинлаштиришга ҳаракат қиладилар. Ўтмишда тушлар одамларга ғайритабиий бўлиб туюлган ва тушларнинг тўғри талқин орқали одамлар кундалик ҳаётини тушуниш учун бирон бир тимсол ахтаришган.

Адлер тушларга қуйидагича талқин беради: “Тушлар шундай бир кўприкки, у орқали одамлар кундалик ҳаётидаги ўз мақсадларига эришишга ҳаракат қиладилар. Ушбу маънода тушлар кўпинча ҳақиқатга айланади, чунки тушлар пайтида туш кўрувчи одам ўз ролини англаб етади ва уни амалга ошириши

имкониятини пайқайди, натижада у тушида кўрган нарсаси амалга ошиши мумкин”[1, с.140].

Агар инсон мулоҳазали ва зеҳнли бўлса, у ўзининг мудроқ ва уйғоқ ҳолатидаги ҳаётини тўғри таҳлил қилиб ўз мақсадларига эришиши мумкин. Агар бирон бир кимса ўз тушида кимнингдир ўлимини кўрса ва унинг туши ҳақиқат бўлиб чиқса, Адлернинг фикрича, ушбу тушнинг ҳеч қандай чуқур маъноси йўқ, чунки ўша ўлган кимсанинг врач ёки руҳшунос ҳам ўлиши мумкинлигини тахмин қила олар эди.

“Адлер тушлар талқинига рационал нуқтаи назаридан ёндашади, у кароматли тушларни танқид қилади, чунки унинг фикрича, тушлар ҳақиқатни тўла очиб беролмайди, тушларга ишониш, уларда қандайдир келажакни аён қилиш қобилиятини ахтаришни Адлер хурфот деб ҳисоблайди. Адлер фикрича, тушларда кароматли белгиларни ахтариш иррационал фикр юритувчи одамларга хосдир”[1, с. 140]. Лекин Адлернинг ушбу фикри кароматли тушлар йўқлигини исботи бўлмайди. Адлер ушбу мулоҳазаларни келтирганда ўзининг ҳаётий тажрибасидан келиб чиқади ва ўз тажрибасини чегараланган мантикий нуқтаи назардан таҳлил қилади.

Шуни айтиб ўтиш лозимки, неофрейдизм таълимотининг йирик вакили, аналитик психологиясининг асосчиси Карл Юнг тушларнинг талқинида Адлерга нисбатан кескин фарқ қилувчи нуқтаи назарда бўлган. Карл Юнг нафақат кароматли тушларга ишонган. Унинг фикрича, тушлар инсон онги остидаги белгилар бўлиб, ушбу белгилар орқали биз онгли ҳаётимиздаги содир бўладиган воқеаларни олдиндан ҳис қилишимиз мумкин. Ўзининг психологик типлар асарида Карл Юнг тушлар талқини ҳақида Адлерникидан бутунлай фарқ қилувчи мулоҳазаларни келтиради. У шундай бир мисол келтиради. Кунлардан бир куни унинг олдида алпинист йигит ташриф буюради ва ўз тушини гапириб беради. У тушида баланд тоғ чўққисига кўтарилиб қушга айланиб учиб кетган эмиш. Карл Юнг ушбу тушни эшитиб алпинистга анча вақт давомида тоққа кўтарилмасликка маслаҳат беради. Чунки Юнг ўзининг тушлар талқинида қуйидагича фикрда бўлган, инсон ухлаганда унинг руҳий борлиғи бошқа олам билан мулоқотда бўлади ва бу оламдан керакли маълумот олади. Изотерик билимларга биноан қуш бу жон тимсолидир. Агар инсон ўз тушида тоғдан йиқилиб қушга айланиб учиб кетар экан, демак кундузги ҳаётида бу инсонга хавф-хатар учраши мумкин.

Лекин алпинист йигит Юнгнинг огоҳлантиришига қарамай тоққа кўтарилади ва у ерда бахтсиз ҳодиса содир бўлади. У тоғдан йиқилиб ҳалок бўлади. Шунинг учун Карл Юнг тушларни талқин қилар экан, уларда илоҳий тимсоллар ва белгилар борлигини доим қайд қилиб ўтади. Шунга ўхшаш фикрни биз таниқли филолог олим Ж.Эшонқуловнинг “Ўзбек фольклорида туш ва унинг бадий талқини” деган докторлик диссертациясида ҳам топишимиз мумкин. Ушбу китобнинг “Тушнинг илмий ўрганилиши масалалари” деган бандида Ж.Эшонқулов замонавий психоанализ таълимотида тушларнинг иррационал талқинини таҳлил қилар экан, унинг позицияси З.Фрейд ва К.Юнгнинг қарашларига ўхшаб кетади: “Ғарб тадқиқотчилари Зигмунд Фрейддан сўнг тушни инсон руҳиятининг инъикоси сифатида ўргана бошладилар”[2, б. 36] Шарқ

мутафаккирларнинг тушлар талқинини таҳлил қилар экан, Ж.Эшонқулов Ғаззолийни мисол қилиб келтиради: “Кароматли тушларга сабаб” дейди Имом Ғаззолий, уйкуда ғайб тажалли этади. Тушда киши ҳиссиётга бўйсунди, уйғонганда эса ҳиссиётга эътибор бермайди, ақлга бўйсунди”[2, б. 36].

Зигмунд Фрейд фикрича, тушда кишининг уйғоқ пайтидаги онг ости кечинмалари юзага қалқиб чиқади. Уйғоқ пайти инсон кўпроқ онга, ақлга бўйсунди. Унинг хатти-ҳаракатлари чегараланган, маълум бир йўналишга йўналтирилган бўлади. Тушда эса инсон эркинроқдир.

Адлернинг тушларга берган талқинига қайтадиган бўлсак, унинг талқини Фрейд, Юнг ва биз юқорида келтирган филолог Ж.Эшонқуловнинг фикридан бирмунча фарқ қилади. Адлер инсон ҳаётини онгли ва онгсиз қисмларини ўзаро солиштирар экан онгсизлик яққол ҳолда тушларда намоён бўлади деб ҳисоблайди. Адлер шундай савол беради, нима учун кўпчилик одамлар ўз тушларини тушуна олмайди.

Бунинг жавобини Адлер қуйидаги мулоҳаза орқали тушунтиради. Уйғоқлик ҳолатида ҳам кўпчилик одамлар ўзликларини тушунмайдилар, бу ўзлик уларнинг онги остида яширинган. Аксарият одамлар ўз ҳаётларини таҳлил қилиб, тўғри хулоса чиқара олмайди. Тушларни эса тўғри талқин қилиш ундан ҳам қийинроқ масаладир.

Шунинг учун одамлар кўпинча фолбинларга мурожаат қилишади ва тушлар талқинида уларнинг ёрдамига асосланишади.

Бизнинг фикримизча, Адлернинг бундай ёндашуви инсоннинг интуитив қобилиятини шубҳа остига олади ва бир тарафлама хулосаларга олиб келиши мумкин. Натижада тушларнинг илоҳий талқини ҳам Адлер томонидан шубҳага олинади. Адлер Тавротдан кўп мисоллар келтиради, бу мисолларда пайғамбарларнинг кароматли тушларига катта аҳамият берилади. Машҳур кароматли тушлар бу ерда мисол сифатида келтирилган. Адлер бу борада шундай деб ёзади: Тавротдаги пайғамбар Юсуфнинг тушларини мисол қилиб олишимиз мумкин, бу тушлар Юсуф пайғамбар олдида барча тасанно қилишини билдиради. Масалан, хилма-хил рангли чойшаб ҳақидаги туш билан бир қаторда бошқа тушлар ҳам келажакда Юсуфни ўз оғайнилари томонидан чоҳга ташланиши ва кейинчалик Миср Фиръавнига вазир бўлишини англатар эди”[1, с.140].

Таврот Юсуфнинг пайғамбарлик қобилиятига тушлар орқали имо-ишора қилади ва келажакда Юсуфнинг мансаби буюк бўлишини башорат қилади. Ушбу мисолни келтирар экан Адлер, Юсуф пайғамбарнинг тушларга берган таъбирини чуқур ва ҳар тарафлама таҳлил қилмайди. Энг муҳими шуки, Адлер Юсуф пайғамбарнинг бошқа одамларнинг тушларига берган таъбирини эътибордан четда қолдиради ва Юсуфнинг барча таъбирларининг заминида унинг пайғамбарлик қобилияти ётиши, яъни тушларни таъбир қилишда у ғайб кўздан фойдаланиши умуман эътиборга олмайди. Масалан, Юсуф пайғамбар Фиръавнинг тушига унинг саройидаги нонвой ва соқийнинг тушларига ҳам берган таъбирлари мантиқий таҳлил асосида эмас, балки Юсуфга хос бўлган иррационал қобилият – ғайб кўзи билан кўришга асосланган эди.

Пайғамбарларнинг бошқа одамларни тушларига тўғри таъбир бериш қобилияти каби муҳим омил Адлер эътибори марказидан четга қолиб кетди. Адлерни тушларга берган талқини чегараланган бўлиб, инсондаги ички интуитив қобилиятга эмас, балки мантикий фикр юритишга асосланади.

Адлернинг фикрича, тушлар талқинининг ҳеч қандай ягона формуласи йўқ, лекин “Тушлар бу онгсиз ҳолат бўлиб, инсоннинг онгли ҳолатларини тўлдирувчи яхлитликни ташкил қилади. Инсон психикаси яхлит руҳий ҳолат бўлиб онгли ва онгсиз шакллардан иборатдир”[1, с.140].

Адлер фикрича, тушлар инсоннинг руҳий ҳаёти ҳақида бирон бир тўғри ахборот беролмайди.

Тушлар инсонга ҳеч қандай фойда келтирмайди. Лекин улар инсоннинг руҳий кайфиятига таъсир этадилар.

Адлернинг тушлар талқинига тегишли фикрларини таҳлил қилар эканмиз, ушбу муаллиф қарашлари рационал тусга эга бўлган деб ҳисоблаймиз.

Юқорида биз Адлер қарашларидан ташқари уникига зид бўлган муаллифларнинг қарашларини ҳам таҳлил қиламиз деб таъкидлаган эдик.

Тушлар талқини масаласида буюк шарқ мутафаккири Ғаззолий бутунлай бошқача фикрларни айтиб ўтган. Унинг фикрича, тушлар илоҳий табиатга эгадир. Уйқу пайтида инсон жони тана билан бўлган алоқасини йўқотмай, ғайб оламида саёҳат қилади. Ғайб оламида кўрган барча нарсаларни жой ўзига хос яширин тимсоллар орқали тасаввур этади.

Ғаззолий фикрича, тушларни ақл ёрдамида талқин қилиб бўлмайди. Уларни фақат мистик интуиция орқали талқин қилиш мумкин. Лекин бундай қобилият ноёб бўлиб, фақат айрим шахслардагина бор. Тушларни тўғри талқин қилиши қобилияти Ғаззолий фикрича, фақат пайғамбарларга хосдир, пайғамбарлар ичида эса бундай қобилият ҳаммадан кўп Юсуф пайғамбарда бўлган.

Ғаззолий фикрича, уйқу пайтида ақл инсонни бошқара олмайди ва шу дамда инсоннинг ички оламига эшик очилади ва бу оламда яширинган жон саҳнага чиқади. “Илоҳий олам кучларининг кучайиши ва тажаллий этиши кароматли тушларнинг сабабидир. Уйқу пайтида инсон ўз жонининг ҳис туйғулари ва таъсирига берилади, ўз жони билан бирлашади. Уйқудан уйғонганда эса инсон жони билан бўлган алоқани йўқотади ва ақл таъсирига берилади”. Демак, уйқу пайтида Ғаззолий таъкидлашича, инсон жон таъсирида бўлади, уйғоқлик пайтида эса инсон ақл таъсирида бўлади[3, б. 57].

Имом Ғаззолий билан бир қаторда машҳур шарқ мутафаккири Юсуф Хос Ҳожиб ўзининг “Қутудғу билиг” асарида тушларнинг ўзига хос талқинини беради. Юсуф Хос Ҳожиб бундай тушлар талқинини ҳар бир инсон учун зарурий бўлган билим деб ҳисоблайди.

Унинг фикрича, тунги тушлар кундуздаги тушлардан фарқ қилади. У тунги уйқуларга алоҳида талқин беради.

Бундай талқиннинг биринчи талаби қуйидагича: уйғонганидан кейин инсон ўз тушига тўғри талқин берадиган одамга мурожаат қилиши керак. Биринчи учраган одамга мурожаат қилиб бўлмайди.

Ҳамма тушларни ҳам талқин қилиш шарт эмас. Лекин айрим тушларни интуитив ҳис-туйғу асосида тушунтириш зарурдир. Ҳар хил тушлар хилма-хил талқин қилинади.

Ҳар бир инсон тушларга ўзича таъбир бермаслиги керак. Лекин агар тушларга талқин берар экансиз, бу тушни кўришдан олдин бўлган воқеаларга эътибор беришингиз керак.

Тушлар талқинида фойда кўриш учун, уларни тўғри талқин қилувчи одамга мурожаат қилиш керак[2, с. 128]

Юсуф Хос Ҳожибнинг сўзларини асослаш учун Юсуф пайғамбар ҳаётидан мисол келтиришимиз мумкин. У Миср Фиръавнининг еттита сигир ҳақидаги тушига ягона тўғри талқин берган кимса эди.

Бу талқинга биноан Миср халқи етти йил давомида мўл-кўл яшайди, етти йилдан кейин эса яна етти йил давомида очлик ва қурғоқчилик бошланади. Юсуфнинг тўғри талқини натижасида Миср халқи керакли чоралар кўрилганлиги сабабли очлик ва ўлимдан қутулиб қолди. Тавротда айтилишича, тушларнинг тўғри талқини инсонга катта фойда келтиради.

«Маънавият соҳиблари ғайб кўзи ила кўра олади. Баъзан унга ваҳий тарзида, баъзан унга туш тарзида аён бўлади. Инсон агар маънан бир оламга юксалса, ерда туриб ҳақиқатни кўради ва моҳиятни англайди. Тўғри туш пайғамбарликнинг қирқ олти жуздан биридир. Бу ҳолат ҳам энг юксак маънавиятнинг даражаларидан биридир».

Шу ўринда Юсуф Хос Ҳожиб, Имом Ғаззолий ва Ғарб файласуфлари, жумладан, Зигмунд Фрейд қарашлари ўртасида яқинлик мавжудлигини кўрамиз. Гарчанд Зигмунд Фрейд ва унинг издошлари тушнинг илоҳийлигини инкор этсалар-да, аммо тушнинг сирли ва мўъжизали эканлигини тан оладилар. Бу борада Имом Ғаззолий фикрлари асослидек туюлади: “Тушда бирор-бир ҳодисанинг олдиндан кўрилиши сабаби қалбнинг ажойиб сирлари билан боғлики, бу ҳол мукошифо илми билан изоҳланади”[3, с. 57]. Зеро, шу пайтга қадар тушга турлича таъриф берилган ва ўрганилган бўлса-да, ҳамон туш сирлилигича ва руҳий дунёси билан чамбарчас боғлиқ эканлиги борасида Имом Ғаззолий, Фрейд ҳамда унинг издошлари фикрлари ҳамоҳангдир.

“Кароматли тушларга сабаб, – дейди Имом Ғаззолий, – уйқуда ғайб тажаллий этади. Тушда киши ҳиссиётга бўйсунди, уйғонганда эса ҳиссиётга эътибор бермайди, ақлга бўйсунди”[3, S.57].

Зигмунд Фрейд фикрича эса тушда кишининг уйғоқ пайтидаги онг ости кечинмалари юзага қалқиб чиқади. Уйғоқ пайти инсон кўпроқ онгга, ақлга бўйсунди. Унинг хатти-ҳаракатлари чегараланган, маълум бир йўналтирилган бўлади. Тушда эса инсон эркинрокдир[4, с. 47].

Дарҳақиқат, уйқу пайти биз уйғоқ пайтимиз юзага чиқишига ақлий истакларимиз йўл қўймаган кечинмаларга гувоҳ бўламиз ва у билан бирга яшаймиз ҳамда буни туш деб атаймиз. Тушда эса инсон эркинрокдир.

Аслида, туш инсон руҳий дунёсининг ажралмас, мураккаб ва муҳим қисмидир. Фрейд тушни таҳлил қилар экан, тушга эътиборсизлик XX аср инсонларининг руҳан майиб бўлиб қолишига олиб келди деган хулосага келади.

Тушга – ички истак ва кечинмаларга эътиборсизлик туфайли одамзод энг катта фожиага дуч келди: у ўз қалбини унутиб қўйди.

Фрейд XX асрга хос ёвузлик, қуллик, мутелик, ахлоқий бузилишлар, маънавий юзсизликлар, эътиқодсизлик ва имон сустилигини инсоннинг ички истак, кечинмаларига эътиборсизлиги ёхуд бу кечинмаларнинг зўрлик билан жиловлаб қўйилишида деб тушунтиради, Фрейднинг бу назарияси туш ҳақидаги қадим тасаввурларга Ғарбдаги фан оламини жалб этди ва тушни, инсоннинг руҳиятини, инсон кечинмалари акс этган бадий ижодни тадқиқ этувчи руҳий таҳлил методи деган метод юзага келди. Фрейд, Юнг ва бошқа ушбу метод вакиллари тушни таҳлил қилиб, ундаги рамзлар мифлардаги рамзлар билан вазифа жиҳатдан ўхшаш эканлигини кашф этдилар ҳамда тушни шарҳлаш мифларни шарҳлашни осонлаштиради деган қарашни ўртага ташладилар.

Умуман, уйқу ва уйғоқ ҳолатлар инсон фаолиятининг икки қарама-қарши кутбидир. Бирида воқелик ва мантиқ ҳукмрон, иккинчисида эркинлик ва “Мен” ҳукмрон. Уйғоқ одам ўз фаолиятини мавжуд шароитнинг мантиғига мослайди: у шу даврга мос кийим кияди, уй қуради, ташвиш чекади ва шу давр мантиғидан келиб чиқиб фикр юритади, муносабат ва муомала қилади. Яъни у макон ва замон чегарасида яшаш учун курашга, ундан ўзини ҳимоя қилишга мажбур. Уйқу ҳолатида макон ва замондан мутлақо халос бўлади, у ўз ички дунёси – ўз “Мен”и ихтиёрига ўтади. Макон ва замон уни ушлаб қололмайди. “Мен” шунчалик кенги, у ўзида барча маконларни, барча замонларни мужассам этади. Бу ерда уйғоқ пайтдаги яшаш учун кураш мантиғи “ўлади”. Кишининг уйғоқлигида унинг онгини жиловлаб турган бу мантиқ уйқуда мутлақо аҳамиятсиз бўлиб қолади. У макон ва замон ахлоқидан, тартиб-қоидадан, қонунларидан, яшаш тарзидан, таъқиб ва тақиқ хавфидан буткул қутулади, яъни буткул эркин бўлади. Унинг замон тартиб-қоидадан таранг бўлган ақлий зўриқишлари барҳам топади, ақл “дам” олади. Ана шу пайтда фақат “Мен”га – ички дунёга хос истак-кечинмалар бош кўтаради. Уйғоқ одам ўзини ўраб турган воқеликнинг ижрочиси, уйқу эса ички ҳиссиётлар – руҳий дунё билан юзма-юз келишдир. Уйғоқ пайти ақлий истаклар, ақлий муносабатлар пардалаб қўйган кечинмалар уйқу пайти одам билан юзма-юз келади, ўзини кўрсатади.

Тасаввуф аҳилларидан яна бири Иброҳим Ҳаққи ҳам ўзининг “Маърифатнома” асарида тушни иккига – рост ва ёлғон тушларга ажратади. «Рост, яхши тушларни, дейди у, — қалби тоза бўлганлар кўради. Инсон туш кўрганда қалб панжаралари очилади ва малоиклар оламида бўлган лавҳул маҳфуздаги ҳолатларни идрок этади»[5, S. 99].

Иброҳим Ҳаққи ҳайвон суратлари ва коинот шакллари инсон онгида турли қиёфаларда акс этиши ва тушдаги бундай рамзлар инсон ахлоқи билан бевосита боғлиқ эканлигини айтиб, тушда кибр – қоплон, зўрлик – арслон, ҳасад эса бўри қиёфасида гавдаланишини таъкидлайди[5, S. 100].

«Алпомиш» достонида Барчиннинг майли «йўлбарс», акс майли эса “маст туя” қиёфасида гавдаланади[6, Б. 97-101].

Бу мисоллар шундан далолат берадики, ибтидоий даврлардан то бугунги кунгача кишиларнинг тушга бўлган муносабатларида унчалик фарқ сезилмайди. Улар кураётган тушдаги рамзларда ҳам яқинлик мавжуд.

Юқорида келтирилган таҳлилдан қуйидаги хулосаларни қилишимиз мумкин:

Шарқ фалсафасининг вакиллари тушларга берган талқини иррационал табиатга эга бўлиб улар тушлардан ёрдамчи восита сифатида фойдаланади ва улардаги рамзларни ҳаётий воқеаларда ишлатишга ҳаракат қилади. Замонавий психоанализ вакиллари бўлган А.Адлер ва К.Юнглар эса тушларга ҳам рационал, ҳам иррационал талқин берадилар.

Фойдаланилган адабиётлар рўйхати.

1. Альфред Адлер. Наука жить. – Киев, 1997. – 242 с. // TheLib.RU
2. Эшонқул. Ж. Ўзбек фольклорида туш ва унинг бадиий талқини. – Тошкент, 2011. – 286 б.
3. Imam Gazali. Ihya u Ulumi d-din. Cild.III – 225 S.
4. Фрейд З. Толкование сновидений. Санкт – Петербург, :Изд-ва Питер, 2018 – 364 с.
5. Erzurumlu Ibrahim Hakki. Marifetname. – 300 б.
6. Алпомиш. Ўзбек халқ қаҳрамонлик эпоси/ Айтувчи Фозил Йўлдош ўғли. Нашрга тайёрловчилар. Ҳ.Зарифов ва Т.Мирзаев – Тошкент: Шарқ, 1998 –175 б.

ЎРТА АСР ИСЛОМ МАНТИҒИДА ПРЕДИКАБИЛИЯЛАР МАСАЛАСИ

Файзиходжаева Дилбар Иргашевна
ЎЗМУ Фалсафа кафедраси доценти, ф.ф.д.

Замонавий ёшлар дунёқарашининг ўзгаришига таъсир қилувчи омиллардан бири одатий тушунчалар таърифини аниқ билмаслик ёки уларни нотўғри талқин қолишдир. Бунга ахборот маконининг глобаллашуви, ижтимоий тармоқлардан эркин фойдаланиш ва СЙнинг ҳар бир инсон ҳаётига кириб келиши ва таъсири натижасида, виртуал воқелик баъзан реал воқеликни қабул қилишни мураккаблаштираётганлиги ҳам таъсир кўрсатмоқда. Шахснинг хулқ атвор норма ва қоидалари воқеликни одатий бўлган тушуниш ва ҳаракат қилиш усулларини шубҳа остига олмоқда, индивидуал идентификация усуллариининг ўзгаришига олиб келмоқда. Замонавий фалсафий концепцияларда ўтмиш, келажак ва бугунги кун ўртасидаги диалектик алоқадорлик асосида турли маданий оламларга хос ғояларни бирлаштириш тенденцияси яққол намоён бўлмоқда. Биз ҳам ёшларнинг тушунчалар оламини шакллантиришда ислом мантиқшуносларининг тушунчаларни таърифлаш билан боғлиқ қарашларига мурожаат қилишни маъқул кўрдик ва уларнинг преикабилиялар ҳақидаги таълимотини асос қилиб олдик.

Маълумки, Аристотел воқеликдаги чексиз буюм ва ҳодисаларнинг белгилари, хусусиятлари, муносабатларини билишни енгиллаштириш мақсадида

категорияларнинг (энг умумий тушунчаларнинг) 10 турини кўрсатиб ўтади: субстанция, миқдор, сифат, муносабат, ўрин, вақт, ҳолат, эғалик, фаолият, таъсир. Булардан фақат субстанция ўзгармас моҳият бўлиб, қолганлари ўзгарувчан моҳиятлардир, яъни акциденциялардир. Бунга кўра масалан, “инсон”, “дарахт” тушунчалари ўзгармас моҳиятни, қолганлари эса уларга хос белги, хусусият ва муносабатларни ифодалайди. Бу тушунчаларнинг ҳар бири кўплаб индивидуал якка предметларни қамраб олади. Ҳар қандай индивидуаллик учун умумий тушунча чин (предикат) бўлса, индивидуаллик умумийликнинг исботи ҳисобланади. Масалан: Сократ, Платон сўзларининг ҳар бири учун инсон тушунчаси чин (предикат) ҳисобланади, “арча бу дарахт” деганда ҳам шундай.

Аристотелнинг категориялари жинс тушунчаларни ифодалайди. Мантиқ илмида буюм ва ҳодисалар синфини ифодаловчи тушунча шу синфни ташкил этувчи элементларга нисбатан жинс тушунча деб, аталади. Буюм ва ҳодисалар синфининг элементларини ифодаловчи тушунчалар шу синфни ифодаловчи тушунчага нисбатан тур тушунча деб, аталади. Жинс ва тур тушунчалар муносабати нисбий характерга эга. Бир жинсга мансуб тушунчалар ҳажмига кўра бир-бирига нисбатан ё тур ёки жинс бўлиши мумкин. Масалан, “дарахт” тушунчаси “ўсимлик” тушунчасига нисбатан тур тушунча бўлса, “олма дарахти” тушунчасига нисбатан жинс тушунча бўлади. Энг юқори жинс тушунча категория (энг умумий тушунча) бўлса, энг охириги тур индивид (якка) тушунчаси бўлади. Категориялар учун жинс бўлган тушунча бўлмагани каби, индивид тушунчасига тур бўладиган тушунча ҳам йўқ.

Инсон фақат умумий тушунчалар билан эмас, балки якка индивидуал тушунчалар орқали ҳам фикр юритади. Ўзаро фарқ қиладиган предметлар ўзининг индивидуаллигини сақлаб қолиш учун хусусий белгига эга. Аристотел ушбу ҳолатга эътибор бериб, 10 та категорияни тўғри тушуниш ва қўллаш учун “Топика” асарида тўрт турдаги предикатлар, яъни ҳукмнинг мантикий эгаси (субъекти) ҳақида мантикий кесимда тасдиқлаб ёки инкор этиб баён қилинадиган тушунчаларни кўрсатиб ўтади. Булар: жинс, тур, хусусий белги ва ўткинчи белги[1.357.] Порфирий “Эйсагоге”рисоласида бу рўйхатга “тур белгиси”ни киритди. [2.12]

Шундай қилиб, мантикий кесимда қайд қилинган ва мантикий субъектга тегишли бўлган жинс, тур, фарқловчи (тур белгиси) белги, хусусий белги, тасодифий (ўткинчи) белгилар предикабилиялар номи билан мантиқ илмида ўрганила бошланди. Ислом мантиғида бу масалага тушунчаларни аниқ ва тўғри таърифлаш учун муҳим бўлган билим сифатида ёндашилди.

Фаробий предикабилиялар ва улар билан боғлиқ бўлган тушунчаларнинг таърифланишига оид масалаларни “Порфирийнинг “Кириш”ига шарҳ” ва “Мантиққа кириш” асарларида батафсил таҳлил қилди. [3.125.] Ибн Синода эса бу масала “Китаб-аш-шифо”нинг мантиққа бағишланган қисмида, «Донишнома», «Ишорат ва танбеҳот», «Хикмати машриқия» номли асарларида баён қилинган.

Шу ўринда бир ҳолат кузатилади. Фаробийдан кейинги давр файласуфлари мантиққа оид билимларни ихчамлаштирганлигини, ундаги масалаларни бир китобда жамлашганлигини кузатиш мумкин. Ибн Синонинг “Донишнома” асари,

Умар Хайёмнинг “Трактатлар”и, Ал-Абхарийнинг “Исоғучи” си бунинг якқол исботидир. Ибн Сино ва Умар Хайёмнинг юқорида айтилган асарлари ўша давр ҳукмдорларининг талабига кўра, соҳага оид билимларнинг “қаймоғи” жамланиши талаб этилганлиги учун ёзилган бўлса, Ал-Абхарийнинг “Исоғучи”си таълим олувчилар учун мантиқдан қисқача қўлланма сифатида ёзилган. Уларда мантиқ масалаларининг баъзилари қисқача баён қилинган, баъзи масалалар тушириб қолдирилган. Бунда “қисқаси фойдалироқдир” деб, тушунилган. Лекин барча мантиқшунос олимлар предикабиялар масаласини тўлиқ таҳлил қилиб, тушунтиришган.

Ибн Сино ҳар қандай умумий тушунча ё жинс (хайвон) ё тур (инсон), ё тур белгиси (сўзловчи) ёки хос белги (куладиган) ёки умумий аксидентал белги (ҳаракатланувчи, оқ, қора) бўлади деб, таъкидлайди [4,92-94.]. Ҳал-Абхарийда предикабиялар қуйидагича номланади: жинс, тур (нав), тур белгиси (фасл), хусусий белги (ал хосса) ва умумий потенциал белги (ал-аразул омм). Улардан дастлабки учтаси субстанционал ва қолган икkitаси аксидентал белгидир [5. 14-19]. Умар Хайёмнинг “Форс тилида ёзилган мавжудликнинг энг умумийлиги трактати”да умумийликни билиш хусусийликни билишдан афзалроқдир, деб ёзади ва умумийликнинг беш турини кўрсатади. Булар: жинс, тур, бўлак, хусусийлик ва акциденция [6,446.]

Кўриб ўтганимиздек, ислом мантиқшунослари индивидиум учун предикат бўлган умумий тушунчалар (универсалиялар) ўзаро жинс ва турга кўра фарқланишини таъкидлайдилар. Бунга кўра икки нарсанинг субстанцияси жиҳатидан ўхшашлигини ифодаловчи икки содда предикатдан умумийроғи жинс, жузъийроғи эса тур деб, аталади. Масалан, одам ва хайвон (тушунчалари) ёрдамида Зайд ва Умар ўз субстанциялари жиҳатидан ўхшайдилар, бунда хайвон уларга нисбатан жинс, одам эса тур (тушунча)дир. Чунки “одам” тушунчаси “хайвон”» тушунчасига нисбатан хусусийроқдир, яъни ҳажми торроқдир. Жинс ва турга кўра, фарқ қилувчи умумий тушунчаларнинг ҳар бири “Бу индивидиум нима?” деган саволга жавоб бўлади. Универсалиялар орасида энг умумий ёки энг хусусий характердагилари бўлиб, уларнинг ўртасида оралиқ занжирлар мавжуд бўлади. Икки универсалиядан умумийроғи жинс, хусусийроғи тур бўлади. Ўзидан юқорида ҳеч нарса бўлмаган энг умумий универсалия «юқори жинс», ундан қуйи бўлмаган хусусий универсалия эса «охирги тур» дейилади. Юқорида баён қилинган жинс, тур тушунчалари ва уларнинг белгиларини аниқлаш тушунчаларни таърифлашда муҳим аҳамиятга эгадир. Масалан, Ибн Сино тушунчаларнинг таърифларини предикабиялар асосида қуйидагича таснифлайди:

Тўлиқ таърифлаш — яқин жинс тушунчасининг яқин тур белгиси билан қўшилишидан ташкил топувчи таърифлаш.

Тўлиқсиз таърифлаш — узоқ жинс ва яқин фарқ қилувчи белгини кўрсатиш орқали берилган таъриф.

Тўлиқ тасвирлаш — яқин жинс ва номухим хусусий белгисини кўрсатиш орқали таърифлаш.

Тўликсиз тасвирлаш — предметнинг узок жинс ва муҳим белги-сини кўрсатиш орқали таърифлаш.

Мураккабликни айримлик орқали таърифлаш – таърифланувчи предметга нисбатан махсус муносабатда бўлган бир неча умумий белгиларни келтириш орқали таърифлаш.

Номинал таърифлаш — бир тушунчанинг маъносини бошқа таниш тушунча ёрдамида кўрсатиб таърифлаш. [7,118-120.]

Предикабилиялар масаласи умумий ва якка тушунчаларнинг диалектик алоқадорлигини ҳам ифодалайди. Мутафаккирлар якка тушунчалар реал мавжуд, умумий тушунчалар яккаликка хос белгиларни умумлаштириш асосида вужудга келади деб, таъкидладилар. Улар Аристотелнинг бу масалага оид фикрларини ижодий ривожлантириб, уни янги ғоялар билан бойитдилар.

Порфирийнинг предикабилиялар ҳақидаги, яъни умумий ва якка тушунчалар ҳақидаги ғоялари илк ўрта асрлар Ғарб мантиғида катта баҳсларга сабаб бўлган бўлса, Ислом мантиғида бундай баҳслар кузатилмаган. Ислом мантиқшунослари нарсаларнинг икки хил жиҳатини ажратишган: биринчиси, унинг моҳияти яъни "бу нима?" деган саволга жавоб бериш учун нима киритилиши мумкин бўлса, шуларнинг ҳаммаси; иккинчиси, унинг мавжудлиги. Уларнинг таъкидлашларича, моҳият онгда мавжудликдан мустақилдир. Масалан, инсон онгда бирор буюмнинг(дарахтнинг) ғояси унинг барча атрибутлари (сифат, миқдор белгилари ва ҳоказо) билан бирга тасаввур қилинади. Тасаввурда унинг моҳияти (муайян жинсга мансублиги, унинг тури, фарқи ва ҳоказо) ва ташқи дунёда мавжудлиги акс этади. Онгда объектнинг моҳияти ҳақида у мавжуд ёки мавжуд эмаслигидан қатъи назар ўйлаш мумкин. Ташқи дунёда эса ҳар бир объектнинг моҳияти ва мавжудлиги бир-бирига мос келади. Ислом мантиқшунослари айнан мавжудлик предметни ўрганишда асосий параметр эканлигини таъкидлаб, предикабилиялар муаммосини ҳал қилганлар. А.И.Сагадеев ҳам Шарқ перипатетиклари умумий тушунчалар (универсалийлар) масаласида “моҳият” ва “мавжудлик”ни фарқлашганлигини таъкидлайди [8.70.].

Энг умумий тушунчалар моҳиятни ифодалайди ва улар яккаликда мавжуд бўлади. Масалан, инсон тушунчасини олсак, умуман инсонни биз мавжуд реаллик сифатида кўрсата олмаймиз. Чунки у якка инсонларнинг моҳиятини ифодалайди. Якка инсонлар эса реал мавжуддир. Айтиш мумкинки, ислом мантиқшунослари якка ва умумий тушунчаларнинг ўзаро муносабати масаласида “нима бирламчи?” деган саволни қўйишмаган. Улар бу масалага кўпроқ ҳиссий ва ақлий билиш нуқтаи назаридан ёндашганлар. Предикабилиялар масаласи ислом мантиқшунослари томонидан ўзига хос тарзда ечим топгани билан, бу масала фалсафа тарихида ҳал қилинмаган ва доимо янги фалсафий баҳсларга туртки берган. Фалсафадаги ҳар бир янги даврда бу муаммо янгича шакл ва талқинда муҳокама қилинган. XX асрда номинализм эмпиризм ва позитивизм, реализм эса турли йўналишдаги неореализм қиёфасида фалсафага кириб келган бўлса, бу масала ХХI асрда дунёвийлик, динийлик, миллийлик умумийлик ва индивидуаллик билан характерланади. Замонавий номинализм ва реализм ўртасидаги фарқ тор тадқиқот соҳасига эга бўлган ўрта асрлардан фарқ қилса ҳам, лекин унга хос

бўлган жинсга мансуб белгиларни ўзида сақлаб қолган. Замонавий номиналистлар эътиқод ва ақлни ажратадилар, реалистлар эса уларни бирлаштиришга интиладилар.

Универсалийлар масаласининг когнитив жиҳати тадқиқот-чиларнинг эътиборини ўзига жалб қилмоқда. Улар “якка буюмлар билан иш олиб борган, билишда сезгиларга боғланган инсон қандай қилиб умумий тушунчаларни (универсалийларни) билади? Қандай қилиб умумий тушунчаларни билиш ва тушуниш мумкин?– деган саволларни ўртага қўйишмоқда.[9.6.]

Тадқиқотнинг дедуктив методи умуман олганда реализм доирасида чегараланган бўлса, индуктив методлар кўпроқ номинализмда аҳамият касб этган. Номиналистлар эмпирик тажрибага асосланиб, эътиборларини “буюм”га (буюмларнинг синфига) қаратадилар. Реалистлар учун эса шу буюмнинг сифатий ўзига хослиги муҳимдир.

Номиналист буюмлар олами билан чегараланган бўлиб, унга “ҳозир ва шу ерда” деган ҳолат муҳимдир, реалист учун ҳодисанинг ўзи эмас, унинг сўзда акс этган ва ифодаланган моҳияти муҳимдир.

Ҳар икки йўналиш замонавий тадқиқотчиларнинг ишларида бирламчи, соф ҳолда учрамайди. Уларнинг ижодида ҳар икки йўналиш тутшиб кетади. Баҳс нуқтаси фалсафадан тилшуносликка кўчганига қарамай, бу масала глобаллашув даврида ўртага қўйилаётган кўплаб муаммоларнинг моҳиятини тушунишга ва ечимини топишга имкон беради.

ҲОЙДАЛАНИЛГАН АДАБИЁТЛАР:

1. Аристотель Топика //Сочинения в четырех томах. Т.2. М.: Мысль, 1978.
2. Боэций. Комментарий к Порфирию, им самим переведенному // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. Москва:Наука, 1990.
3. Аль-Фараби. Книга «Эйсагоге» или «Введение». // Логические трактаты.- Алма-Ата.: Наука, 1970.
4. Абу Али Ибн Сина. Логика. // Даниш-намэ. Избранные произведения. – Т.1 Душанбе., 1980.
5. Мантиқ ҳақида сабоқлар (ёки Исағўжий шарҳи) / таржимон Н.Набижон ўғли. – Тошкент: «Тошкент ислом университети», 2008.
6. Омар Хайям. Написанный по персидски трактат о всеобщности существования // Омар Хайям. Рубаят. Трактаты. перевод Б.Розенфельда. М.: Эксмо, 2008.
7. Болтаев М.Н. Вопросы гносеологии и логики в произведениях Ибн Сины и его школы. – Душанбе, 1966.
8. Сагадеев А.В. Восточный перипатетизм. Москва, 1999.
9. Вдовина Г.В. Когнитивный аспект проблемы универсалий в позднесхоластической тенденции //Философский журнал, 2017. Т.10. №2. с.5-20.

РЕЛИГИОЗНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО: ОТ КАЛАММИСТСКОГО ПОНИМАНИЯ АБУ МАНСУРА МАТУРИДИ ДО ФИЛОСОФСКОЙ МОДЕЛИ РЕЛИГИЕВЕДЕНИЯ АЛЕКСАНДРА ИГНОТЕНКО

Холмуминов Джафар Мухаммадиевич,
доктор философских наук (DSc), профессор Института ISFT
(г. Ташкент, Республика Узбекистан).
Телефон: +998909409498 jafarkholmomi@gmail.com

Комилова Далера Рустамовича,
кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой истории
международной коммуникации Таджикского международного университет
иностранных языков имени С.Улугзаде, г. Душанбе, ул. Мухаммадиева Ф. 170/6.
тел: +992304404040. www.daler.komilzoda@gmail.com

Аннотация: Данная статья посвящена философскому анализу соотношения между религиозной субъектностью (сознательной верой) и гражданским обществом. Авторы, опираясь на каламическое учение Абу Мансура Матуриди и современные представления о религии в работах Александра Игнотенко, показывают, что рациональное и этическое понимание религии может служить основой для развития гражданского общества. В исследовании проводится сравнительный анализ понятий «совесть», «свобода», «ответственность» и «сосуществование» в рамках современных светских теорий.

Ключевые слова: Матуриди, Игнотенко, гражданское общество, философия религии, исламский калам, совесть, воля, современное религиоведение.

Проблема соотношения религии и общества, особенно в контексте модели гражданского общества, является одной из наиболее острых этических, политических и гносеологических тем в современной философии и рациональной религиоведческой мысли. В условиях глобализации и усиливающегося социокультурного давления данный вопрос приобретает не только теоретическое, но и практическое значение в обеспечении сосуществования многообразных религиозных и светских сообществ. Поэтому изучение взаимосвязи между религиозным мировоззрением и моделью гражданского общества становится не только исследовательской задачей, но и стратегической необходимостью в укреплении современных социальных и духовных основ.

В этом контексте Абу Мансур Матуриди (870–944), один из ведущих суннитских мутакаллимов, в своем труде «*Китаб ат-тавхид*» формулирует концепцию разумного и нравственного понимания религии, которая может быть приемлемой и для светского современного общества. Основываясь на силе разума, значении совести и свободе воли, Матуриди предлагает богословско-философскую модель, в которой религия согласуется с природой человека и социальным устройством. В его учении шариат предстает не как сухой кодекс

религиозных норм, а как система мудрости, нравственности и познания, согласующаяся с разумом и социальной реальностью.

С другой стороны, Александр Леонидович Игнотенко, один из ведущих современных теоретиков философии религии и религиозной политики, опираясь на постсекулярную методологию и социальный анализ религии, стремится по-новому осмыслить модель сосуществования религии и светского общества. В своих работах, в частности в книге «Ислам и светскость», он трактует религию как источник идентичности и нравственных ценностей в мультикультурном и правовом обществе, подчеркивая её миссию в укреплении духовных ориентиров и социального согласия [2].

Теоретический диалог между Матуриди и Игнотенко – это не просто сопоставление двух школ мысли традиционно-исламской и современной светской, но и яркий пример того, как религия может трансформироваться из инструмента господства в источник гуманизма, нравственности и культурного сосуществования.

Поэтому настоящая статья стремится, на основе философского и сравнительного анализа, исследовать религиозное мировоззрение в школе Матурудии в контексте современного гражданского общества, опираясь на идеи Александра Игнотенко. Цель заключается в том, чтобы показать, что каламмская школа Матурудии, основанная на разуме и совести, может быть представлена как приемлемая философско-религиозная модель для глобального современного общества.

Абу Мансур Матуриди (870–944), один из центральных теологов ханафитского направления, противопоставляя себя фаталистским и буквалистским течениям, выстраивает понимание религии на основе разума, совести и личной ответственности. Религиозное постижение, по Матурудии, не основано на принуждении или слепом подражании, а предполагает наличие разумной и осознанной личности — человека, который действует, опираясь на интеллект, волю и духовную мотивацию. В отличие от некоторых каламмских направлений, Матуриди подчеркивает, что разум обязан познать Бога и отличить истину от лжи даже в отсутствие явного пророческого откровения:

«Становится ясно, что человеку необходимо самостоятельно – с помощью собственного разума — познать Бога и найти доказательства Его существования и единства...» [1:37].

Ключевое понятие калама Матурудии – *касб* (приобретение) – служит основой философского понимания воли и личной ответственности. В отличие от фаталистов, представляющих человека как безвольное существо, Матуриди трактует *касб* как действие, совершаемое человеком по собственной воле, но в рамках божественного закона.

Таким образом, человек как *обладающий разумом* (сохибназар) оценивает, выбирает и осуществляет свои действия. Эта позиция является основополагающей для этической философии и гражданского общества: только разумный и осознанный субъект может формировать стабильную нравственно-правовую среду.

В каламе Матурудии разум и совесть – не отдельные силы, а две стороны единого человеческого познания. Разум – инструмент познания мира и божественной истины, совесть – мера нравственной оценки и источник личной ответственности. С этой позиции ислам в интерпретации Матурудии – это система, регулирующая свободу воли человека в рамках разума и нравственности.

Таким образом, религиозное понимание в каламе Матурудии базируется на трёх фундаментальных философских принципах:

Рациональное познание – религия должна быть познана через размышление и аргументацию.

Свобода воли – человек свободен в выборе и несёт ответственность за свои действия.

Моральная ответственность — каждое действие соотносится с совестью и нравственными критериями.

С этих позиций можно утверждать, что в учении Матурудии религиозное мировоззрение неразрывно связано с независимым познанием, нравственным опытом и социальной соотнесённостью. Оно формирует образ человека, способного в условиях современного мира жить духовно и этично, следуя разуму, шариату и совести.

На фоне изменений социальных структур и трансформации ценностной идентичности в современном мире, вопрос о месте религии в гражданском обществе приобретает статус центральной темы как в религиоведении, так и в социальной философии. Александр Леонидович Игнотенко, признанный специалист в области философии религии и политической религиозной мысли, в своих работах, в том числе [2], [3], переосмысляет понятие гражданского общества с позиций современной философии и определяет место религии в нём не как правовой доминанты, а как идентичностно-нравственного института.

По мнению Игнотенко, гражданское общество как пространство правовой свободы и плюрализма должно обеспечивать условия для сосуществования ценностей, диалога культур и межрелигиозного взаимопонимания. В этом контексте религия не может и не должна функционировать как централизованная политическая и принуждающая структура; напротив, она должна быть активной частью общества как форма совестливого и социального самовыражения личности.

«Традиционная модель религии, основанная на разуме и терпимости, способна адаптироваться к условиям современного светского общества» [2:83].

Это означает, что конфессии, в особенности школа Матуридии, могут на основе своих традиционных ресурсов вступать в диалог с современным обществом, привнося рациональность, терпимость и нравственные ориентиры.

Игнотенко рассматривает гражданское общество как плюралистическую культурно-религиозную среду, где отношения между религией и государством регулируются сбалансированно: государство не оказывает давления на религию, а религия не стремится заменить собой государственную власть. Вместо этого религия выполняет духовно-нравственную функцию – формирует личность, укрепляет совесть и чувство ответственности.

В таком пространстве личность действует не только как социальный субъект, но и как «религиозная личность», уважающая права других. Именно такое понимание человека как нравственного агента, обладающего совестью и способностью к осмысленному действию, лежит и в основе философии Матуридии.

Один из глубинных аспектов религиозно-философской концепции Игнотенко заключается в том, что он предлагает адаптировать религии к современному социальному пространству на основе гуманизма и терпимости. Этот подход не просто теологическая реформа, но философское обновление духовной функции религии в обществе. По его мнению, этот процесс невозможен без обращения к традиционным источникам.

В этом отношении каламматуридийская школа, сформировавшаяся в X веке в Мавераннахре, может быть рассмотрена как исламская традиция, ориентированная на разум и нравственность, пригодная для применения в современном социуме. Вместо конфронтации между религией и секуляризмом, она может содействовать духовной и социальной гармонизации.

Игнотенко — один из сторонников диалоговой модели регулирования отношений между религией и обществом. Он пишет, что только через диалог ценностей, познавательное взаимопонимание и уважение индивидуальной идентичности можно построить устойчивые отношения между религией и демократическим обществом. В этом контексте религиозное понимание в Матуридийской школе предстает не как набор директив, а как выражение мудрости и нравственной философии.

Понятие гражданского общества, по теории Игнотенко, может быть устойчивым только тогда, когда религия включена в процесс формирования личности и общества не как система принуждения, а как духовно-интеллектуальный источник. Религия должна интегрироваться в гуманистическую философию целей и ценностей, а не противостоять секуляризму.

Следовательно, можно утверждать, что каламматуридийское учение с его акцентом на разум, совесть, волю и ответственность, в значительной степени согласуется с современной философией религии, в частности с концепцией Игнотенко. В обоих подходах религия представляется не как угроза светскому обществу, а как партнер в формировании социальной духовности и индивидуальной терпимости.

Один из глубинных вопросов исламской философии и современного религиоведения — это вопрос воли, совести и ответственности, напрямую связанный с пониманием общества, государства и личности. Учение Абу Мансура Матуриди и современная теория религии Александра Игнотенко оба уделяют этому аспекту внимание, несмотря на различие их философских языков и культурных оснований.

Матуриди, противопоставляя себя фаталистскому джабризму и ашаритской концепции предопределения, выдвигает теорию *касб*, которая обеспечивает моральное основание для понимания личной ответственности в исламском каламе. В каламовской интерпретации *касб* означает, что человек не создает (не

творит) поступок, но присваивает его себе (приобретает) и потому несет за него ответственность.

Такой подход имеет значение не только в теологии, но и в этике и социальной философии. Он утверждает человека как волевого субъекта, освобождая его от практической безответственности.

Совость в каламовском понимании Матуриди выражается через термины «фитра» (природа) и «акл» (разум). Разум для него не только средство познания Бога, но и сила, способная различать добро и зло, оживлять нравственные ориентиры и быть основой исламской этики. Он определяет разум следующим образом:

«Разум для человека – как проводник к шариату и возрождению познания» [1:34].

Это означает, что разум и совость у Матуриди – это два взаимосвязанных аспекта единой моральной и социальной ответственности. Совость играет роль внутреннего оценщика и движущей силы самоконтроля, а в современной философии религии этот подход соответствует понятию «человек как субъект ответственности».

Игнотенко также рассматривает волю и совость не только как психологические явления, но как основание социальной и идентичностной самореализации. По его мнению, только на основе разума и совости человек может оставаться активной религиозной личностью в светском обществе:

«Религия должна действовать на основе самоопределения личности и совестливого самоконтроля, а не как инструмент насилия со стороны государства» [2:103].

С этой точки зрения, философия Игнотенко во многом совпадает с моральным каламом Матуриди в формуле: совость + воля = ответственность. То, что в каламе называется «таклиф» (обязанность) и «мукаллаф» (ответственное лицо), в современной философии выражается через понятия автономии и моральной ответственности личности.

Объединенное мышление о воле, совости и ответственности в учении Матуриди и в современной философии религии приводит к следующим выводам:

Человек как *мукаллаф* ответственен не только перед Богом, но и перед обществом;

Совость — это нравственный паспорт личности, внутренний регулятор и мотиватор социального поведения;

Воля — не просто инструмент свободы, но признак нравственной зрелости и способности к принятию ответственности.

Таким образом, модель человека в учении Матуриди и философии Игнотенко — это нравственный, волевой и ответственный субъект, способный стать основой для нравственно ориентированного и терпимого гражданского общества.

Отношения между религией и гражданским обществом, как они рассматриваются в учении Абу Мансура Матуриди и в современной религиозно-ведческой мысли, особенно в работах Александра Игнотенко, поднимаются как серьезный философский вопрос.

Ключевой вопрос таков: могут ли религия и светское общество сосуществовать в общем правовом и ценностном пространстве, или же они по своей природе антагонистичны?

Матуриди рассматривает шариат как систему духовного регулирования общественной жизни, а не как политическое орудие давления. Для него религия – это нравственная реальность, которая должна соответствовать социальным условиям и разумной основе. Поэтому Матуриди можно расценивать как теологическую опору для построения нравственно-ориентированного светского общества, где религиозные и правовые ценности сосуществуют.

Александр Игнотенко трактует эти отношения не как конфликт, а как взаимодополняющие механизмы регулирования и оценки. По его мнению, гражданское общество может воспринимать религию как духовного субъекта, способствующего воспитанию граждан и укреплению нравственных норм — при условии, что религия не станет инструментом господства и насилия:

«Секуляризм не означает изгнание религии из общества. Он означает защиту правового пространства для всех религий и мировоззрений» [2].

Иначе говоря, светское общество выступает не против религии как таковой, а против исключительности и насилия. Если религия рассматривается не только как трансцендентная реальность, но и как социальная система укрепления морали и идентичности – она не угрожает гражданскому обществу, а обогащает его.

Конфликт между религией и светским обществом, в большинстве случаев, не является философской необходимостью, а результатом односторонних, политизированных и методологически искажённых интерпретаций. Ложное представление о том, что религия не может функционировать в условиях гражданской свободы, исходит чаще от политической инструментализации религии, чем от её подлинной этической сути.

Правильное понимание религии – таким, каким оно дано в учении Матуриди – показывает, что разум, ответственность и диалог могут стать общими основаниями как для религии, так и для общества. В этом контексте калам становится социологией, а шариат – гражданским правом.

Игнотенко также рассматривает вопросы воли и совести не только как психологические явления, но и как социальные и идентификационные основы. По его мнению, только на основе разума и совести человек может оставаться активной религиозной личностью в светском обществе:

«Религия должна действовать на основе самоопределения личности и самоконтроля совести, а не как директива государственной власти» [2:103].

С этой точки зрения, его философия совпадает с этическим каламом Матуриди, в котором «совесть + воля = ответственность». То, что в каламе называется «таклиф» и «мукаллаф», в современной философии выражается как автономия и нравственная ответственность человека.

Совместное осмысление воли, совести и ответственности в учении Матуриди и в современном философском религиоведении приводит к следующим выводам:

Человек как «мукаллаф» ответственен не только перед Богом, но и перед обществом;

Совесьть служит моральным паспортом личности, двигателем и сдерживающим фактором социального поведения;

Воля – это не просто средство свободы, а показатель нравственного совершенства и способности принимать ответственность.

Таким образом, модель человека в учении Матуриди и философии Игнатенко – это совестливый, волевой и ответственный человек, который может стать философским основанием для формирования нравственно ориентированного и толерантного гражданского общества.

Взаимоотношения между религией и гражданским обществом, особенно в контексте учения Абу Мансура Матуриди и современного религиоведения, как в работах Александра Игнатенко, становятся предметом серьезного обсуждения.

Основной вопрос заключается в следующем: могут ли религия и светское общество сосуществовать в едином ценностном и правовом пространстве, или они по своей природе противоречат друг другу?

Матуриди рассматривает шариат как морально регулирующую структуру общественной жизни, а не как инструмент политического принуждения. Для него религия – это духовная реальность, которая должна соответствовать социальным условиям и рациональной основе. Поэтому Матуриди может быть оценен как теологическая основа нравственно ориентированного светского общества, которое одновременно принимает религиозные и современные правовые ценности.

Александр Игнатенко объясняет эти отношения не как конфликт, а как взаимную настройку и оценку. По его мнению, гражданское общество может принять религию как моральный субъект, который помогает в воспитании граждан и возрождении ценностей, при условии, что сама религия не стремится к принуждению и власти:

«Секуляризм не означает исключение религии из общества. Он означает сохранение правового пространства для всех религий и мировоззрений» [2].

Другими словами, светское общество выступает не против религии, а против исключительности и принуждения. Если религия является не только божественной реальностью, но и социальной системой укрепления морали и идентичности, она не угрожает гражданскому обществу, а обогащает его.

Противоречие между религией и светским обществом во многих случаях является не столько философской реальностью, сколько результатом односторонних, политически мотивированных и методологически искаженных интерпретаций. Ложное представление о том, что религия не может действовать в свободном гражданском пространстве, чаще всего возникает из политической трактовки религии, а не из ее нравственной сущности.

Правильное понимание религии, как учит Матуриди, показывает, что разум, ответственность и диалог могут быть общими основами как для религии, так и для общества. В этом контексте калам становится социологией, а шариат — гражданским правом.

Основываясь на философском анализе, можно сделать следующие выводы:

Религия и гражданское общество по своей сути не противоречат друг другу, если каждая из них действует в рамках своих духовных и социальных целей.

Теологическая модель Матуриди, основанная на разуме, свободе и ответственности, создает подходящую основу для диалога ценностей и сосуществования религии и общества.

Современная философия религии, как в модели Игнатенко, используя светские правовые и нравственные основы общества, стремится преобразовать религию из формы политического приказа в форму индивидуального и социального познания.

Таким образом, не конфликт, а потребность в новом понимании, новом языке и диалоге может укрепить отношения между религией и обществом в устойчивой и прогрессивной форме.

Сравнительный анализ теологического учения Абу Мансура Матуриди и философско-религиоведческой теории Александра Игнатенко показывает, что два, казалось бы, разных подхода — один традиционно исламский, другой современный светский — могут быть близки и интегрированы на уровне духовных, рациональных и социальных основ. Центральной темой этого объединения является концепция религиозного разума, то есть человека как свободного, разумного и ответственного существа.

Учение Матуриди описывает религию как систему познания и морали, основанную на разуме, совести и личной воле. Этот подход, который вместо принуждения опирается на свободу, а вместо подражания — на размышление, создает основную основу для сосуществования религии с современным светским обществом. Именно эта идея является центральной в философии религии Игнатенко, который рассматривает религию не как правовую систему, а как духовный источник личности.

Понимание искусственного противопоставления между религией и секуляризмом, которое неоднократно приводило к искусственным конфликтам, ставится под сомнение на основе философского анализа данного исследования. Реально существующее — это не противоречие, а необходимость диалога ценностей, переосмысления воли и совести, а также согласования моральных и социальных целей. В этом контексте религия предстает не как антагонист, а как духовный партнер гражданского общества.

Модель «религиозного разума», описанная в учении Матуриди через понятия «касб», «разум» и «совесть», соответствует целям современного гражданского общества: свободе, ответственности и терпимости. В этой модели и Матуриди, и Игнатенко рассматривают свободного человека не только как субъекта веры, морали и общества, но и как основу здорового общества.

Таким образом, в мире, где терпимость, свобода и социальное знание находятся под угрозой, возвращение к рациональному и моральному наследию великих мыслителей, таких как Абу Мансур Матуриди, может быть не только научным шагом, но и актом моральной ответственности человеческого общества. Матуриди и Игнатенко, каждый на своем языке, утверждают, что только через совесть и разум человек может быть избавлен от интеллектуального и

социального гнета, и это является истинной мудростью религии в современную эпоху.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Мотуриди Абу Мансур. «Китаб ат-таухид» / под ред. Мухаммада Умара Насифа. — Каир: Дар аль-Кутуб аль-Ильмия, 1982. С. 31, 37, 105, 110: о разуме, воле и касбе.
2. Игнотенко А. Л. «Ислам и светскость: поиски модели сосуществования». — Москва: Институт востоковедения РАН, 2005. С. 83, 98: о религии в правовом светском пространстве.
3. Игнотенко А. Л. «Религия и политика в современном мире». — Москва: Наука, 2012. С. 97, 104: теория совести и личности в светской среде.
4. Бердяев Н. А. «Смысл истории». — Париж: YMCA Press, 1946. С. 45, 67: о религии и духовной свободе.
5. Шахнович Б. З. «Религия в современном обществе». — Ленинград: Наука, 1984. С. 156, 180: социологический анализ религии.
6. Савчук В. В. «Феноменология религии и постсекуляризм». — Санкт-Петербург: Издательство СПбГУ, 2011. С. 122, 139: постсекуляризм и внутренняя этика совести.
7. Habermas J. «Religion in the Public Sphere». // European Journal of Philosophy, Vol. 14, No. 1, 2001. — P. 1, 2, 7, 19: постсекуляризм и плюралистическое общество.

HINDISTON MILLIY OZODLIK HARAKATLARIDA HIND MARIFATPARVARLARI VA MAHATMA GANDINING O'RNI

Pulatov Sherdor Nematjonovich

*Alfraganus university Ijtimoiy fanlar kafedrasi mudiri
Falsafa fanlari bo'yicha falsafa doktori., (PhD) . dotsent*

<https://orcid.org/0009-0002-1665-0545>

psherdor88@gmail.com

Annotatsiya XIX va XX asrlarda yashagan mutafakkirlar, millat fidoyilari, siyosatchi, ziyolilarlar milliy mafkura va siyosat shakllanishiga katta hissa qo'shganlar. Ularning g'oyalari mustamlaka Hindistonning ijtimoiy, iqtisodiy va siyosiy hayotdagi voqealar ta'siri ostida o'zgarib, rivojlanib bordi. Nazariy-g'oyaviy jihatdan qaraganda hind milliy ozodlik harakatiga xos ta'limotning ko'zga tashlanadigan tomonlaridan biri uning diniy-aqidaviy mazmunidir. Buning sababi shundaki, diniylik mustamlakaga qarshi qo'zg'algan hind xalqining ijtimoiy ruhiyatidagi yetakchi elementlardan biridir. Shuning uchun ushbu harakat rahbarlari siyosiy va nazariy jihatdan diniy omilga katta urg'u berdi, atrofiga ko'plab ixlosmand insonlarni to'pladi.

Kalit so'zlar: Hindiston, milliy ozodlik harakatlar, ma'rifatparvarlik, Maxatma Gandi.

Milliy o'zlikni uyg'otish islohotlarini Ram Mohan Roy (1774-1833), Rabindranat Tagor (1817-1905), Dayananda Sarasvati (1824-1883), Dadabhay Naorodji (1825-1917), Ramakrishna (1836-1886), Svami Vivekananda (1863-1902), Bal Gangadhar

Tilak (1856-1920) va boshqalar boshlab berdi. Tashkiliy jihatdan ushbu ishlar Brahmo Samaj (ब्रह्मो समाज) (Braxmanni sharaflash jamiyati), Arya Samaj (आर्य समाज) (Oriylar (ma'rifatchilar) jamiyati) va shunga o'xshash jamiyatlar atrofida jamlangan edi⁵⁰.

Hindistonning ilk milliy-ma'rifatparvarlik nuqtai nazaridagi mutafakkiri Ram Mohan Roy (1772-1883) ham diniy islohotchi, ham ma'rifatparvar sifatida faoliyat olib borgan. Bu xususiyat keyingi avlod hind mutafakkirlariga, xususan, Gandiga ham xos bo'lib, uning dunyoqarashi diniy islohot hamda ma'rifatparvarlik elementlariga ega bo'lgan. 1828 yilda Ram Mohan Roy tomonidan tashkil etilgan "Brahmo Samaj" Hindistonda Angliyaning mustamlakachilik ta'siridagi muammolarni hal etishni maqsad qilib qo'ygan dastlabki diniy-ijtimoiy islohotchilik harakati edi. Shuningdek, bu harakat Yevropa madaniyati va ta'limining ahamiyati, yutuqlarini tan olish bilan birgalikda, ba'zi urf-odatlarini (masalan, o'rta asrlar odatlaridan biri erining vafotidan keyin ayolini ham yoqish – Sati odati, 1829 yilda bekor qilingan) tartibga soldi. "G'arblashish" madaniyati yuqori hind davrlarida rusumga aylana boshladi. Aslida, bu hinduiylik asoslaridan voz kechmagan holda, G'arb madaniyatida mavjud bo'lgan ijobiy odatlarni o'zlashtirish va tan olish edi.

Ram Mohan Royning barcha diniy-teologik asarlarida hinduiylik dini ilk ko'rinishini yo'qotib, "U faqatgina zarar keltiradi, insonlarning yashash sharoitlarini yaxshilash o'rniga ularga qiyinchilik va yo'qotishlar olib keladi"⁵¹, – degan fikr o'z aksini topdi.

Yuz yildan so'ng, Gandi mamlakatda hukm surayotgan o'rta asrlarga oid urf-odatlardan nafratlanib, Hindistonni "minglab hindular musulmonlarning uyidan suv olib ichgandan ko'ra, chanqoqdan o'lishini afzal bilgan" "axmoqliklar mamlakati"⁵², deb ataydi. Kasta bo'linishlari sababli yuzaga kelgan minglab guruh va bo'linmalar esa, ularni vatanparvarlik tuyg'usidan mahrum qiladi. Siyosiy jarayonlar va jamiyat farovonligi uchun dinni isloh qilishni lozim, deb hisoblaydi.

Ram Mohan Roydan boshlab, Mahatma Gandigacha – diniy-falsafiy nuqtai nazardan islohotlar "monoteistik" va "deistik" tushunchalarni o'zgartirishga qaratilgan edi. Bu esa, o'z navbatida, dindan voz kechmay turib, dunyoni ratsional ravishda qabul qilishga intilishni aks ettirgan. Shu bilan birga, Hindistondagi hukmron diniy islohotlarning yana bir o'ziga xos xususiyati dinni odob-axloq normalari bilan to'ldirish tendensiyasidir. Ram Mohan Roy boshlab bergan bu intilish keyingi hind mutafakkirlarida, ayniqsa, XIX asr oxiri – XX asr boshida yanada rivoj topdi. An'anaviy hinduviylikni tanqid qila turib, Roy ham ratsional, ham odob-axloq normalari nuqtai nazaridan yondashgan. Eng asosiy axloqiy tamoyil sifatida quyidagi fikrni ilgari surgan: "Abadiy baxt-saodatga intilgan inson boshqalarga ham xuddi o'zidagidek munosabatda bo'lishi kerak, o'zgalar baxti yoki baxtsizligini o'ziniki deb hisoblamog'i lozim"⁵³.

⁵⁰ Юрлов Ф.Н., Юрлова Е.С. История Индии XX век. – М.: Институт востоковедения РАН, 2010. – С. 19.

Рус файласуф ва тарихчилар ўз тадқиқотларида Ҳиндистондаги диний ислохотлар масалаларига катта эътибор беришган. Улар орасида: Л.Б. Алаев, Н.П. Аникеев, Э.Н. Комаров, Б.И. Ключев, В.С. Костюченко, А.Д. Литман, О.В. Мезенцева, Л.Р. Полонская, Р.Б. Рыбаков, И.П. Челышева ва бошқалар бор.

⁵¹ Roy R.M. The English Works. – Allahabad., 1906. – P. 29-30.

⁵² Tendulkar D.G. Mahatma: Life of Mohandas Karamchand Gandhi. – New Delhi. The Publications Division, Vol. I. 2016. – P. 229.

⁵³ Roy R.M. The English Works. – Allahabad., 1906. – P. 811.

Keyinchalik ushbu tamoyilni Gandi yanada rivojlantirib, “Dinning asl mohiyati odob-axloqdir”⁵⁴, degan fikrni ilgari surgan.

Hind islohotchilarining ham diniy, ham odob-axloq universalizmida insonlarning qaysi dinga e’tiqodidan qat’i nazar, tengligi g’oyasi ilgari surilgan. Bu, o’z navbatida, turli konfessiya vakillari, millat va irqning tengligini anglatgan. 1804 yilda Ram Mohan Roy shunday yozgan: “Barcha insonlar qaysi dinga ishonishidan qat’i nazar, bir xil azob-uqubatlardan, sovuq va qorong’ulikdan, xastalik va hayot zarbalaridan, tana va ruhiy majruhlikdan aziyat chekishadi”⁵⁵. Diniy bag’rikenglikning targ’ib qilinishi turli dinlarga e’tiqod qiluvchi hind jamiyati, eng avvalo, hindlar va musulmonlarning milliy ozodlik harakati yo’lida birlashishini nazarda tutar edi. Ushbu ishtiyoq Gandi singari XIX asrning keyingi islohotchilarida Royga nisbatan yanada kuchliroq edi. 1908 yilda Mahatma Gandi shunday degan: “Turli dinlar bitta nuqtada kesishadigan turli yo’llardir. Agar ular bitta manzilga olib borsa, bizning turli yo’llardan ketayotganimizning nima ahamiyati bor. Demak, bizning urushishimizga hech qanday sabab yo’q”⁵⁶.

Insonlar tengligi va milliy birlashuv g’oyalarini ilgari sura turib, din tarafidan yoqlangan kasta tizimini shu davrning ma’rifatparvarlari tanqid qilganlar. Ram Mohan Roy “kastalarga bo’linish” Hindistonning tashqaridan kelgan bosqinchilarga osongina qurbon bo’lishining sababi, deb bilgan. Uning fikriga ko’ra, hindlar “Umumiy va siyosiy, hamda zamonaviy ilmiy bilimlarni egallay boshlaganlaridan keyin har qanday adolatsizlik va jabr-zulmga qarshi tura oladilar”⁵⁷.

“Braxmo Samaj”da Royning izdoshi Rabindranat Tagor (1817-1905) hinduiylikni xurofot va ko’p xudolikdan xalos qilib, modernizatsiya qilish bo’yicha islohotlarni davom ettirdi. Mahatma Gandi Tagorga “Guru Dev” (Ma’naviy ustoz) deb murojaat qilgan. Tagor Gandining Hindiston uchun xizmatlarini baholab, “Mahatma” (Buyuk qalb egasi) nomi bilan atagan.

Aynan ana shunday dastur bilan 1908 yilda Pabnada bo’lib o’tgan Bengal provinsiyasi anjumanida Rabindranat Tagor o’zining “Rais nutqlari” nomli ma’ruzasida chiqish qilgan. Tagor qishloq jamiyatini “xalq tayanchi va onasi”, deb ataydi, u yerdagi dehqonlarning kambag’alligini, ularning politsiya, soliq yig’uvchilar va boshqalarning qurboniga aylanayotgani haqida afsus bilan gapirib o’tgan. Qishloq jamiyatini u “ildizi bilan sug’urib olingan daraxt”ga o’xshatadi, u endilikda “Shafqatsiz yangi zamon to’lqinida suzib boradi. Yirik fabrikalar girdob singari qashshoq dehqonlarni o’z domiga tortib ketmoqda”⁵⁸.

Ammo Tagor dasturini amalga oshirishdagi rejalari xayoligicha qolgan edi. Uning dasturida zodagonlarning yerga egalik qilishini bartaraf etish ko’zda tutilmagan edi. Mamlakatni kelajakda kutayotgan ijtimoiy ziddiyat baxtsizligidan qutqarib qolish umidida o’zaro bitimga kelish nazarda tutilgan. U zamindorlarni insof va vatanparvarlikka chaqirgan, “umumiy farovonlik yo’lida shaxsiy manfaatlardan kechish” lozimligiga ishontirgan⁵⁹. Shu kabi fikrlarni bildirib, xalq nafrati orqali

⁵⁴Ганди М.К. Моя жизнь. – М.: Наука, 1969. – С. 40.

⁵⁵Roy R.M. The English Works. – Allahabad., 1906. – P. 960 p.

⁵⁶ Gandhi M.K. Indian Home Rule or Hind Swaraj. – Ahmedabad. Navajivan Publishing House, 2008. – P. 41.

⁵⁷ Камаров Э.Н., Литман А.Д. Мировоззрение Мохандас Карамчанд Ганди. – М.: Наука, 1969. – С. 17.

⁵⁸Tagor R. Собрание сочинений. 11 Т. – М.: Художественная литература, 1965. – С. 180, 182.

⁵⁹ Tagor R. Собрание сочинений. 11 Т. – М.: Художественная литература, 1965. – С. 182, 183.

mustamlakachilik zulmi qulatilishiga ishongan. Tagor shunday deb yozgan edi: “Hamkorlik qilmaslik g‘oyasi – siyosiy asketizm (tarkidunyochilik). O‘quvchilarimiz va talabalarimiz nimani qurbon qilishlari kerak? To‘liq ta’limnimi yoki ilmsizliknimi? Rad etish passiv axloqiy shaklda – asketizm, faol shaklda esa – zo‘ravonlik. Cho‘l bo‘ron paytida g‘azablangan dengizning inkori singaridir. Ularning ikkalasi ham hayotga qarshi qaratilgan. Poydevor va shift muvozanatni saqlagani singari shaxsning jismoniy va ma’naviy tabiati o‘rtasidagi uyg‘unlikka erishish talab etiladi. Men Sharq va G‘arbning haqiqiy birlashishiga ishonaman”⁶⁰.

Bengaliyadan keyin Brahmanistlar harakati 1864 yilda Madrasda tashkil topdi. Dayananda Sarasvati (1824-1883) brahman-ruhoniylar bo‘lib, hinduiylikning ilk islohotchilaridan biri hisoblanadi. U hinduiylikni xurofotlardan tozalash va vedalarning⁶¹ asliga qaytish g‘oyasini ilgari surgan, kasta tizimini tanqid qilgan. Barcha tabaqa (chaturvarnya⁶²) vakillari tengligini ilgari surgan. Dayanandaning g‘oyalari keyinchalik Vivekananda, Tagor va Gandilar qarashlari shakllanishiga ta’sir etgan.

Mutafakkirlar xalq ommasini, eng avvalo, dehqonlarni zamindorlar zulmidan saqlab qolmoqchi bo‘lganlar. Ularning fikricha, feodal tizimining yo‘q qilinishi va mulkchilik munosabatlarining o‘rnatilishi “mamlakatda umumiy farovonlik”ka olib keladi. Hindistonning liberal mutafakkirlari mamlakatda yangi ta’limning joriy etilishini (Ram Mohan Royning tashabbusiga ko‘ra, 1816 yilda hind savdogarlari mablag‘lariga Kalkuttada ilk yevropacha usulda maktab ochilgan), hindlar ilmiy va texnik bilimlarni egallashlarini, iqtisodiy rivojlanish, XIX asrning ikkinchi yarmiga kelib esa, sanoatni rivojlantirish g‘oyasini ilgari surganlar. Ular milliy va tabaqalar tengligini targ‘ib qilganlar, davlat boshqaruvining respublika shaklini tarafdori bo‘lganlar, hindlarning fuqarolar huquqlari va milliy qadriyatlarini himoya qilganlar.

Ma’rifatparvarlik g‘oyalarining targ‘ib qilinishi nafaqat o‘rta asrlarga oid munosabatlarning, balki mustamlakachilik tizimining ham tanqid qilinishiga olib keldi. Vaqt o‘tishi bilan ushbu jarayon XIX asr milliy tashkilotlarining faoliyatida sezilarli o‘rin egallay boshladi. Bu, asosan, mustamlakachilik va ekspluatatsiyaga, hindlarning Hindistonni qoloqlikka, xalqni esa qashshoqlikka mahkum etayotgan britan hokimiyati oldida haq-huquqsizligiga qarshi tanqidlardan iborat edi.

XIX asr ikkinchi yarmi-XX asr boshlarida faoliyat olib borgan milliy mutafakkirlardan biri Dadabhai Naorodji (1825-1917) shunday degan: “Britan hukmdorlari Hindistonning old eshiklarida turib, butun dunyoga uni tashqi xavfdan qo‘riqlayotgani haqida ta’kidlashadi, o‘zlari esa uning orqa eshigidan o‘zlari qo‘riqlab turgan xazinani olib ketadilar”⁶³. Yana bir mutafakkir M.G.Ranade fikricha, mustamlakachilik tuzumi “millat hayotini tashkil etgan faollikni to‘xtatib qo‘yadi”, “siyosiy hokimiyat monopoliyasi esa, savdo va sanoat monopoliyasiga olib keladi”⁶⁴.

⁶⁰ Singh Iqbal. The Indian National Congress. Vol.2, p. 241-242.

⁶¹ Vedalar qadimgi hindlarning muqaddas manbalari hisoblanib, ular to‘rtta kitobdan iborat: “Rigveda”, “Yajurveda”, “Samaveda” va “Ataraveda”.

⁶² Chaturvarna — hind jamiyatining iyerarxik tuzilmasi bo‘lib, to‘rtta varna (mulk) — brahman ruhoniylari, kshatriya jangchilari, vayshyalar — dehqonlar va savdogarlar, shudralar — xizmatchilar va ishchilar hisoblanadi. Chaturvarna daxlsizlar hisoblanadi.

⁶³ Камапов Э.Н., Литман А.Д. Мировоззрение Мохандас Карамчанда Ганди. – М.: Наука, 1969. – С. 19.

⁶⁴ Камапов Э.Н., Литман А.Д. Мировоззрение Мохандас Карамчанда Ганди. – М.: Наука, 1969. – С. 19.

XIX asr liberal arboblari hindlarning davlat boshqaruvida ishtirok etishlarini talab qilishgan. Dastlab hindlarni davlat lavozimlariga ishga olinishlari, keyinchalik hindlar ishtirokida qonun chiqaruvchi organlar tashkil etilishini talab eta boshladilar.

XIX asr davomida, hatto, XX asr boshlarida hind milliy tashkilotlarida ishlovchi xodimlar faqatgina yuqori tabaqalarga mansub bo'lgan. Yuqoridagilarni inobatga olgan holda, XIX asrda shakllanayotgan mulkdorlar ingliz hukmronligini ag'darish uchun kurash olib borishni xayoliga ham keltirmagan. Liberal-ma'rifatparvarlik nuqtai nazaridan faoliyat ko'rsatgan milliy tashkilotlar va arboblarning inglizlarga qarshi xalq qo'zg'olonlariga salbiy munosabatda bo'lganlar, ommada anarxiya tashuvchilarini ko'rganlar.

Bu davr mutafakkirlarining qarashlarini Dadabhay Naorodjining quyidagi mulohazalari bilan tasvirlash mumkin: "Mening istagim va maqsadim qo'zg'olonlarni rag'batlantirish emas, balki ularning oldini olib, Angliya va Hindiston o'rtasidagi aloqalarni ikki mamlakat uchun ham foydali va samarali qilishdir. Bu aloqalar aynan shunday bo'la oladi, ammo afsuski, adolatsiz boshqaruv tuzumi va Angliya Qirolligi va xalqi, parlamentning adolatli boshqarish istagiga qarshi saqlanib kelayotgan ijro etuvchi hokimiyat tufayli shu vaqtgacha bo'la olmadi"⁶⁵.

Yangi shaharlar paydo bo'lishi va mulkdorlar jamiyatining tashkil topishi bilan bir vaqtda, yangi milliy intelligensiya – ziyolilar qatlami ham shakllana boshladi. Ushbu insonlarning ba'zilar feodal tuzumga qarshi e'tirozlarga qo'shilib, hatto, ularga rahbarlik ham qildi. Ammo, asosan, ushbu ziyolilar mamlakat xalqining qul qilinishiga qarshi norozilik bildirgan. Ushbu norozilikni shakllanayotgan mulkdorlar ham qo'llab-quvvatlagan.

Hindiston milliy harakatining yorqin namoyandalaridan bo'lgan Chottopaddxay Bonkimchondro, keyinchalik Gandi ham mustamlakachilik va pulning cheksiz hukmronligi tanqidini tenglik g'oyasi himoyasi bilan birgalikda olib borgan. Shu bilan birga, Bonkimchondroning qarashlari keyingi avlod arboblari, ayniqsa, Gandining xalq ommasiga suyanishga intilishi bilan mos keladi. Birinchidan, aynan shu g'oyalar Gandida sotsialistik jamiyat haqidagi qarashlarni shakllantirdi. Ikkinchidan, bu davrda Hindiston aholisining katta qismi qashshoq edi. Gandi o'z kurashini kambag'allar uchun kurash, deb hisobladi. Bonkimchondro Vatan taqdirini o'zlarining holati bilan to'g'ridan-to'g'ri bog'lagan, bu haqda o'zining "Bengal dehqoni" maqolasida (1873) yozgan. "Vatan ravnaqi? Bu kimning ravnaqi? Men sening va mening ravnaqimni ko'ryapman. Lekin sen va men – bu Vatanmi? Bizga o'xshaganlar bizning mamlakatimizda qancha? Unda qancha dehqon bor? Agar ularni hisobga kirgizmasa kim qoladi? Ular – Vatandır. Xalqning katta qismi dehqonlardir. Sen va men nima qila olamiz? Agarda ularning barchasi birgalikda ishga kirishsachi, keyin ko'ramiz, nima bo'ladi? Agar ular farovon yashamasa, Vatanda ham farovonlik bo'lmaydi"⁶⁶. Bonkimchondro "mamlakat rivojlanishidagi eng asosiy to'siq – xalq yuqori va quyi tabaqalari manfaatlarining umumiy emasligida"⁶⁷ deb bilgan. U yerga xususiy mulkchilikni qoralagan, yer egalari dehqonlarga nisbatan o'z qulidek munosabatda

⁶⁵Masani R.P. Dadabhi Naoroji: The Grand Old Man Of India. – Delhi, 1960. 137 p.

⁶⁶ Камаров Э.Н., Литман А.Д. Мировоззрение Мохандас Карамчанда Ганди. – М.: Наука, 1969. – С. 29.

⁶⁷Dasgupta N.N. The Indian National Congress. – Calcutta, vol. I, 1946. – P. 389.

bo‘lib, “dehqonlar ter to‘kib ishlagan yerlaridan o‘ziga tegishli ulushini olishga haqli”⁶⁸, deb hisoblagan.

Ijtimoiy kelishmovchiliklarni bartaraf etishdagi urinishlar ularni odob-axloq normalarini targ‘ib etish yo‘li bilan muammoga yechim topish mumkin, degan g‘oya tug‘ilishiga olib keldi. Bonkimchondro davridan boshlab, deyarli barcha hind mutafakkirlari ushbu yondashuvga ega bo‘lganlar.

Har qanday dinning “abadiy asosi”, ya’ni dharma to‘g‘risida Bonkimchondro shunday yozadi: “Dharma – insoniylik, odamlarga nisbatan muhabbat va ezgu ishlarni amalga oshirish, bular xudoga bo‘lgan vafodorlik bilan to‘ldirilib, insonga shaxsiy baxt olib keladi. Dharma vedalarda emas, balki insonlarga nisbatan qilingan ezgulikda mujassam. Xudoga vafodorlik, insonga nisbatan muhabbat va qalbdagi osoyishtalik – bularning barchasi dharmadir”. Yana: “Unutmanglar, Vatanga bo‘lgan muhabbat – eng oliy dharmadir”⁶⁹, deb qo‘shimcha qiladi.

Hinduiylikning eng taniqli islohotchilaridan biri bengaliyalik Svami Vivekananda (1863-1902) edi. Daynanda va Ramakrishna hinduviylikni Hindistonda rivojlantirishga harakat qilgan bo‘lsalar, dunyoga tanitish vazifasini Vivekananda bajargan. U o‘z nazariyasida turli butlarni emas, insonni qo‘yadi. Vedalarning mohiyatida universallik va insonparvarlik g‘oyalari yotadi, deb hisoblagan. Vedalar sharxi hisoblangan upanishadlar⁷⁰ asosi inson buyukligi g‘oyasini ilgari surishdan iborat bo‘lgan. Axloq jamiyatni tartibga soluvchi birlamchi qonun ekanligini ta’kidlagan. “Biz har tomonlama rivojlanishimiz uchun bizga jasorat dini, jasurlik g‘oyasi kerak”⁷¹, deb hisoblagan.

G‘arbda Vivekananda, asosan, diniy faylasuf sifatida tanilgan. Ammo uning chiqishlari faqatgina diniy-falsafiy mavzular bilan cheklanib qolmagan. U mavzuni Hindistondagi mavjud ijtimoiy va siyosiy muammolar bilan uzviy bog‘lagan. U ham Bonkimchondro singari liberal faoliyatning mustamlakachilik hokimiyati oldida kuchsizligidan g‘azablangan. “Bizning yosh ziyolilarimiz, – i degan edi u, – inglizlardan ko‘proq hokimiyat olish uchun mitinglar uyushtirishadi. Ular faqatgina kulishadi. O‘zi ozodlik berishga tayyor bo‘lmaganlar ozodlikka nomunosibdir. Faraz qilaylik, inglizlar sizga barcha hokimiyatni berishadi. Keyinchi? Bu hokimiyat xalq quyida ushlab turish uchun ishlatiladi. Undan ko‘ra, ularda bu narsa bo‘lmagani ma’qul. Qullar hokimiyatni qul qilmoq uchun xohlashadi”⁷², degan fikrni ilgari suradi, Vivekananda mamlakat mustaqil bo‘lgandan keyin qanday yo‘l tutishi haqida o‘ylaydi. 1894 yilda U Chikagoda shunday degan edi: “G‘arbda bizning kastalarimizni tanqid qilishsa ham ularning o‘zlarida biznikidan battarroq kasta bo‘linishlari – pul bo‘yicha bo‘linishlar mavjud. Barcha ishga qodir dollar – amerikaliklar uni shunday atashadi – bu yerda nima xohlasa, shuni qilishi mumkin”⁷³. Vivekananda o‘tmishga aylanayotgan feodal tartib ham, mamlakatda tashkil topgan mulkchilik munosabatlari ham to‘laligicha ma’qul emas, degan xulosaga kelgan ilk hind mutafakkiri bo‘lgan. “Mehnat qiluvchilar

⁶⁸Новикова В. А., Бонкимчондро Чоттопадхай. Жизнь и творчество. – Л.: ЛГУ, 1969. – С. 143.

⁶⁹Amiya P. Sen. Bankim Chandra Chattopadhyay: An Intellectual Biography. – New Delhi: Oxford University Press, 2008. – P. 79.

⁷⁰Upanishadlar — vedalarning muqaddas “maxfiy ko‘rsatmalar”i hisoblanib, taxminan miloddan avvalgi VII-VI asrlarga borib taqaladi. Ularda bayon etilgan ta’limotlar “Vedanta” (lit. “Vedalarning oxiri”) shakllanishiga tasir ko‘rsatgan.

⁷¹Swami Vivekananda. Shri Ramakrishna Math. Madras: Mylapore, 1963. – P. 88-91.

⁷²Swami Vivekananda. The Complete Works of Swami Vivekanda. – Kolkatta, Advaita Ashrama, 2016, vol. IV, P. 313.

⁷³Ibd, P. 307.

hokimiyati” o‘rnatilishi g‘oyasini ma’qullab, hatto, “dunyoning barcha mamlakatlarida” uning o‘rnatilishi muqarrar, deb hisoblagan Vivekananda sotsializmga olis ideal sifatida qaragan. Ijtimoiy qarama-qarshiliklardan qutulishning yagona yo‘li “hind ma’naviyati”ni tasdiqlashda, deb bilgan, Vivekanandadan boshlab, hind mutafakkirlari Hindistonning tarixiy vazifasi – dunyoga qutqaruvchi ma’naviyat olib kirishdir, deb hisoblashgan.

Birinchi jahon urushining oxirigacha ko‘plab mutafakkirlar ommaviy harakat tashkil etish dasturini amalga oshira olmadilar. Lekin bunga Gandi muvaffaq bo‘lgan.

Milliy ozodlik harakati yetakchi vakillari mamlakatda mulkdorlikning tashkil topishi yangi mustamlakachi boylar qatlami shakllanishiga olib kelayotganini anglay boshladi. Bu haqda birinchilardan bo‘lib, Gandi jiddiy e’tibor qaratgan. 1908 yilda u shunday deb yozgan edi: “Fabrikalari orqasidan boylik orttirayotgan kimsalar boshqalardan yaxshiroqqa o‘xshamaydi. Hind Rokfelleri Amerika Rokfelleridan yaxshiroq bo‘lishiga umid qilish tentaklikdir. Puli bor insonlar ingliz hokimiyatini qo‘llab-quvvatlaydi. Ular ushbu hokimiyat barqarorligi tarafdoridirlar”⁷⁴. Shu bilan birga, mamlakatda kapitalizmning oldini olish umidida u: “Agar ertaga britan boshqaruvi hind boshqaruviga almashtirilganda ham Hindistonning ahvoli yaxshilanib qolmasdi, faqatgina Angliyaga oqib ketayotgan pullarning bir qismi tejab qolinardi xolos”,⁷⁵ deb ta’kidlaydi. Ushbu g‘oyalarni siyosiy nuqtai nazardan rivojlantirgan holda, 1913 yilda Bipin Chandra Pal shunday yozgan: “Hokimiyat bosqichma-bosqich tashqi begona buyruqbozlikdan hind mulkdorlari qo‘liga o‘tgani sayin mamlakatda xalq va boshqaruv qatlami o‘rtasida ziddiyat rivojlanishiga olib keladi”⁷⁶.

Hindistonda birinchilardan bo‘lib, Bal Gangadhar Tilak qashshoqlikni qoralab chiqqan. “Maratta” gazetasi shunday yozgan: “Inglizlar hokimiyati notavon dehqonlarni o‘z sevimli dalalarini, uylarini tashlab, Bombeyning kir va tor mavzellariga joylashishga majbur qilmoqda. Ular u yerda badbo‘y kulbalarda yashab, peshona teri bilan bir bo‘lak non topishadi, o‘z qishloqlariga qaytganda esa, ularning jamg‘armalari faqatgina yer solig‘ini to‘lashga yetadi”⁷⁷. Tilakning noshirlik faoliyati, gazetalardagi dehqonlar haqidagi fikrlari Gandiga ta’sir ko‘rsatadi. Gandi milliy ozodlik harakati davomida bir nechta gazeta-jurnallarga asos soladi. Shuningdek, bu gazeta-jurnallarda ko‘plab ijtimoiy-falsafiy masalalarni yoritadi.

Bu kabi Hindiston uchun yangi bo‘lgan g‘oyalarni deyarli bir vaqtda Gandi va Ananda Kumarasvami ishlarida ham kuzatish mumkin. Ularning ikkisi ham egasining millati qanday bo‘lishidan qat’i nazar, fabrikalarga hamla qilgan. “Qishloq hunarmandi chorasiz qolganda, fabrika Lankashir yoki Bombeyda qurilganining, buning oqibatida hind yoki manchesterlik fabrikantlar boylik orttirayotganining unga qizig‘i yo‘q, – deb yozgan Kumarasvami 1907-1908 yillarda. – Hindistonni faqatgina bir masala qiziqtiradi, Sharqda ham G‘arbning yirik shaharlarida tijorat tizimi rivojlanishi tufayli yuzaga kelgan jismoniy va axloq degradatsiyasi, alkogolizm va ishsizlik muammolari ham vujudga keladimi? Bundan xavfsirash uchun juda ko‘p asoslar mavjud”⁷⁸. Ananda

⁷⁴ Gandhi M.K. Indian Home Rule or Hind Swaraj. – Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 2008. – P. 97.

⁷⁵ Gandhi M.K. Speeches and Writings. – Madras, 1922. – P. 768.

⁷⁶ Pal B.C. Nationality and Empire. Calcutta: Low Price Publications, 2002. – P. 210.

⁷⁷ Камаров Э.Н., Литман А.Д. Мировоззрение Мохандас Карамчанда Ганди. – М.: Наука, 1969. – С. 29.

⁷⁸ Coomaraswami A.K. Essay in National Idealism. – Madras: G.A. Natesan, 1911. – P. 157.

Kumarasvami o'z asarida yirik kapitaldan ozod bo'lgan mayda ishlab chiqaruvchilar jamiyatini tuzish rejalarini rivojlantirgan. Aynan shunday jamiyatni u sotsializm deb bilgan, u sotsializmning ideali aynan Hindiston tomonidan amalga oshirilishi mumkin degan: "Sanoat ishlab chiqarilishi sotsializm asosida tashkil etilishi mumkinligini aynan biz ko'rsatib berishimiz kerak"⁷⁹. Kumarasvamida gap faqatgina sanoat rivojlanishi haqida borgan – ushbu masalaning muhokama etilishi svadesh harakati tomonidan rag'batlantirilgan. U qishloq xo'jaligi hamda qishloqlarni deyarli tilga olmagan. Shu bilan bir vaqtda, mamlakatda "Bizning qishloqlarimizdagi og'ir ahvolga kelgan hayotni"⁸⁰ qayta tiklash g'oyalari tarqala boshladi. Ko'p hollarda bu qishloqlarga e'tibor qaratishga, "yangi avlod", ya'ni intelligensiyani qishloqlarda ishlashga da'vat etishdan iborat edi. Gandi Hindistonning katta qismi qishloqlardan iborat ekanligini ta'kidlaydi. Shu maqsadda qishloq hayotini yaxshilash bo'yicha dastur ishlab chiqib, uning asosida mustamlakachilikdan ozod bo'lgan jamiyat qurishga alohida e'tibor beradi.

XIX asr oxirlarida quyi kasta vakillari harakati vujudga kela boshladi. Bu harakat vakillaridan biri Maharashtrada faoliyat yuritgan Dhotiba Phule (1827-1890) edi. U brahmanlarning hukmronligiga qarshi chiqdi, quyi kasta vakillari manfaatini himoya qildi. Kastalar jamiyat rivojida sun'iy to'siq bo'lib, insonlar o'z qobiliyati bo'yicha emas, balki kelib chiqishi bo'yicha faoliyat yuritishi Hindiston uchun og'ir asoratlari olib keladi, deb hisoblagan.

Phule 1873 yilda Satyashodhak Samaj (सत्यशोधक समाज) (Haqiqat sevuvchilar jamiyati)ga asos soldi. Satyashodhak Samajning asosiy vazifasi brahmanlar hukmronligiga chek qo'yish edi. Satyashodhak Samaj a'zolari dunyoviy sudlarga murojaat qilib, o'zlarining aybsizligini himoya qildilar, brahmanlar hukmronligini to'xtatishni talab qildilar. Phule barcha hindular uchun universal dinni yaratish, "ori bo'lmaganlar"ning teng huquqliligini ta'minlashga harakat qildi.

XX asr boshlarida quyi kasta vakillari manfaati uchun kurash namoyondalaridan biri Ayyankali (1863-1941) faoliyati bilan bog'liq edi. U "Sadhu jaka paripalpana sangam" (साधु जाका परिपालन संग) (Kambag'al farovonlik jamiyati)ga asos soldi, kastalar tengligi uchun harakat qildi.

Kasta tizimini tanqid eta turib, Gandi ushbu tizimda nafaqat milliy birlashuvga to'sqinlik qiluvchi o'rta asrlardagi kabi bo'linish, balki, eng avvalo, ijtimoiy tengsizlik va ezilishlar gavdalanayotganini ko'rdi. U kasta bo'linishlariga nafaqat ma'rifatparvarlik nuqtai nazaridan, balki demokratik nuqtai nazardan kelib chiqib qarshi bo'lgan. U shunday yozgan: "Kasta bo'linishlari bir odamning ikkinchisidan ustunligini anglatgani uchun ular butunlay yo'q qilinishi lozim"⁸¹.

Shunday qilib, liberal ma'rifatparvarlarning faoliyati hindlarda milliy o'zligini anglashga yordam berib, milliy-ozodlik harakatining g'oyaviy-siyosiy zaminini yaratdi. Ushbu milliy harakatda mustamlakachilikdan butunlay qutilish uchun XIX – XX asr mutafakkirlari, ulardan eng asosiysi hisoblangan Gandiga juda ko'p kuch sarflash kerak bo'ldi.

⁷⁹Coomaraswami A.K. The Deeper Meaning of the Struggle. Broad Campden, Gloucestershire : Printed and sold by A. K. Coomaraswamy at the Essex House Press, 1907. – P. 27.

⁸⁰Pal B.C. Nationality and Empire. Calcutta: Low Price Publications, 2002. – P. 218.

⁸¹ Harijjan. 2.II.1934.

РОЛЬ ЭТИКО-ЭСТЕТИЧЕСКИХ КАТЕГОРИЙ В ФОРМИРОВАНИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ: ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРНЫЙ АНАЛИЗ НА ПРИМЕРЕ ЯПОНИИ

Омонова Махфурад Мурод кизи

PhD, в.б. доцент

Ташкентский государственный университет востоковедения

+998881082080

Аннотация: В статье рассматривается роль этико-эстетических категорий в процессе формирования и укрепления национальной идентичности, на примере японской культуры. Исследование основывается на философском осмыслении категорий гармонии, красоты, долга, стыда, и их влиянии на коллективное сознание и культурно-ценностную самоидентификацию. Японский случай демонстрирует уникальную взаимосвязь традиционных ценностей, эстетических канонов и национального мировосприятия, что делает его репрезентативной моделью для анализа подобных процессов в иных культурах.

Ключевые слова: национальная идентичность, этика, эстетика, Япония, культурные категории, гармония, ваби-саби, гэнсоку, бусидо.

Формирование национальной идентичности представляет собой сложный и многослойный процесс, включающий политические, исторические, культурные и философские компоненты. Среди них особо выделяются этико-эстетические категории, задающие нормы коллективного поведения, образцы красоты, представления о должном и прекрасном. Они не только отражают культурные особенности нации, но и активно участвуют в процессе самоидентификации через символы, обряды, художественные формы и нормы морали. Япония в этом контексте представляет собой уникальный пример, в котором эстетика и этика неразрывно переплетены. Её национальная идентичность сформирована не столько политическими доктринами, сколько устойчивыми эстетико-этическими кодами, которые укоренены в повседневной жизни, искусстве, архитектуре, языке и системе межличностных отношений. Данный анализ направлен на философское осмысление этих категорий и их трансформацию в процессе исторического развития Японии. Национальная идентичность — сложное и многомерное явление, формируемое не только политико-историческими факторами, но и глубинными культурными структурами, в числе которых особую роль играют этико-эстетические категории. В условиях глобализации, мультикультурализма и постмодернистской фрагментации особое значение приобретает исследование механизмов, обеспечивающих культурную устойчивость и самобытность. Японская культура предоставляет уникальный пример того, как эстетические и этические коды становятся основой для коллективной самоидентификации, выступая своего рода философским "геном" нации.

Эстетика как национальный код: значение ваби-саби

Категория ваби-саби выражает японское понимание красоты, укоренённое в эфемерности, несовершенстве и асимметрии. Это не просто эстетический вкус,

а своего рода онтологическая установка, формирующая восприятие мира и человека. Через ваби-саби утверждается ценность скромности, тишины, принятия неизбежности старения и разрушения. На уровне национального сознания эта категория способствует формированию идентичности, противопоставленной западной установке на идеал, перфекционизм и экспансию. Таким образом, эстетика становится формой этического выбора — выбором в пользу гармонии, естественности и внутреннего мира. Японская эстетика глубоко связана с природой, преходящестью, пустотой и недосказанностью. Категории ваби-саби, ма и югэн формируют целостную эстетическую парадигму, выражающую идеалы скромности, асимметрии, сдержанности и одухотворённой простоты. Эти эстетические установки не являются отвлечёнными теориями, а встроены в повседневную жизнь: в чайной церемонии, икебанае, каллиграфии, архитектуре и даже в ведении беседы.

Эстетика в Японии выполняет нормативную функцию, формируя критерии приемлемого и достойного поведения. Это проявляется, например, в стремлении к непрямому выражению эмоций ("чтение между строк") или в предпочтении лаконичных и мягких форм коммуникации. Таким образом, эстетика становится неотъемлемой частью этики и средствами социализации индивида.

Категории гири (обязанность, долг) и нэн (эмоциональная привязанность, симпатия) иллюстрируют фундаментальное единство этического и эстетического в японской культуре. Гири оформляет нормы поведения, регулирующие межличностные отношения, тогда как нэн придаёт им человеческое измерение. Их диалектика — долг и чувство — воспроизводит коллективистскую модель идентичности, в которой личность мыслится как функция социума. Эта модель противостоит индивидуалистическим концепциям Запада и подтверждает мысль о том, что моральная структура общества напрямую связана с эстетическими представлениями о должном и прекрасном.

В Японии культурное воспитание с раннего детства включает приобщение к эстетическим ритуалам, в которых этика и эстетика представлены как единое целое. Цветение сакуры, праздники ханами, танец, каллиграфия, созерцание природы — всё это является не только эстетическим опытом, но и формой внутреннего этического развития личности. Национальная идентичность конструируется через повторяющиеся образы, символы и ценности, транслируемые в искусстве, образовании, семейном укладе. Таким образом, японец осознаёт свою принадлежность к культуре не через декларации, а через эстетически оформленные нормы повседневности. Глобализация и технологический прогресс не отменяют, а напротив, усиливают значимость традиционных категорий, поскольку они служат ориентиром в условиях культурной гибридации. Эстетические принципы ваби-саби и ма находят отражение в дизайне интерьеров, моде, графическом искусстве, IT-продуктах. Современные японские бренды, такие как Muji, Uniqlo, Sony, сдержанности в глобальный рынок. Таким образом, этико-эстетическая идентичность Японии адаптируется к новому контексту, сохраняя при этом историческую глубину и философскую целостность.

Ма — концепция, обозначающая «промежуток», «паузу», «интервал» — представляет собой синтез эстетики и метафизики. Это не просто пустота, а наполненное смыслом отсутствие, создающее условия для присутствия. В архитектуре, поэзии, музыке, театре ма организует ритм восприятия, оставляя пространство для воображения и интерпретации. В национальной идентичности японцев ма формирует особое отношение ко времени и пространству — как к процессам, требующим уважения, сдержанности, и созерцания. Тем самым формируется идентичность как «экзистенциальная соотнесённость», а не как застывшая сущность.

Философия дзэн, проникшая во все уровни японской культуры, от каллиграфии до самурайского кодекса, основана на интуитивном постижении истины, отказе от рационализма и вербализма. Дзэн-восприятие реальности актуализирует категории молчания, спонтанности, недеяния (му). Национальная идентичность, сформированная в этой парадигме, оказывается предельно пластичной, но в то же время укоренённой в опыте личной дисциплины, созерцания и внутреннего равновесия. В условиях модернизации и технологизации дзэн-код сохраняет своё значение как контрмодель отчуждения и утраты аутентичности.

В японской культуре эстетика пронизывает не только высокое искусство, но и повседневность: чайная церемония, икебана, упаковка, интерьер, еда — всё подчинено принципу изящной упорядоченности. Такая тотальность эстетического формирует национальную идентичность как «жизнь в стиле», где граница между этикой и эстетикой исчезает. Это подтверждает тезис о том, что устойчивость культурной идентичности обеспечивается не только символическими практиками, но и телесными, пространственными, материальными аспектами быта.

Заключение. Философские категории этики и эстетики выполняют в Японии роль структурных оснований национального бытия. Они пронизывают культуру на уровне языка, образов, привычек, мышления и поведения. Через призму этих категорий японская идентичность формируется не только как историко-политическая, но и как онтологическая — задающая способ бытия нации. Понимание этих категорий позволяет интерпретировать японскую культуру как целостную систему, где эстетика не отделена от морали, а красота выражает добродетель. Это даёт возможность использовать японский опыт в межкультурных исследованиях идентичности и культурной устойчивости. Японский опыт демонстрирует, что этико-эстетические категории не являются абстрактными метафизическими конструктами, а выступают живыми структурами, формирующими ментальность, поведение и самосознание народа. Национальная идентичность Японии зиждется на синтезе красоты и нравственности, созерцания и действия, долга и чувства. В эпоху глобальных вызовов этот опыт представляет особую ценность: он показывает, что устойчивость нации возможна лишь при наличии глубинных культурных ориентиров, пронизывающих все уровни человеческого существования.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Berque, A. (2013). Thinking through Landscape. Routledge.
2. Kasulis, T. P. (2004). Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference. University of Hawaii Press.
3. Keene, D. (1996). Japanese Aesthetics and Culture: A Reader. Columbia University Press.
4. Nitobe, I. (1905). Bushido: The Soul of Japan. Teibi Publishing Company.
5. Suzuki, D. T. (1959). Zen and Japanese Culture. Princeton University Press.

РЕЛИГИОЗНАЯ И СВЕТСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В НАСЛЕДИИ ДЖАДИДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

*Преподаватель кафедры «Восточная философия и герменевтика»
Ташкентского государственного университета востоковедения
Шокирова Д.Б.*

durdonabakhadyrovna@gmail.com

+998337099890

Аннотация. В статье анализируется феномен религиозной и светской идентичности в контексте джадидистского движения Центральной Азии. На основе источников и научных исследований рассматривается, каким образом джадиды стремились синтезировать традиционные исламские ценности с элементами модернизации и просвещения. Особое внимание уделяется философским и социокультурным аспектам формирования идентичности в условиях колониальной трансформации общества.

Ключевые слова: джадиды, идентичность, ислам, светскость, Центральная Азия, модернизация.

Движение джадидов, возникшее в конце XIX — начале XX века в Центральной Азии, стало важным этапом в развитии общественной мысли, направленным на реформирование мусульманского общества. Одним из ключевых вопросов, которым занимались джадиды, была проблема идентичности — как религиозной, так и светской. Актуальность данной темы обусловлена современными поисками баланса между традиционными ценностями и требованиями секулярного общества. Целью статьи является исследование религиозной и светской идентичности в наследии джадидов Центральной Азии.

Джадидизм возник как ответ на колониальные преобразования и культурную экспансию Российской империи в Средней Азии. На фоне снижения роли традиционного исламского образования и давления со стороны русской администрации джадиды стали инициаторами реформ, которые включали внедрение новых методов обучения, использование светской науки и развитие национального самосознания.

Несмотря на стремление к модернизации, джадиды оставались приверженцами исламской духовности. Они рассматривали ислам не как препятствие, а как основу морального и культурного возрождения. Религия

воспринималась как средство нравственного воспитания, средство сопротивления ассимиляции и механизм мобилизации общества.

Светская идентичность проявлялась в стремлении джадидов к рационализму, критическому мышлению и просветительству. Они выступали за введение светских предметов в учебные программы, использование печати и журналистики, развитие национального языка и литературы. Таким образом, светскость в джадидизме не противопоставлялась религии, а существовала с ней в сложном взаимодействии.⁸²

Главной особенностью джадидской идентичности стало стремление к синтезу: сохранение исламских основ при внедрении прогрессивных элементов западной цивилизации. Это отражает уникальный путь модернизации, в котором религиозные ценности не отрицаются, а обновляются, адаптируются и переосмысливаются в новых условиях. Джадиды стремились к гармонии между традицией и новшеством, создавая тем самым особую форму национального самосознания.

Религиозная и светская идентичность в наследии джадидов Центральной Азии представляют собой сложное, но целостное явление. Они не противопоставлялись, а дополняли друг друга, что позволяет рассматривать джадидизм как пример успешного культурного синтеза. Актуальность этой модели сохраняется и сегодня — в условиях поиска баланса между верой и современностью, традицией и прогрессом.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Khalid A. The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia. University of California Press, 1998.
2. Комилов Н.М. Просветительское движение джадидов в Узбекистане. Ташкент: Фан, 1997.
3. Абдурахимов К. Джадидизм и модернизация в Центральной Азии. // Вестник Востоковедения. 2014. № 2.
4. Данияров Ч. Центральная Азия: религия и модернизация. Алматы: Дайк-пресс, 2004.
5. Бартольд В.В. Сочинения. Т. IX. М.: Наука, 1977.

MOVAROUNNAHRDA ISLOM VA TURK MADANIYATINING UYG‘UNLASHUVI

Jo‘rayev Muxriddin Xasanavich

Katta o‘qituvchi

Denov tadbirkorlik va pedagogika instituti

[Tel: +998909247681](tel:+998909247681)

Annotatsiya: Maqola Movarounnahr mintaqasining tarixiy, siyosiy va madaniy ahamiyatini, shuningdek, Islom dinining tarqalishi va turli davlatlar hukmronligi

⁸² Абдурахимов К. Джадидизм и модернизация в Центральной Азии. // Вестник Востоковедения. 2014. № 2.

ostidagi o'zgarishlarni o'rganadi. Abbosiylar davrida yuz bergan siyosiy parchalanishlar, shia va sunniy mazhablar o'rtasidagi nizolar, shuningdek, turklarning Islomni qabul qilishi kabi muhim jarayonlar tahlil qilinadi. Maqolada, shuningdek, Movarounnahrning strategik ahamiyati, uning turli davlatlar tomonidan bosib olinishi va mintaqada yuz bergan siyosiy beqarorliklar haqida batafsil ma'lumotlar keltirilgan.

Kalit so'zlar: Movarounnahr, Abbosiylar, Somoniylar, Tohiriylar, Safforiylar, Qoraxoniylar, G'aznaviylar, Saljuqiylar, Xorazmshohlar, Islomning tarqalishi

KIRISH: Muhammad (s.a.v)ning vafotidan IV/X asrgacha bo'lgan davr Islom dinini tushunish va sharhlash masalalarida siyosiy, e'tiqodiy va fiqhiy mazhablarning paydo bo'lishi va rivojlanish davri bo'ldi. Bu davrda birinchi navbatda tarixiy, siyosiy va ijtimoiy voqealar kabi turli sabablar bilan ko'plab kalom maktablari vujudga keldi. Islom tafakkurining rivojlanishida muhim rol o'ynagan bu maktablar Islom tarkibidan kelib chiqqanligi sababli Islom mazhablari deb atalgan. Klassik tasnifga ko'ra, bu mazhablar Ahli sunna (Salafiyya, Moturidiyya, Ash'ariyya) va Ahli bid'a (Xorijiylik, Shi'a, Murji'a, Jabariyya, Jahmiyya, Qadariyya, Mu'tazila) kabi ikki guruhga bo'linadi.

Muhammad (s.a.v)ning vafotidan keyin musulmonlar orasida yuz bergan siyosiy nizolar va bahslar Ahli bid'a sifatida qaralgan Xorijiylik, Shi'a va Murji'a kabi dastlabki siyosiy mazhablarning paydo bo'lishida muhim rol o'ynadi (Shahristoniy, 1-jild, 6-bet; Amin, 1976, 363, 367-betlar). Bundan tashqari, Islom dunyosida turli e'tiqodiy mazhablar ham vujudga keldi. Bunda Islom fathlarining kengayishi bilan turli din, madaniyat va sivilizatsiyalar o'rtasida diniy, ilmiy va madaniy almashinuvning bo'lishi, Hind, Eron va Yunon madaniyatlariga oid asosiy asarlarning tarjima qilinishi natijasida dinni tushunishda falsafiy, kalomiy, botiniy va zohiriy ko'plab yangi fikrlarning paydo bo'lishi kabi omillar muhim rol o'ynadi. Boshqa tomondan, musulmon olimlarning turli din vakillariga Islomni tushuntirish va ko'plab dualistik va inkorchi oqimlarning Islomga qaratilgan hujum va ayblovlariga qarshi uni himoya qilishga urinishlari ham bunda ta'sir ko'rsatdi. Natijada barcha bu ichki va tashqi omillar islom jamiyatida Jabariyya, Jahmiyya, Qadariyya, Mu'tazila, Salafiyya kabi turli e'tiqodiy mazhablarning paydo bo'lishiga zamin yaratdi (Toshko'prizoda, 1985, 2-jild, 144, 148-betlar; Abu Zahro, 98-bet). Bundan tashqari, tarjimalar orqali Hind, Eron va Yunon falsafiy fikrlash uslublarining Islomiy tafakkurga kirishi islom doirasida G'ulat ash-shi'a, Sabaiyya, Kaysoniyya, Zanodiqa va Shu'ubiyya kabi botiniy mazhablarning ham paydo bo'lishiga sabab bo'ldi.

Asosiy qism: IV/X asrga kelganda Ahli bid'at sifatida qabul qilingan firqalarga qarshi Ahli sunna nuqtai nazarini ifodalovchi Moturidiyya va Ash'ariyya kalom maktablari paydo bo'ldi. Bu ikki maktabning asoschilari bo'lgan Abu Mansur Moturidiy (vaf. 333/944) va Abu-l-Hasan Ash'ariy (vaf. 324/935-36) Ahli sunna asosiy e'tiqod prinsiplarini belgilashda muhim rol o'ynaganliklari sababli sunniy tafakkurining ikkita muhim vakili sifatida tan olingan (Toshko'prizoda, 1985, 2-jild, 133, 135-betlar; Zabiyyiy, 2002, 2-jild, 5-6-betlar).

Mavoraunnahr mintaqasining ahamiyati ham bu yerda namoyon bo'ladi. Chunki Moturidiyya mazhabining paydo bo'lishi va tizimli shaklga kirishi turli din, e'tiqod, ideologiya, mazhab, falsafa, madaniyat va sivilizatsiyalarga mezbonlik qilgan bu geografiyada sodir bo'ldi. Abu-l-Mu'in Nasafiy (vaf. 508/1114) ham bu holatga e'tibor

qaratib, Moturidiyya mazhabining bu mintaqada paydo bo'lganligini ta'kidlab, Samarqand, Xuroson, Marv, Balx va boshqa shaharlarning barchasida tarqalganligini ta'kidlagan (Abu-l-Mu'in an-Nasafiy, 2004, 1-jild, 468-bet). Boshqa tomondan, Qur'on Makkada nozil bo'lgan, Misrda o'qilgan, Istanbulda yozilgan va Mavoraunnahr mintaqasida, xususan Samarqandda tushunilgan degan fikr bilan bu mintaqaning Islom tafakkurining shakllanish jarayonida o'ynagan muhim rolga e'tibor qaratilgan. Shom, Andalus, Bag'dod va Istanbul bilan bir qatorda Samarqand ham Islom sivilizatsiyasining poytaxtlaridan biri sifatida tilga olingan.

Movarounnahr mintaqasi Islomdan oldingi davrda Turon, Turkiston, Eftaliylar (yoki Haytallar) yurti kabi turli nomlar bilan atalgan. Umaviylar davlatining Xuroson voliyasi Qutayba ibn Muslim (vaf. 96/715) rahbarligida musulmon arablar tomonidan bosib olingach, Islom tarixchilari va geograflari mintaqaga arabcha asosdagi bir atama bo'lgan va "daryoning narigi tomonida joylashgan yer" degan ma'noni anglatuvchi Movarounnahr nomini berishgan. Bu nom mintaqaning hozirgi kungacha ishlatilib kelinayotgan nomiga aylangan (Hamaviy, 1977, 5: 45; Usta, 2007, 24-bet).

Geografik atama sifatida Movarounnahr, Sirdaryo (Sayhun) va Amudaryo (Jayhun) daryolari orasidagi hududni ifodalaydi. Musulmonlar mintaqani nomlash va uning chegaralarini belgilashda bugungi Turkiston chegaralarida joylashgan Amudaryo daryosi muhim rol o'ynagan. Amudaryo asos qilib olingan holda, daryoning sharqiy tomonidagi hudud uchun Movarounnahr, g'arbiy tomoni uchun esa Xuroson nomi qo'llanilgan (Bartold, 2004, 55-bet; Togan, 1981, 1: 36).

Tarixiy jarayon davomida mintaqaning chegaralari har davrda o'zgarishlarga uchraganligi sababli, klassik Islom geograflarining asarlarida uning geografik chegaralari qayergacha cho'zilganligi haqida turli ma'lumotlar keltirilgan. Biroq, mintaqani yaqindan bilgan al-Istahriy (vaf. 346/957) tomonidan ko'rsatilgan chegaralar boshqalarnikiga qaraganda aniqroq va diqqatga sazovordir. Uning fikricha, Movarounnahr:

- Sharqda: Pomir (Fomir) va Rashtdan boshlanib Hindiston yerlarigacha cho'zilgan chiziq,

- G'arbda: G'uz (O'g'uz) va Qarluq (Hazluj) yurtlaridan boshlanib Taroz (Talas), Forob, Biskand, Samarqand, Buxoro va Xorazmni o'z ichiga olgan holda Orol dengizigacha davom etgan.

- Shimolda: Qarluq turklarining yashaydigan Farg'onaning eng uzoq mintaqasidan boshlanib Talasgacha cho'zilgan chiziq,

- Janubda: Badaxshondan boshlanib Xorazm (Orol dengizi) ko'ligacha cho'zilgan Amudaryo daryosi bilan o'ralgan hududni tashkil qiladi (Istahriy, 1961, 161-bet).

Bu mintaqa hozirgi O'zbekiston, Qozog'iston, Qirg'iziston, Tojikiston, Turkmaniston, Eron va Afg'oniston o'rtasida taqsimlangan.

Movarounnahrning eng muhim aholi markazlari orasida Samarqand, Buxoro, Termiz, Nasaf (Nashab), Toshkent (Shosh), Farg'ona va Niso shaharlarini sanash mumkin. Bu shaharlar Xurosondagi shaharlar bilan ham ilmiy va fikriy jihatdan, ham ijtimoiy hayotning ehtiyojlari nuqtai nazaridan doimiy aloqada bo'lgan. Shu sababli Movarounnahr, geografik jihatdan mustaqil bir mintaqasi sifatida qaralsa ham, siyosiy jihatdan janubi-g'arbiy qo'shnisi Xuroson bilan birga ko'rib chiqilgan va hatto unga

kiritilgan. Ba'zi mualliflar tomonidan Movarounnahr geografik jihatdan Xurosonning bir qismi sifatida qabul qilingan (Hamaviy, 1977, 2: 350).

Xuroson mintaqasi Eronning sharqidan boshlanib Amudaryo daryosigacha cho'zilgan hudud sifatida ta'riflangan. Mintaqaning chegaralari:

- G'arbda: Eronning sharqiy chegarasini tashkil etuvchi Jurjon,
- Janubda: Eron va Xuroson cho'li,
- Shimolda: Xorazm,
- Sharqda: Sind va Sijiston,
- Shimoli-sharqda: Movarounnahrgacha cho'ziladi.

Bundan tashqari, hozirgi Afg'oniston va Sharqiy Turkistonning bir qismini ham o'z ichiga oladi. Xurosonning eng muhim aholi markazlari orasida Marv, Hirot, Balx, Ray, Nishopur, Faryob va Jurjon shaharlari joylashgan (Hamaviy, 1977, 2: 350; 5: 45).

Movarounnahr mintaqasi qadim zamonlardan beri turklarning vatani bo'lgan Turkistonning eng muhim strategik qismini tashkil qiladi. Mintaqadagi shaharlarning deyarli barchasi Islom dunyosining eng muhim ilm va madaniyat markazlari sifatida musulmon jamiyatiga xizmat qilgan. Qadim zamonlardan boshlab qishloq xo'jaligi hayotining izlarini saqlab kelgan bu geografiya, mo'tadil iqlimi va qishloq xo'jaligiga qulay yerlari bilan zich aholiga ega. Tabiat go'zalliklari, unumdor yerlari, toza suvi va yoqimli iqlimi bilan yashash uchun jozibador mintaqadir (Ibn Havqal, 1992, 384-bet).

Manbalarda mintaqaning qishloq xo'jaligida rivojlanganligi, hatto juda boy qishloq xo'jaligi madaniyatiga ega bo'lganligi, har xil qishloq xo'jaligi mahsulotlarining ko'p miqdorda yetishtirilishi va har taraf bog'-rog' bilan qoplanganligi ta'kidlangan. Bu qishloq xo'jaligi xilma-xilligining eng muhim sababi sifatida Movarounnahrda rivojlangan kanal tizimining mavjudligi ko'rsatilgan (Ibn Havqal, 1992, 385-bet; Schaeder, 1980, 10: 469).

Bu geografiyaning muhim qismini Valid ibn Abdulmalik (705-715) davrida bosib olingan So'g'd mintaqasi tashkil qiladi. So'g'd, Movarounnahrning eng muhim qishloq xo'jaligi va savdo markazidir va Buxoroning sharqidagi Dabusiyadan Samarqandgacha cho'zilgan hududni o'z ichiga oladi. So'g'd mintaqasi hozirgi O'zbekiston chegaralarida joylashgan. Mintaqaning eng muhim ilm va madaniyat markazlari orasida Samarqand, Buxoro, Nasaf, Boykant va Balx kabi shaharlar mavjud (Bartold, 1964, 10: 737).

Movarounnahr, sharqiy va g'arbiy sayyohlar tomonidan "jannat" deb hisoblangan joyda joylashgan bo'lib, tarixiy jihatdan ham qadimiy o'tmishga ega (Hamaviy, 1977, 5: 47). Mintaqa, Turk yurtlaridan qilingan qul va hayvonlar savdosining muhim nuqtalaridan birini tashkil etishi, Hindiston, O'rta Osiyo va Xitoydan kelgan tarixiy savdo yo'llarining asosiy yo'nalishi ustida va g'arbga ochilish nuqtasi bo'lganligi sababli Islom dunyosi uchun har doim katta ahamiyatga ega bo'lgan (Bartold, 1990, 88-bet; Usta, 2007, 25-bet). Ushbu savdo yo'llari dinlarning tarqalishida, ko'plab chet el madaniyati va sivilizatsiyalarining o'rnatilishida va mintaqa aholisining iqtisodiy farovonligi va taraqqiyotida muhim rol o'ynagan. Bu savdo yo'llarining eng muhimi Xitoy ipagi va boshqa savdo mahsulotlarini g'arbga olib boradigan mashhur Ipak yo'li hisoblanadi. Bu yo'l ustida joylashgan Samarqand, Buxoro, Juzjon, Forob, Xorazm, Isfijob, Marv, Nasaf, Toshkent va Qashqar kabi ko'plab shaharlar ushbu savdo yo'li tufayli savdo markazlariga aylangan (Usta, 2007, 487-bet). Hatto ba'zi manbalarda

Samarqand va Buxoro shaharlari uchun “Islom gumbazi”, kabi maqtoqli ibora ishlatilgan (Hamaviy, 1977, 5: 47). Movarounnahrda savdoning rivojlanishi, tabiiy ravishda shaharlashuvning rivojlanishiga ham imkon yaratgan. Ushbu shaharlar, ayniqsa Somoniylar davrida (874-999) ilm va madaniyat markazlariga aylangan; yo‘llar, qal’alar, masjidlar, maktablar, hammomlar, karvonsaroylar, rabotlar, takya va zoviyalar hamda turli xayriya muassasalari qurilgan, bu joylarda ijtimoiy-madaniy hayot jonlangan.

Movarounnahrning siyosiy tarixi mintaqaga tashqaridan qilingan aralashuv va istilolar natijasida shakllangan. Miloddan avvalgi II ming yillikda Oriy qabilalarining ko‘chishi va joylashuviga guvoh bo‘lgan mintaqaga avval Miloddan avvalgi IV asrda Fors davlati, keyinroq Buyuk Iskandarning qisqa muddatli hukmronligidan so‘ng Baqtriya podsholigi hukmronlik qilgan. Miloddan avvalgi II asr boshlaridan O‘rta Osiyodan kelgan qabilalar istilosiga uchragan mintaqaga Kushon davlati hukmronligiga o‘tgan. Milodiy VI asr o‘rtalarigacha Eftaliylar (Oq hunlar) hukmronligida bo‘lgan mintaqaga, 565 yilda G‘arbiy turk davlati tarkibiga kirgan. Mintaqaga musulmon arablar tomonidan bosib olinishidan oldin cheklangan hududda hukmronlik qilgan mahalliy hukmdorlar qo‘l ostida bo‘lgan. Turk hukmronligi zaiflashgan davrda bosqinchiliklarni boshlagan musulmonlar, ushbu mahalliy hukmdorlar bilan to‘qnash kelgan va ular bilan jang qilgan.

Asosiy tarkibini turklar tashkil etgan Samarqand, Buxoro, Toshkent, Boykant, Ustrushona, Farg‘ona kabi shaharlar va ular atrofidagi kichik davlatlarni o‘z ichiga olgan Movarounnahr mintaqasiga turli davrlarda musulmonlar tomonidan hujumlar uyushtirilgan.

Shuning uchun musulmon arablar va turklar o‘rtasidagi birinchi aloqalar harbiy jihatdan bo‘lgan. To‘rt xalifa davridan boshlangan fath harakatlari turklar va arablar, shuningdek, mintaqada Islomning tan olinishi va tarqalishi uchun imkoniyat yaratgan, birinchi navbatda bu urushlar orqali amalga oshirilgan (G‘unay-G‘ung‘or, 2007, 250-bet). Ma‘lumki, musulmon arablarning birinchi sharqiy yurishlari Abu Bakr (r.a) davrida milodiy 632 yilda bo‘lgan. Umar (r.a) davrida esa Qodisiya (milodiy 636), Jalula (milodiy 637) va Nahovand (milodiy 642) janglarida Sosoniylar bilan olib borilgan kurashda musulmonlar g‘alaba qozonishgan va natijada Sosoniylar imperiyasiga barham berilgan. Ushbu davlatning qulashi bilan butun Eron yerlarini, Xuroson va Movarounnahr yerlarini bosib olish uchun Islom qo‘shinlari oldidagi to‘siq yo‘q qilingan (Usta, 2007, 40-bet). Musulmonlarning fath harakatlari Nahovand jangida Sosoniylarning qulashi natijasida Hamadon, Qazvin, Ray, Ozarbayjon, Marv, Balx va Nishopurni o‘z ichiga olgan butun Xurosonga qadar davom etgan (milodiy 641-642). Kirmon, Makron va Sijiston ham xalifa Umar (r.a) davrida (milodiy 643) bosib olingan. Ushbu shaharlarning Islom yerlariga qo‘shilishi bilan Islom davlatining sharqdagi chegaralari Movarounnahr gacha cho‘zilgan. Bu fathlar natijasida turklar va arablar o‘rtasidagi birinchi aloqalar Umar (r.a) davrida milodiy 644 yilda Islom qo‘shinlari qo‘mondoni Ahnaf ibn Qaysning Amudaryo atrofiga uyushtirgan yurishi bilan boshlangan. Bu fath harakatlari xalifa Usmon (r.a) davrida ham davom etgan. Biroq musulmonlarning Movarounnahrni bosib olishi Umaviylar davrida amalga oshirilgan. Milodiy 705-715 yillar oralig‘ida Samarqand, Buxoro va Farg‘ona kabi shaharlar bosib

olingan, Muoviya davrida esa ushbu fathlar butun Xuroson va Movarounnahrning Islom hukmronligiga o'tishi bilan yakunlangan. Turklar va arablar o'rtasidagi asosiy munosabatlar ham shu davrda boshlangan (Turon, 2002, 4: 294).

Umaviylar davri Islom qo'shinlarining Movarounnahr va uning atrofidagi hududlarga tez-tez yurishlar qilgan davr bo'lgan. Chunki bu mintaqa, yuqorida qisqacha ta'kidlanganidek, mahalliy hukmdorlar hukmronligi ostida edi. Siyosiy birlik va samarali rahbarlikdan mahrum edi. Shuning uchun ham Islom qo'shinlari uchun tabiiy maqsadga aylangan. Mintaqaga qaratilgan Islom fathlari VII asrning oxirgi choragida jadallashdi va faqat keyingi asrning o'rtalarida yakunlandi (Golden, 2002, 460-bet).

Movarounnahr aholisining fathlardan oldingi hayotining asosiy xususiyati, yer egalari aristokratlarining hukmronligiga qarshi Eronda bo'lgani kabi muvozanatni ta'minlaydigan kuchli monarxiya va ruhoniylar sinfi ta'sirining yo'qligi edi. Mahalliy hukmdorlar aslzodalar orasidan chiqqan edi. Hatto eng kuchlilari ham o'zlarining qaramog'idagilar kabi dehqon deb atalgan (Bartold, 1990, 195-bet). Bundan tashqari, mintaqaning yirik savdo shaharlari bo'lgan Samarqand, Buxoro, Kucha, Qashqar va Xotanda qabilalar tarzida ko'chmanchi hayot kechirgan turklar, so'g'dlar, rimliklar, yahudiylar va xitoyliklardan iborat ko'p millatli aholi birga yashagan (Golden, 2002, 460-bet). Mintaqada turklar hukmron unurni tashkil qilgan bo'lsa-da, ular o'rtasida siyosiy birlik mavjud emas edi. Ular kichik beyliklar shaklida bo'lib, mustaqil harakat qilishgan. Bundan tashqari, mamlakat ham etnik, ham din jihatidan birlikni ifodalagan. Bunday siyosiy tuzilma ostida to'liq ma'noda davlat dini haqida gapirish ham mumkin emas edi. Eronda bo'lgani kabi Movarounnahrda ham hukmron sinfnin dini Zardushtiylik bo'lgan bo'lsa-da, Eronda jazolangan majusiylilik, moniylik va mazdakizm kabi din va mazhablarga e'tiqod qiluvchilar hamda buddizm, yahudiylilik va nestoriyanlik xristianligiga mansub jamoalar Movarounnahrda xavfsiz boshpana topishgan (Bartold, 1990, 195-bet).

Mintaqaning bunday tarqoq holatda bo'lishining asosiy sabablari, Turk xoqonligi davlatidan keyin butun turklarni bitta siyosiy birlikda birlashtiradigan davlatlar qurilmaganligi; hududning kengligi va turli din va madaniyatlar bilan aloqada bo'lishi va nihoyat, turklarning barcha dinlarga nisbatan ko'rsatgan bag'rikengligi bilan izohlanishi mumkin. Turk xoqonligi davlatining qulashidan keyin turk dunyosining sharqiy va g'arbiy chekkalarida faqat Uyg'urlar va Xazarlar kichik siyosiy birlik sifatida o'z mavjudliklarini saqlab qolishgan edi (Turon, 21-bet; a.mlf., 2002, 4: 293). Har qanday holatda ham, Islom qo'shinlari ushbu hududlarga kelganlarida, bunday turli dinlarga e'tiqod qiluvchi odamlar ularga qarshi diniy jihatdan uyushgan munosabat ko'rsata olmaganlar.

Ko'rinib turibdiki, musulmonlar mintaqaga kelganlarida duch kelgan kuchlar, siyosiy va diniy jihatdan bir-biridan farq qilgan va doimiy ravishda bir-biri bilan urush olib borgan turli kichik beyliklardan iborat edi. Bu holat mintaqaning Islom qo'shini tomonidan bosib olinishini osonlashtirgan (Bartold, 1990, 197-bet).

Islom qo'shinlarining O'rta Osiyodagi asosiy muvaffaqiyatlari Xuroson voliysi etib tayinlangan Qutayba ibn Muslim davrida (milodiy 705-715) amalga oshirilgan. Bir qator janglar natijasida Movarounnahrni butunlay bosib olishga muvaffaq bo'lgan Qutaybaning fath harakatlariga qaramay, bu davrda turklar orasida Islom dini katta

obro'ga ega bo'lmagan (Bartold, 2004, 40-bet; Togan, 1981, 1: 55). Biroq, Qutayba ibn Muslim bilan birga mintaqaning musulmonlar qo'liga o'tishi, ham turk, ham Islom tarixi uchun bir burilish nuqtasi bo'lgan deyish mumkin.

Ushbu davrga umumiy nazar tashlanganida, Umaviylar davrida olib borilgan fath siyosati mintaqadan ko'proq g'animat olish va arab millatchiligi ustida qaratilganligi sababli, bu davrda Islomning mintaqada va ayniqsa turklar orasida tarqalishi salbiy ta'sirlangan deyish mumkin. Darhaqiqat, bu davrda turklarning Islomni qabul qilishi katta guruhlar holida emas, balki yakka holda yoki kichik jamoalar shaklida ro'y bergan. Shubhasiz, bunda Umaviylar ma'murlarining, ayniqsa Xurosonga yuborilgan Umaviylar voliyalarining bosimchi, ezuvchi va bag'rikengliksiz siyosatining katta roli bo'lgan (Turon, 2002, 4: 294). Chunki Umaviylar ma'muriyatining olib borgan siyosati va voliyalarning nohaq amaliyotlari mintaqaholisi ustida katta salbiy ta'sir ko'rsatgan edi. Movarounnahr mintaqasida va boshqa hududlarda Islomni qabul qilgan odamlardan jizya va xiroj olinishiga davom etilishi, arablar bo'lmaganlarga nisbatan ikkinchi darajali odam muomalasi qilinishi va qo'shin ichida kamsitishlar kabi holatlar bu arablarga qarshi isyonning sabablaridan hisoblanadi.

Boshqa tomondan, bosib olingan yangi hududlarda Islomni qabul qilgan arablar bo'lmagan unsurlar, ham ma'muriyat, ham arab jamoatchiligida mavoli deb atalgan va ma'muriy, siyosiy, iqtisodiy va ijtimoiy jihatdan hayotning barcha sohalarida ikkinchi darajali fuqaro sifatida qaralgan edi (Aydinli, 2003, 6-bet). Umaviylarning mavolilarga nisbatan olib borgan iqtisodiy siyosati va arablar ustunligiga asoslangan ushbu munosabati, ularga qarshi boshlangan muxolifatni kuchaytirgan va Umaviylar o'rniga Abbosiylarni hokimiyatga olib kelgan. Abbosiylarning hokimiyatga kelishi esa, ham nohaqlik va zulmga duchor bo'lganlar, ham din qardoshlari bilan teng darajada bo'lishni istagan mavolilar uchun umid nuri bo'lgan edi.

Xulosa qilib aytganda, Islom tarixida Umaviylar hukmronligi ko'plab millatlarni (forslar, turklar, daylamlar va boshqalar) o'z hukmi ostiga olgan bo'lsa-da, yuqorida tilga olingan sabablar tufayli ular o'rtasida haqiqiy bog'lanishni amalga oshira olmagan va musulmonlar o'rtasida teng huquq va mas'uliyatlarga asoslangan boshqaruvni shakllantira olmagan edi. Abbosiylar esa olib borgan siyosati orqali boshqa musulmon millatlarning qo'llab-quvvatlashini qo'lga kiritib, Umaviylarga qarshi ustun muvaffaqiyatlarga erishgan edi. Bu muvaffaqiyatlarining asosiy sababi, Umaviylarning arab millatchiligiga asoslangan boshqaruv tushunchasiga ega bo'lishi; Abbosiylarning esa, aksincha, arablar bo'lmagan hududlar aholisi bilan arablar yashaydigan hududlar aholisini teng huquqlarga ega qiladigan boshqaruvni maqsad qilib qo'yganligi edi (Bartold, 2008, 126-bet).

Abbosiylarning hokimiyatga kelishi bilan Islom dunyosida yangi davr boshlangan edi. Chunki Abbosiylarni hokimiyatga olib kelgan inqilob nafaqat siyosiy o'zgarishni, balki yangi fikr tuzilishini ham ifodalagan edi (Golden, 2002, 463-bet). Shuning uchun ham xilofatning Umaviylardan Abbosiylarga o'tishini faqat sulola o'zgarishi deb hisoblash va xilofat markazining Shomdan Bag'dodga ko'chirilishi kabi qarash, Abbosiylarning davlatning asosiy siyosatida qilgan o'zgarishlarini ko'rmaslikni anglatadi.

Umaviylar hukmronligiga qarshi reaksiya sifatida paydo bo'lgan Abbosiylar bilan birga Islom davlatining ichki va tashqi siyosatida muhim o'zgarishlar yuz bergan edi. Avvalo, Umaviylarning olib borgan siyosati tark etilgan va uning o'rniga musulmon bo'lgan har bir kishiga teng huquqlar berilgan, boshqaruvdagi salbiy tomonlar iloji boricha bartaraf etilgan edi. Yangi davrda arablardan tashqari boshqa millatlarga nisbatan olib borilgan siyosat o'zgargan, turk hududlariga qilingan yurishlar sekinlashgan, ba'zan butunlay to'xtagan edi. Musulmon bo'lganlardan jizya olinishi bekor qilingan va adolatsizlikning oldi olingan edi. Ushbu ijobiy o'zgarishlar natijasida ayniqsa turk-arab munosabatlari yaxshilangan, yaxshi yo'nalishga kirgan va shu orqali turklar orasida Islomning tarqalishi yanada tezlashgan edi. Biroq shuni ta'kidlash kerakki, barcha ushbu ijobiy o'zgarishlarga qaramay, bu davrda turk yurtlarida katta miqyosda Islomni qabul qilish holatlari kam bo'lgan edi. Turklar orasida Islomning tarqalishi va keng jamoalarning Islomni qabul qilishi faqat O'rta Osiyoda Somoniylar va Qoraxoniylar hukmronligi davrida (milodiy 874-999) amalga oshgan edi (Bartold, 1990, 227-bet).

Abbosiylarning kelishi bilan Islom tarixida haqiqiy ma'noda arab davlati tugagan va Abbosiylar nomi ostida arablar bo'lmagan musulmonlarning hukmronlik qilgan yangi davlat boshlangan edi. Xalifa Amin davrigacha (milodiy 809-813) arab unsuri qo'lida saqlanib qolgan hokimiyat, bu davrdan keyin nufuz jihatidan ham bir necha qo'l almashgan edi. Abbosiylar xalifasi Ma'mun davrida (milodiy 813-833) eronliklar, Mu'tasimdan (milodiy 833-842) keyin esa turklar qo'lga o'tgan edi. Taxminan ikki asr davomida turk unsuri ta'sirida bo'lgan Abbosiylar davlati, qulashiga yaqin yillarda yana shia-eron ta'siriga kirgan edi (Aydinli, 2003, 11-bet). Markaziy boshqaruv ustidagi bu ta'sir, ayniqsa uzoq viloyatlardagi siyosiy parchalanishga sabab bo'lganligi uchun, xalifalar vaqti-vaqti bilan davlat yerlarini bu yerlar voliylariga topshirishga majbur bo'lishgan edi.

Abbosiylar davrini siyosiy boshqaruv jihatidan ikki asosiy davrga bo'lish mumkin. Ulardan birinchisi, markaziy hokimiyatning boshqaruvga yagona hukmron bo'lgan davri hisoblanadi. IX asr o'rtalaridan boshlangan ikkinchi davr esa, markaziy hokimiyatning va shu bilan birga Xilofatning asta-sekin zaiflashishi va ayniqsa markazdan uzoq joylarda siyosiy ajralishlar bilan birga yangi hukmdorliklarning shakllana boshlagan davri hisoblanadi.

Turklarning musulmon bo'lishida burilish nuqtasini tashkil etgan Talas jangi (milodiy 751) aynan shu birinchi davrda sodir bo'lgan edi. Talas jangida turklar Abbosiylar tomonini qo'llab-quvvatlab, nafaqat jang natijasini, balki o'zlarining tarixi yo'nalishini ham o'zgartirishgan edi. Endi turklarning yuzi Islom dunyosiga qaratilgan edi. Talas g'alabasi O'rta Osiyoning taqdirida burilish nuqtasi bo'lgan edi. Bu g'alaba bilan O'rta Osiyoning din va madaniyat jihatidan xitoyliklarga o'xshashligi o'rnini asta-sekin Islomga bo'shatishga majbur bo'lgan edi. Bundan tashqari, Talas g'alabasi bilan turklar va musulmon arablar o'rtasida yillar davom etgan urushlar o'rnini tinchlik davriga bo'shatgan edi. Ikki millat o'rtasida mustahkam savdo aloqalari o'rnatilgan va shu orqali Islom dini turklar orasida asta-sekin tanilib, tarqalish imkoniyatiga ega bo'lgan edi. Masalan, jang davomida musulmon bo'lganlarini e'lon qilgan Qarluq turklaridan keyin Islom tezlik bilan turk qabilalari orasida tarqala boshlagan edi. Siyosiy

jihatdan juda noqulay sharoitga ega bo'lgan Movarounnahrda ham Islom tezlik bilan tarqalib, ildiz otishni boshlagan va vaqt o'tishi bilan ayniqsa mintaqada hukmronlik qilgan Somoniylar davrida turklar katta miqyosda musulmon bo'lishgan edi (Roux, 2002, 41-bet; Turon, 2002, 4: 294).

Abbosiylar davlati, mamlakat ichida yuz bergan turli siyosiy isyonlar va diniy nizolarning natijasida Islom geografiyasidagi siyosiy hukmronligini milodiy 815 yildan keyin yo'qotgan. Davlatning zaiflashishi natijasida markaziy ma'muriyatning nufuz doirasi parchalanib, Islom geografiyasi turli hukmdorlar hukmronligi ostida bo'lingan edi (Mets, 2000, 11-12-betlar). Xalifalar tomonidan tayinlangan voliyalar ham vaqt o'tishi bilan kuchayib, o'zlarining muxtoriyatlarini o'rnatganlaridan so'ng, mamlakat parchalanish jarayoniga kirgan va ko'plab kichik davlatlarga bo'linishga majbur bo'lgan edi. Yuqorida tilga olingan bu siyosiy tartibsizlik holati Movarounnahr mintaqasi uchun ham o'z aksini topgan edi. Musulmonlar tomonidan milodiy 711 yilda bosib olingan Movarounnahr, fath qilinganidan Abbosiylar xalifasi Ma'mun davrigacha xilofat markaziga bog'liq voliylik sifatida o'z mavjudligini davom ettirgan edi. Biroq Ma'mun, milodiy 819 yildan boshlab Movarounnahr va ayniqsa Samarqand voliyligini Somoniylar (Somoniylar sulolasi) avlodiga topshirgan edi. Bu suloladan bo'lgan Ismoil ibn Ahmad davlatning zaiflashishidan foydalanib, milodiy 900 yilda Somoniylar davlatini tashkil qilgan edi (Schaefer, 1980, 10: 469; Bartold, 1990, 88-bet).

Bundan tashqari, Ma'munning qo'mondonlaridan bo'lgan Tohir ibn Husayn 820 yilda Xuroson mintaqasida Bag'dodning sharqidagi viloyatlarni o'z ichiga olgan Tohiriylar davlatini, yana bir Abbosiylar voliyasi Yaqub as-Saffor esa 867 yilda Eron, Xuroson, Siston va Kirmonni o'z ichiga olgan Safforiylar sulolasini tuzgan edi. Shuningdek, Alaviylar Zaydiylar ham Jurjon va Tabaristonda o'z davlatlarini tuzganliklarini e'lon qilishgan edi.

Yana shu davrda sunniy Islom dunyosini tahdid qilgan yana bir muhim voqea Bag'dod xilofatiga qarshi yangi xilofat tuzilganligi edi. Yangi tashkil etilgan bu davlat Misr va Shimoliy Afrikada o'z o'rnini mustahkamlagan va Islom dunyosini o'z hukmronligi ostiga olishga intilayotgan Fotimiylar (milodiy 909-1171) edi. Fotimiylar nafaqat dunyoviy hokimiyatga, balki payg'ambarning haqiqiy xalifalari bo'lishni ham istashgan edi. Ular milodiy 909 yilda Qayravonni bosib olgach, xalifa unvonini ham o'z zimmlariga olgan edi (Mets, 2000, 12-bet). Shia mazhabiga mansub bo'lgan Fotimiylar o'z nasl-nasablarini Hazrati Husaynga bog'lab, shu orqali Islom dunyosida o'zlarini qabul ettirishga harakat qilishgan edi. Ularning yagona maqsadi sharqqa qarab kengayib, Islom dunyosiga hukmronlik qilish edi. Abbosiylar davrida yuz bergan bu parchalanishlar shia Buvayhiylarning milodiy 932-1062 yillar oralig'ida bir yarim asrga yaqin vaqt davomida sharqiy Islom dunyosiga hukmronlik qilishiga sabab bo'lgan edi. Islom dunyosida hukmronlikning shia ma'muriyati qo'lga o'tishi natijasida X asr davomida ayniqsa Bag'dodda sunniylar va shiylar o'rtasida muhim voqealar yuz bergan edi. Masalan, Bag'dod kabi sunniy Islom dunyosining poytaxti hamda butun Xuroson minglab musulmonlarning halok bo'lishi bilan yakunlangan mazhab nizolariga guvoh bo'lgan edi. Ayniqsa Hirot, Saraxs, Nasaf, Balx, Jurjon, Ray kabi muhim shaharlarda mazhab nizolari urushlarga aylangan darajada katta o'lchamlarga yetganligi ma'lum.

Xulosa: Siyosiy va diniy tartibsizlikning juda kuchli bo'lgan bu davrning yagona ijobiy o'zgarishi turklarning Islom dunyosi bilan yaqin aloqalari boshlanishi, Islomning turklar orasida aslida tarqalishi va turklarning katta miqyosda musulmon bo'lishidir.

Moturidiylik mazhabining paydo bo'lgan Movarounnahr mintaqasi strategik ahamiyatga va juda unumli yerlarga ega bo'lganligi sababli, tarixiy jarayon davomida doimiy ravishda tashqaridan amalga oshirilgan bosqin va istilolarga duchor bo'lib, katta-kichik ko'plab davlatlar o'rtasida doimiy kurashlar bo'lib turgan joy bo'lgan. Shu sababli mintaqaning siyosiy tarixi va tuzilishi doimiy o'zgarib, mintaqada doimiy siyosiy nizolar va beqarorliklar yuz bergan edi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR:

1. Aydın, O. (2003). "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevâlî'nin Rolü", GÜÇİFD 2 (3), 1-26.
2. Bahçeci, M. (1990). Mâtürîdî'nin Kelâm Metodu, Ebû Mansur Semerkandî Mâturidî Sempozyumu. Haz. A. Hulusi Köker, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 23-32.
3. Bag'dodiy, A. (2007). al-Farq bayna'l-firaq. Nshr. M. Muhyiddin Abdulhamid. Qohira: Matabatu Dori't-turos.
4. Bartdhold, W. (2008). İlk Müslüman Türkler. Çev. M. A. Yalman v.dğr. İstanbul: Örgün Yay.
5. Bartdhold, W. (1963). İslâm Medeniyet Tarihi. Çev. M. F. Köprülü, Ankara: Türk Tarih Kurumu ve Basımevi.
6. Bartdhold, W. (1990). Moğol İstilasına Kadar Türkistan: Haz. H. Dursun Yıldız, Ankara: Türk Tarih Kurumu ve Basımevi.
7. Bartdhold, W. (2004). Orta Asya Türk Tarihi Dersleri. Haz. Hüseyin Dağ, Ankara: Çağlar Yay.
8. Demirci, M. (2007). Türk İslâm Medeniyetinin İkinci Dalgası: Orta Asya'da Gelişen Bilim ve Düşüncenin Dinamikleri, Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyet'e Katkıları Sempozyumu. Ed. İ. Hakkı Göksoy-Nejdet Durak, Isparta: SDÜİF Kitapevi Yay., 77-84.
9. Abu'l-Muin an-Nasafiy, M. (2004). Tabsiratu'l-adilla. Nshr. Husayin Atay-Sh. Ali Duzgun, Anqara: DIB Yay.
10. Goli, Abu'l-Qosim. (1989). Abu Mansur al-Moturidiy: Hayotuhu va arouhu'l-aqidiyya. Tunus: Juvayliyya.
11. Golden, P. B. (2002). Orta Asya'da İslâmiyet'in İlk Dönemleri ve Karahanlılar, Erken İç Asya Tarihi, Çev. Halil Berktaş, Der. Denis Sinor, İstanbul: İletişim Yay.
12. Hamaviy, Y. (1977). Mu'jamu'l-Buldon. Bayrut: Doru Sodir.
13. Ibn Havkal, Abu'l-Qosim. (1872). Kitobu'l-masolik va'l mamolik. Nshr. M. J. De Goeje, New York: E.J. Brill, Leiden.
14. Istahriy, Abu Ishoq. (1961). Masoliku'l-mamolik. Qohira: yy.
15. Kitapçı, Z. (2004). Orta Asya'da İslamiyet ve Türkler. Konya: Yedi Kubbe Yayınları.
16. Roux, J. P. (2006). Orta Asya: Tarih ve Uygarlık. Çev. Lale Arslan, İstanbul: Kabalcı Yay.

17. Schaeder, H. H. (1980). Semerkant, MEB İslam Ansiklopedisi, 10: 468-471.
18. Shahrisoniy, M. A. al-Milal va'n-nihal. Nshr. M. Fahmi Muhammad, Bayrut: Doru'l-Kutubi'l-ilmiyya.
19. Tashkopruzoda, A. (1985). Miftohu's-saoda va misbohu's-siyoda fi mavzuotu'l-ulum. Bayrut: Doru'l-Kutubi'l-ilmiyya.
20. Togan, Z. V. (1981). Umûmî Türk Tarihine Giriş. İstanbul: Enderun Kitapevi.
21. Usta, A. (2007). Türklerin İslâmlaşma Serüveni. İstanbul: Yeditepe Yay.

ВОСТОК И ЗАПАД: ОТ ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИХОТОМИИ К КУЛЬТУРНОМУ СИНТЕЗУ

***Джураева Нигора Авазовна**
старший преподаватель, д.ф.н. (PhD) кафедры «Философии»
Национального университета Узбекистана имени Мирзо Улугбека*

Аннотация: В статье рассматривается эволюция концепции дихотомии «Восток-Запад» от её классического противопоставления до современных гибридных форм в условиях глобализации. Автор анализирует исторические и философские корни этой дихотомии, подчеркивая её влияние на мировоззрение, политические и культурные процессы, начиная с античных времен и до современности. В работе рассматриваются ключевые идеи философов, таких как Н.А. Бердяев, Ф. Фукуяма, С. Хантингтон, а также взгляды современных исследователей, таких как Юваль Ной Харари и Омелян Прицак, которые предлагают пересмотр традиционных стереотипов и противопоставлений между Востоком и Западом. Особое внимание уделяется роли глобализации, культурного обмена и внутренним трансформациям стран Востока, которые способствуют разрушению исторических барьеров и формированию новых моделей сотрудничества. Статья подчёркивает необходимость интеграции интеллектуальных и духовных традиций Востока и Запада для создания гармоничного будущего, основанного на взаимопонимании и уважении.

Ключевые слова: парадигма, дихотомия, Восток, Запад, цивилизация, трансформация, синтез.

Дихотомия «Восток-Запад» представляет собой долгую и глубокую геокультурную противоположность, которая на протяжении веков формировала восприятие различных цивилизаций. Этот концепт часто использовался для объяснения различий между странами и регионами, представляющими Восток и Запад, как антагонистичные культурные, политические и экономические полюса. Философ Н.А. Бердяев утверждал: «Проблема Востока и Запада, в сущности, всегда была основной темой всемирной истории, ее осью» [1, 115]. Однако в современных условиях эта дихотомия начинает терять свою жесткость, став подверженной воздействию глобализации, новых экономических и политических реалий, а также культурных трансформаций.

Рассмотрим эволюцию концепции от классической дихотомии до гибридных форм «Восток-Запад». Традиционная дихотомия «Восток-Запад» зародилась на основе политико-правовых теорий, начиная с Аристотеля, который впервые осветил различия между восточными и западными политическими системами. Идеи Ш. Монтескье и К. Маркса о «азиатском способе производства» также повлияли на развитие западной либеральной традиции, которая в свою очередь укрепляла мифы о противопоставлении либерального Запада и авторитарного Востока[2, 162]. Эти мифы формировали мировоззрение на протяжении веков и способствовали глобальной политической и культурной картине мира, где Восток часто воспринимался как сдерживающий фактор прогресса. В последние десятилетия ситуация меняется. Развитие технологий связи, транспорта, а также интенсивный культурный обмен между регионами мира ослабляют традиционные стереотипы. Внутренние изменения в странах Востока, такие как демократизация, рост гражданского общества, а также изменения в политических и культурных ценностях, способствуют перестройке отношений между Востоком и Западом. Также наблюдается стремительный экономический рост стран Азии, таких как Китай, Индия и Казахстан, что меняет глобальные политические и экономические процессы. Это перераспределение экономической и политической силы на мировой арене способствует более гармоничным взаимодействиям и уменьшению жесткости противопоставления между Востоком и Западом.

Следует подчеркнуть особую роль глобализации, которая сыграла ключевую роль в разрушении жесткой границы между Востоком и Западом. Страны и регионы все больше начинают взаимодействовать в рамках международных организаций, таких как ООН, активно участвуют в культурных обменах, а также имеют доступ к глобальным информационным и образовательным ресурсам. Развитие интернета и социальных медиа, например, значительно упрощает обмен идеями, знаниями и культурными практиками между различными регионами мира, детерминируя смягчение различий, созданных историческими и культурными барьерами.

Со временем дихотомия «Восток-Запад» перестала быть основой для выстраивания политической и культурной карты мира. Вместо противостояния и конкуренции формируются новые реалии, ориентированные на взаимное уважение и сотрудничество. Этот процесс также поддерживается внутренними политическими трансформациями в странах Востока, где активно развиваются демократические институты и усиливается роль гражданского общества.

В контексте философии глобализации вопрос о «Востоке» и «Западе» переосмысливается. Известные философы, такие как Ф. Фукуяма и С. Хантингтон, предложили свои теории, предсказывающие не только экономическое, но и политическое господство Запада. В частности, Ф.Фукуяма, в своей концепции «Конец истории и последний человек» [3], утверждал, что Запад, с его либеральной демократией, представляет собой окончательную стадию исторического развития. Хантингтон, в свою очередь, на основе цивилизационных теорий пытался объяснить конфликты между различными культурами, рассматривая цивилизации как основные единицы мирового порядка.

Однако в последнее время восточные государства, такие как Китай, Индия и другие, начали оспаривать западную гегемонию. Экономический рост Китая, его проекты, такие как «Один пояс, один путь», а также усиливающаяся роль таких стран, как Индия, меняют глобальный политический ландшафт и пересматривают традиционные подходы к международным отношениям, основанные на дихотомии «Восток-Запад».

Пересматриваются стереотипы и происходят культурные трансформации. Так, западная цивилизация в течение веков формировала стереотипы о Востоке как о «другом», «экзотическом» и «отсталых». Эдвард Саид в своей работе «Ориентализм» описывал, как эти стереотипы служили оправданием для колониальной экспансии и политического господства[4]. Западные научные подходы и гуманитарная мысль также были сильно политизированы, поддерживая эти мифы о Востоке, в то время как историографические концепции и идеологии использовались для оправдания доминирования Запада. Однако сегодня, в условиях глобализации, эти стереотипы размываются, а культурный обмен способствует более глубокому пониманию и взаимному уважению.

Со временем исследователи начали по-новому осмысливать эту противоположность. Юваль Ной Харари, например, подчеркивает, что Запад не является единственным центром цивилизации, а другие регионы, такие как Китай, Индия и исламский мир, также играют важную роль в истории человечества. По его мнению, история — это результат взаимодействия различных цивилизаций, каждая из которых оставила свой уникальный след в мировом развитии.

Зигмунд Бауман, польский социолог, также критиковал бинарные подходы к разделению мира на Восток и Запад. В условиях глобализации, по его мнению, такие дихотомии становятся все менее актуальными, поскольку мировые потоки экономических, культурных и технологических обменов постепенно стирают границы между различными цивилизациями.

Джей Рубенштейн, специалист по истории крестовых походов, также подчеркивает, что взаимодействие между Востоком и Западом формировалось не только через конфликты, но и через культурные заимствования. В его работах отражена идея о том, что крестовые походы, помимо военных действий, стали катализатором культурного обмена, в ходе которого Запад перенял достижения Востока в науке, медицине и философии: «В последующие века историки, прославляя или осуждая крестовые походы, видя их порожденными верой или колониальной жадностью, тем не менее обсуждали их с точки зрения ислама против христианства и Востока против Запада» [5]. В частности, Дж.Рубенштейн рассматривает крестовые походы не только как военные и религиозные кампании, но и как процессы, формировавшие взаимное восприятие цивилизаций. Согласно Дж.Рубенштейну, Запад и Восток в это время выступали как две противоположные цивилизационные модели. Запад был поглощён экспансией, распространением христианства и утверждением европейской идентичности, в то время, как Восток представлял собой более устойчивую и интегрированную культуру, основанную на исламе. Эти различия порождали не только конфликты, но и культурные заимствования. Например, в результате контактов Запад перенял

достижения Востока в науке, медицине и философии, что оказало существенное влияние на европейское Возрождение.

Дихотомия Восток–Запад, по мнению Дж.Рубенштейна, также формировала ментальные границы, способствующие созданию образа «другого». Для Запада Восток стал воплощением экзотики, мистицизма, но также угрозы и врага, что закрепилось в исторических нарративах. Эти стереотипы продолжали влиять на восприятие Востока в последующие века, включая колониальную эпоху и современность.

Одной из ключевых фигур в изучении цивилизационного взаимодействия является Мао Цзэдун. В своей марксистской интерпретации конфликтов между Востоком и Западом он акцентировал внимание на различиях между развитыми капиталистическими странами и аграрными, преимущественно колонизированными регионами. Мао Цзэдун рассматривал Запад как источник империалистической агрессии, который угрожал независимости Востока, но также утверждал, что Восток может противостоять Западу через мобилизацию народных масс и развитие собственной модели[6, 775].

Не менее важным вкладом в переосмысление дихотомии Восток-Запад является работа Омеляна Прицака, украинского историка и востоковеда. Прицак, исследуя взаимодействие различных культур на евразийском пространстве, подчеркивал важность гармоничного синтеза двух культурных полюсов. По его мнению, Запад является интеллектуальным полюсом человеческой цивилизации, а Восток — духовным полюсом с неисчерпанным потенциалом. Для Прицака важно было осознание гармонии между этими двумя полюсами для полноценного развития человека и общества.

Все эти ученые и философы подчеркивают необходимость пересмотра устаревших концепций противопоставления Востока и Запада. Вместо того чтобы воспринимать эти регионы как два неизбежно противоположных полюса, нужно стремиться к созданию моделей сотрудничества и взаимопонимания. В условиях глобализации мы становимся свидетелями того, как эти дихотомии теряют свою резкость, и вместо них формируются новые реалии, основанные на взаимном уважении и обмене знаниями.

Наиболее ярким примером культурного и философского смещения является работа Омеляна Прицака, украинского историка и востоковеда. Его взгляды на Восток и Запад показывают, что существует не столько противоположность, сколько возможность их гармоничного сосуществования. Мы считаем, что труды О.Прицака не только углубили понимание конкретных исторических процессов, но и продемонстрировали, как евразийские цивилизационные взаимодействия формировали уникальные культурные и политические пространства.

«Я даже сказал бы так: Запад — это своеобразный интеллектуальный полюс человеческой цивилизации, а Восток — духовный, с еще не до конца осознанным потенциалом. Культурным человек может быть лишь при условии гармонического овладения обоими полюсами», — высказывался Омелян Прицак[7].

«Восток — это не материк, а айсберг, значительная часть которого — в глубине веков и имеет удивительное магнетическое притяжение своей историей, культурой, традицией. Я даже сказал бы так: Запад — это своеобразный интеллектуальный полюс человеческой цивилизации, а Восток — духовный, с еще не до конца осознанным потенциалом. Культурным человек может быть лишь при условии гармонического овладения обоими полюсами» [8]. Данные высказывания показывают стремление ученого к пониманию гармонии Востока и Запада как двух важнейших культурных и духовных полюсов человечества. Во-первых, О.Прицак рассматривает Запад как центр рационального, научного и интеллектуального прогресса. Западная цивилизационная парадигма исторически развивала философию, науку и технологии, став интеллектуальным лидером. А Восток, по О.Прицаку, обладает глубинным духовным потенциалом, корнями которого являются древние традиции, религиозные учения и культурная самобытность. Восток — это айсберг, значительная часть которого скрыта в истории, и его «магнетическое притяжение» заключается в неисчерпаемом духовном богатстве. Во-вторых, подлинно культурный человек, по мнению О.Прицака, должен стремиться к гармоническому синтезу интеллектуального Запада и духовного Востока. Без овладения обеими традициями развитие личности и общества остаётся односторонним. Так, в условиях глобализации О.Прицак подчеркивает необходимость взаимопонимания и интеграции цивилизационных парадигм. Его идея о гармонии интеллектуального и духовного начала остаётся особенно важной для современных социальных трансформаций, когда восточные страны, включая Узбекистан, заново осмысливают своё наследие и потенциал на мировой арене. Ясно, что О.Прицак предлагает путь к культурной универсальности, где Запад и Восток взаимно дополняют друг друга, а человек или общество достигают гармонии через осознание и овладение обеими традициями.

Дихотомия «Восток-Запад» на протяжении долгих веков использовалась для описания мирового порядка, однако с развитием глобализации, культурного обмена и изменения в политических и экономических структурах, эта концепция становится все менее актуальной.

Вместо жесткой противоположности, традиционно изображавшей Восток как «другого», и Запад как «цивилизованный», современное мировое сообщество нуждается в новых подходах, которые базируются на диалоге, интеграции и уважении к многообразию культур. Концепции глобализации, такие как «сообщество с единой судьбой для человечества», подчеркивают, что для успешного и мирного сосуществования необходимо преодолеть старые предрассудки и строить будущее на основе взаимопонимания, инклюзивности и сотрудничества. Таким образом, современная реальность требует пересмотра старых мифов и стереотипов о Востоке и Западе и формирования новых парадигм, где оба полюса дополняют друг друга, создавая основу для гармоничного развития и процветания всего человечества.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. – М.: Философское общество СССР, 1990. – С. 115.
2. Серебренникова А.В. Восток — Запад: гармония и дихотомия //Вестник Университета имени О.Е. Кутафина (МГЮА). 2021;(5):162-168. <https://doi.org/10.17803/2311-5998.2021.81.5>. –С.162. -162-168с.
3. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек; пер. с англ. М.Б. Левина. – М.: АСТ, 2007. – 588 с.
4. Said E. Orientalism. –N.Y.: Pantheon Books, 1977.
5. Электронный ресурс: Clash of Civilizations or Nuisance? Medieval Crusading and the War on Terror | HuffPost Religion. -Дата обращения: 12.07.2023.
6. Zedong, Mao. The Writings of Mao Zedong, 1949-1976: January 1956-December 1957 (англ.) / Кау, Michael Y. M.; Leung, John K.. — М.Е. Sharpe[англ.], 1992. — Vol. 2. — P. 775. — (Writings of Mao Zedong). — ISBN 0873323920.
7. Архивное интервью с историком Омеляном Прицаком. Дата обращения: 11 сентября 2023. Архивировано 16 мая 2022 года. (электронный ресурс: <https://amnesia.in.ua/omeljan-pritsak>)
8. Степь между Востоком и Западом. Архивное интервью с историком Омеляном Прицаком. Электронный ресурс: <https://amnesia.in.ua/omeljan-pritsak>. – Дата обращения: 18.12.2024.

MAFKURAVIY KUCH TRANSFORMATSIYASI (XXR MISOLIDA)

Abdazimov Javlon Murod o'g'li

stajyor-o'qituvchi, PhD

Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti.

Tarixdan ma'lumki, inson paydo bo'lib, urug', qabila, jamoa yoki xalq sifatida shakllanishi ro'y bergan dastlabki davrlardayoq ularni birlashtirib turadigan umumiy g'oyaga ehtiyoj tug'ilgan.

Inson tafakkurga ega, voqea-hodisalar asosida tugal xulosalar chiqaradigan eng mukammal mavjudotdir. U aqli orqali olam sirlarini tadqiq qila oladi, qalbi vositasida uning go'zalligini his etadi, voqelikdan xulosa yasay oladi, hayot qonunlariga moslashib yashashga intiladi. Mavjud sezgilar orqali inson qalbi va ongida o'ziga xos timsol va tasavvurlar uyg'onadi, unda orzu-intilish, maqsad-muddaolarni vujudga keladi. Ana shu intilish va maqsadlar insonning faoliyati orqali amalga oshadi, ya'ni, hayotga, voqelikka qaytadi, unga ta'sir qiladi va uni o'zgartiradi. Inson hayotni, o'zini o'rab turgan tashqi muhitni o'zgartirishga majbur qiladigan moddiy va ma'naviy omillar orasida fikr, g'oya, maqsad nihoyatda katta ahamiyat kasb etadi. G'oya insonning borliqqa, o'z hayotiga bo'lgan munosabati, oldindagi maqsadlari asosida shakllanadi va o'ziga xos tarzda namoyon bo'ladi.

Tafakkur bilan inson voqelikni idrok etadi, turli fikrlar, qarashlar, g'oyalar va ta'limotlarni kashf etadi. Ko'rinadiki, g'oyalar ham inson tafakkurining mahsulidir. Tafakkur yaratgan har qanday fikr yoki qarash, mulohaza yoki nuqtai nazar ham g'oya bo'la olmaydi, faqat eng kuchli, ta'sirchan fikrlargina g'oya bo'la olishi mumkin.

Jamiyat taraqqiyotining ma'lum davrlarda tezlashishi yoki sekinlashishi, jamiyat hayotida ijobiy yoki salbiy holatlarning ro'y berishi jamiyatda qanday g'oyalar hukmronlik qilishi, ular qanday kuchlarni harakatga keltirishi, qaysi bir ijtimoiy qatlamning manfaatlariga xizmat qilishiga ko'p jihatdan bog'liqdir. Ma'lumki, fikr asosida g'oya, g'oya asosida esa mafkura shakllanadi. Ya'ni, inson muayyan maqsadni mo'ljallab, uni amalga oshirishga qat'iy ahd qilsa, bu g'oya hisoblanadi. Boshqacha aytganda, inson yoki millatning asosiy maqsadlari g'oyalarda namoyon bo'lsa, uni ro'yobga chiqarishga qaratilgan shularning mazmun – mohiyati mafkurani tashkil qiladi.

Mafkura har qanday jamiyat hayotida zarur. Mafkura bo'lmasa, odam, jamiyat, davlat o'z yo'lini yo'qotishi muqarrar. Mafkuraviy bo'shliq vujudga kelsa, o'sha yerda begona mafkura hukmronlik qilishi ko'rinadi.

Xitoyda mafkura shakllanishi tarixiy tajribalaridan kelib chiqib "sotsialistik utopiyalarni tashviqot qiluvchi" harakatlarni ro'yobga chiqarishdagi bir nechta sabablarini aytib o'tish mumkin: "hokimiyat mulk" munosabati – inqilobiy ambitsiyani amalga oshirishni inkor etuvchi o'rta mulkchilik sinfning mavjud emasligi, ko'p asrlar davomida aholi tomonidan "kollektivizm" elementlarini "qabul" qilinishining yengil o'tishi, ming yillar davomida shakllanib kelgan xalq mentaliteti osonlikcha paydo bo'lishiga olib kelishi, murakkab iqtisodiy va siyosiy inqirozlar davrida hokimiyatning zaifligi va boshqaruvda xalq ishonchining yo'qolishiga olib kelgan.

Falsafiy fikrlar va uning mafkura bilan aloqadorligi munosabati masalasiga keladigan bo'linsa, unda Xitoy falsafasi shuningdek mafkurasining shakllanishida uchta eng muhim davrlarni aytib o'tish lozim:

1. Birinchi Xitoy Sin imperiyasi mafkurasini davri – legizm;
2. Xan imperiyasi mafkurasini – Konfutsiychilik va legizm doktrinalari uyg'unlashgan – ortodoks Konfutsiychilik;
3. Xitoy Xalq Respublikasi davri – Xitoy shart-sharoitlariga moslashtirilgan marksizm, "xitoylashtirilgan marksizm".

Davlatning hukmron mafkurasini sifatida bu uch mafkura butun jamiyat hayotiga aralashish va uning ustidan total nazorat o'rnatishni amalda oqlar edi. Jamiyat manfaatlariga davlat aralashuvining kuchayishi sari, fuqarolar orasida hamma narsa ular uchun qilinishi kerak va ulardan hech narsa talab qilinmaydi degan ishonch ham o'sadi. Ammo o'zi uchun sustlikning halokatli ekanligini anglagan Xitoy jamiyati, oldin bo'lib o'tganidek, mazkur muammoga o'z munosabatini o'zgartirishga qaror qiladi. Bu esa, Xitoy davlat tizimi hamda uning institutlari va vazifalarini o'zgartirish zaruriyat ekanligi haqidagi fikrga olib keladi.[1]

Mafkuraning jamiyatni harakatlantiruvchi kuchini bugun zamonaviy Xitoy Xalq Respublikasi xalqi erishayotgan yutuqlarida ko'rish mumkin. Xitoyliklar o'z muvaffaqiyatlarini Xitoy Xalq Respublikasining asoschilari Mao Szedun, yangi Xitoy me'mori, deb dunyoga tanilgan Den Syaopin kabi shaxslar bilan bog'laydi. Si Szinpinni esa bugun davlat rahbari va noyob qobiliyatga ega bo'lgan yetakchi deyishmoqda.

Xitoy yalpi mahsulot ishlab chiqarish bo'yicha hozir hatto AQShdan ham o'zib ketishga bel bog'lamoqda. Tarixan qisqa muddatda bunday muvaffaqiyatlar nimalar hisobiga qo'lga kiritilmoqda, degan haqli savol hammani qiziqtiradi. Shu o'rinda Xitoy

o'tgan asrning 30-40 yillarida aslida bitta g'oya, yagona mafkura asosida rivojlantira oldi.

Iqtisodiy mo'jizalari bilan jahonga mashhur bir qator boshqa mamlakatlar amaliyoti buni ko'rsatib turibdiki, mamlakatning ijtimoiy-iqtisodiy taraqqiyot yo'nalishini xalq bilan maslahat qilgan holda to'g'ri tanlash har bir davlatning muhim masalasidir. Bu jihatdan uning kelajagini ham belgilab beradi, buni Xitoy masalasida ham yaqqol ko'rish mumkin.

Den Syaopin Xitoyga xos xususiyatlarga ega sotsializm g'oyalari asosida puxta o'ylanib boshlangan va samarasi ko'zga yaqqol tashlanib turgan yutuqlar nafaqat Xitoy xalqi tomonidan, jahonda ko'pchilik davlatlar tomonidan ham yakdillik bilan qo'llab quvvatlandi.

Den Syaopin boshlab bergan va jadal rivojlanayotgan Xitoy iqtisodiyoti kundan-kunga mustahkamlanib, ko'plab mamlakatlar oldida eng ishonchli hamkor mavqeyini egallamoqda, bugun Xitoyning o'zi xorijiy davlatlarga kattadan-katta investitsiyalar kiritmoqda. Xitoy aholisi hozirning o'zida mahsulot xarid qilish ko'rsatkichlari bo'yicha yer yuzidagi barcha mamlakatlardan o'zib ketdi desak adashmaymiz.

Xitoy xalqi o'z madaniyati, urf-odatlarini, milliy g'oyalari sodiq bo'lib, mamlakatning ijtimoiy-siyosiy tuzumi, rahbarlari, davlat va jamoat arboblari faoliyatiga baho berishda adolat mezonlariga qat'iy tayangan holda yondashadi. 1970-yillar va 1980-yillarning boshlarida Den Syaopin Xitoyning modernizatsiyasini rivojlantirish loyihasini amalga oshirishda "o'rtacha farovon jamiyat"ga erishish konsepsiyasini ilgari surdi. Strategik va siyosiy maqsad "har tomonlama farovon jamiyat qurish" deb belgilanadi va uning tashkil etilishi xalqning siyosiy irodasini Xitoy xususiyatlariga ega sotsializmga sadoqat bilan mustahkamlashga qaratilgan edi. 1970-yillarning oxirida islohotlar va ochiqlik strategiyasi e'lon qilingandan so'ng, xitoylik olimlar Xitoyning modernizatsiya jarayonini asosan iqtisodiy o'zgarishlar bilan izohladilar. Biroq, mamlakat iqtisodiyotining jadal va yuqori rivojlanishi ijtimoiy adolatsizlik, atrof-muhitning buzilishi kabi jiddiy ijtimoiy muammolarni keltirib chiqaradi. Bundan tashqari, siyosiy jarayon doimiy ravishda nazariy muvofiqlikdagi kamchiliklarni ochib beradi, bu esa XKPning fikricha, mafkuraviy rejimning qonuniyligiga tahdid soladigan shaxsiy inqirozlarga olib keladi.[2]

Shu nuqtai nazardan Xitoy Xalq Respublikasi ko'p millatli davlatdir. XXRda 56 etnik guruh istiqomat qiladi. So'nggi vaqtlarda Xitoy akademik doiralari "Xitoy millati" atamasining mazmuniga nimalar kiradi, degan savol ko'p yangradi. Aksariyat olimlarning fikricha, Xitoy xalqi Osmon imperiyasi hududida yashovchi barcha etnik guruhlarining umumiy nomidir.[3]

Sotsializm g'oyalari XXR davlatchilik mafkurasida o'zining "Xitoy xususiyatlariga xos sotsializm", "Xitoy sotsializmi" talqinidagi xitoyga mos ijtimoiy-falsafiy dastur ekanini namoyon etadi. XXR qurayotgan bugungi jamiyat uch ustun-sotsialistik g'oya, kapitalistik ishlab chiqarish va an'anaviy milliy mafkura bilan sug'orilgan.

2012-yilning 17-noyabrida XKP markaziy Kengashi siyosiy byuro a'zolari oldida: XKPning XVIII syezdi ruhini o'rganish, targ'ib qilish va Xitoyning o'ziga xosligini saqlab qoladigan sotsializmni rivojlantirgan holda hayotga tatbiq etish"

ma'ruzasida Si Szinpin XXR yetakchilarining beshinchi avlodi kelishiga qadar mamlakat rahbariyati faoliyatiga kiritilgan nazariy innovatsiyalarni quyidagicha ta'rifladi.[4]

- Mao Szedun g'oyalari bilan marksizm-leninizmni xitoylashtirish;
- Xitoyda sotsializmni qanday qurish haqidagi savollarga tizimli tarzda javob bergan birinchi nazariya sifatida Den Syaopin nazariyasini targ'ib qilish;
- Szyan Szeminning (Sān gè dàibiǎo) 三个代表 (Uch vakillik) Xitoy keng xalq ommasining tub manfaatlarini qanday taqdim etishni tushuntirib berish;
- Xu Szintaoning (Yǐrénwéiběn) 以人为本 (Inson asos) konsepsiyasi yondashuvi bilan barqaror rivojlanishni ta'minlash uchun har tomonlama muvofiqlashtirish zarurati haqidagi (Kēxué fāzhǎn) 科学发展 (Ilmiy rivojlanish) g'oyasi.[5]

Millatni fuqarolik, siyosiy jamoa sifatida tushunish bu atamaning etnik talqiniga zid emasligi ta'kidlanadi. Bunday yondashuv chet elda yashayotgan vatandoshlar bilan bog'liq barcha muammoli masalalarni olib tashlaydi. "Xitoy orzusi" 2022-yilda to'laonli siyosiy shior va ijtimoiy-siyosiy yo'nalishga aylandi. Ushbu konsepsiya mazmunini batafsil o'rganish zarurdir, unda Xitoyning ma'naviy merosiga aniq mulohazalarni topishimiz mumkin.

Bir avlod umri davomida Xitoy siyosiy, ma'naviy, iqtisodiy tanazzuldan chiqib mustahkam oyoqqa turdi, qudratli iqtisodiyotini shakllantirdi, katta sur'atlar bilan rivojlanib boryapti, "dunyo fabrikasi" degan nom oldi, bu muvaffaqiyatni bugun butun dunyo e'tirof etmoqda.

Xitoy bugungi kunda misli ko'rilmagan sur'atlar bilan rivojlanmoqda. Xitoyning ulkan yutuqlarga erishishida ushbu mamlakatning "ochiq eshiklar" deb nom olgan tashqi siyosatga oid mafkurasi muhim omil bo'lmoqda.

Xitoy jamiyatida fikriy uyg'onish, intellektual yuksalishni kuzatish bugun juda yuksalgan. Masalan, ixtirolarga berilgan patentlar soni bo'yicha jahonda u birinchi o'ringa chiqdi. Ayni paytda, Amerika diyorida milliondan ziyod xitoylik talaba tahsil olmoqda. Ilmiy tahlillarga ko'ra, Xitoyda islohotlar samaradorligiga asosan modernizatsiyalash uchun barqaror shart-sharoit yaratildi, siyosiy islohotlarni o'tkazishda milliy qadriyat, urf-odat va xususiyat hisobga olindi, xalq fenomenal darajada mehnatkash va ishchi kuchi nihoyatda arzon, sotsializm yo'lidan og'ishmay o'z yo'lidan bormoqda, xorijdagi katta sondagi muhojir xitoyliklar ko'magida mamlakatga katta mablag'lar kelib tushmoqda.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO'YXATI

1. Спенсер Г. Личность и государство. СПб. 1908. Стр.- 24
2. Ли Цюань. Идеологические истоки современного китайского дискурса официального управления. Культурный аспект [Электронный ресурс] // 21bcr.com.URL:<http://www.21bcr.com/dangdaizhongguoguanfangzhilihuayudeyishixi ngtaiqiuyan/> (дата обращения: 20.06.2018) (на кит. яз.).
3. Зорин В.Ю., Абрамов А.В. Государственная национальная политика, консолидация общества и политическая наука в современной России // Вестник Московского государственного областного университета. 2018. № 1. С. 1–6. <https://doi.org/10.18384/2224-0209-2018-1-861>

4. Sh.Shazamanov. Xitoy Xalq Respublikasidagi ijtimoiy – siyosiy islohotlar jarayonining institusionallashuvi. DSc diss. ishi. T.:35 b.

5. Пивоварова Э.П. Что нового внес XIX съезд КПК в стратегию социально-экономического КНР// Проблемы Дальнего Востока № 3, 2017. — С. 87.

SIYOSIY VA XALQARO MUNOSABATLAR SOTSILOGIYASI: SOTSILOGIK FAN SIFATIDA

Sodirjonov Muhridin Mahamadaminovich

*Sotsiologiya fanlari bo'yicha falsafa doktori(PhD), dotsent
Namangan davlat universiteti*

XX-XXI asr boshlari sotsiologiyasining xususiyatlari haqida soʻz borganda, zamonaviy sotsiologiya sifatida uning plyuralistik fan doirasidagi rivojlanishini qayd etmay boʻlmaydi. Demak, sotsiologiyada bir-biri bilan juda xilma-xil munosabatda boʻlgan koʻplab yoʻnalishlar, maktablar, nazariyalar va boshqalar mavjud. Qolaversa, sotsiologiyadagi metodologik plyuralizm uning koʻp paradigmali fan sifatida rivojlanishida namoyon boʻladi. Unda bir qator paradigmalarning mavjudligi ijtimoiy dunyo va inson dunyosini turli pozitsiyalar, yondashuvlar va nuqtai nazarlardan oʻrganish imkoniyatini koʻrsatadi. Siyosiy va xalqaro munosabatlar sotsiologiyasi bugungi kunda ham dolzarblikka ega boʻlgan sotsiologiya sohalaridan biridir. Bu soha, globalizatsiya, siyosiy oʻzgarishlar, xalqaro tashkilotlar, hukumatlar va fuqarolar orasidagi munosabatlar kabi muhim mavzularni oʻrganish va tahlil qilishga bagʻishlangan.

Jahon siyosiy jarayonlarini oʻrganuvchi ijtimoiy va gumanitar fanlar majmuasi soʻnggi asrlarda “siyosiy munosabatlar” va “xalqaro munosabatlar” atamasi bilan ijtimoiy hodisalarni oʻrganish obyekti sifatida qaraydi. Ushbu fanlarning predmet sohasini kengroq taʼriflagan holda, “tashqi siyosat”, “xalqaro siyosat”, “jahon siyosati” kabi toifalarsiz amalga oshirib boʻlmaydi. Ushbu toifalarning mazmuni, ularning oʻzaro bogʻliqligi va korrelyatsiyasi mahalliy va xorijiy adabiyotlarda turli nazariy-amaliy metodlar oʻrganiladi hamda tadqiq etiladi.

Kishilik jamiyatining aql-zakovati, intellektual faoliyatining eng qadimgi sohalaridan biri boʻlgan siyosat haqidagi ushbu fan asoslari dastlab, qadimgi Yunonistonda falsafaning tarkibiy qismi sifatida shakllangan. Oʻsha paytlarda uning bosh maqsad-vazifasi insoniyat jamiyatining tashkil topishi va tuzilishining asosiy prinsiplarini ishlab chiqishdan iborat boʻlgan.

“Siyosat” toʻgʻrisidagi klassik tushuncha va tushunish politologiyaning patriarxlaridan biri Aristotelning “inson oʻz tabiatiga koʻra siyosiy mavjudotdir”[1], degan taʼrifga borib taqaladi.

“Siyosat” etimologik jihatdan ijtimoiy, davlat ishlari (polis) degan maʼnoni anglatib, shaxsiy, individual, oilaviy ishlardan farq qiladi. Oʻzbekiston milliy ensiklopediyasidan keltirishni joiz bildik. Mazkur manbada izohlanishicha: “Siyosat — davlatni boshqarish sanʼati. Siyosat turli ijtimoiy-siyosiy institutlar, ijtimoiy qatlamlar, tabaqa va guruhlar oʻrtasidagi munosabatlar bilan bogʻliq. Uning mohiyatini davlat hokimiyati shakllari, uni amalga oshirish va boshqarish tashkil etadi. Siyosat keng

ma'noda jamiyatning siyosiy tizimi, siyosiy hayoti, davlat hokimiyati, uning ichki va tashqi faoliyati, siyosiy tashkilotlar va harakatlarning hokimiyatga munosabati, uni boshqarishda siyosiy manfaatlarni amalga oshirishning ustuvor yo'nalishlarini o'zida ifoda etadi"[2].

Aristotelning siyosat haqidagi fikr-mulohazalariga yana bir bor qaytadigan bo'lsak (Platon va Aristotel siyosiy sotsiologiya fanining asoschilari hisoblandilar), siyosat barcha fanlarning yuqorisidir. Chunki, u kishilarning adolatparvar qonunlar asosida yashashga o'rgatib, ezgulikka chorlaydi[3].

Amerikalik sotsiolog S. Lipset siyosiy sotsiologiya va siyosatshunoslik subyektlari o'rtasidagi farqning muvaffaqiyatli variantini taklif qildi. Uning fikricha, ikkala fan ham davlat va jamiyat o'rtasidagi o'zaro munosabatlar sohasini o'rganadi, lekin ularning har biri uni turli tomonlardan tadqiq qiladi: siyosiy sotsiologiya jamiyatdan boshlanadi va uning davlatga ta'siri (hokimiyatni taqsimlash va amalga oshirishning rasmiy institutlari)ni o'rganadi, siyosatshunoslik esa davlatdan boshlanib, uning jamiyatga ta'sirini o'rganadi.

"Siyosiy sotsiologiya", deb yozadi G. P. Artemov tarmoqli sotsiologiya fanidir va shuning uchun ham uning predmeti siyosatshunoslik predmeti bilan mos kela olmaydi. Uning fikricha, har ikkala fan ham davlat va jamiyat o'rtasidagi o'zaro munosabatlar sohasini o'rganadi, lekin ularning har biri uni turli tomonlardan ko'rib chiqadi. Siyosat sotsiologiyasi siyosatni o'rganishni jamiyatdan boshlab, uning davlatga ta'sirini tahlil qiladi (hokimiyatni taqsimlash va amalga oshirishning rasmiy institutlari), siyosatshunoslik esa davlatdan boshlanib, uning jamiyatga ta'sirini tahlil qiladi. Shunga ko'ra, birinchi intizom siyosatning xulq-atvor jihatlari, ikkinchisi esa institutsional jihatlarga qaratilgan.

J. T. Toshchenko nuqtai nazaridan siyosiy sotsiologiya turli tuzilmalarning siyosiy hayoti va partiyalar tomonidan boshqariladigan odamlar, sinflar, ijtimoiy guruhlarining siyosiy da'volari, shuningdek, ma'lum bir davlatning siyosiy munosabatlarini o'rganishga asosiy e'tiborni qaratadigan ijtimoiy-siyosiy tizimdir. Ushbu tushuncha siyosiy manfaatlarni jamiyat taraqqiyotining obyektiv qonuniyatlari bilan muvofiqlashtirish jarayonlari, to'qnashuvlar, siyosiy halokatlar va qarama-qarshiliklarning oldini olish shakllari hamda usullarini tahlil qiladi (inqilobgacha qarama-qarshiliklarni hal qilish yo'li sifatida).

M. Veber (1864–1920) siyosiy sotsiologiya fanining asoschisi hisoblanib, u o'zining "Siyosat – kasb sifatida" asarida hokimiyat va hokimiyat munosabatlarini ijtimoiy tahlil qilib, hukmronlik turlari tasnifini kiritdi. M. Ya. Ostrogorskiy (1854 – 1921) siyosiy partiyalar sotsiologiyasining asoschisi bo'lib, "Demokratiya va siyosiy partiyalar" kitobining muallifidir.

"Siyosiy va xalqaro munosabatlar sotsiologiyasi" fanini shaxs, ijtimoiy guruhlar, etnoslar, tashkilotlar, harakatlar, institutlarning ijtimoiy-siyosiy ehtiyojlarini jamiyatning barcha tuzilma va faoliyat sohalari bilan o'zaro ta'sirini aniqlashga qaratilgan. "Siyosiy va xalqaro munosabatlar sotsiologiyasi" fani ijtimoiy o'zgarishlar subyektlarining faoliyat ko'rsatishi hamda rivojlanishining o'ziga xos qonuniyatlari, shuningdek, ularning manfaatlari va ehtiyojlari, ijtimoiy ta'minlanish darajasini o'rganadi.

Siyosiy va xalqaro munosabatlar sotsiologiyasi nisbatan yosh ijtimoiy fanlardan biridir, garchi uning kelib chiqishini o'tgan asrlar va hatto ming yilliklar ijtimoiy-siyosiy tafakkurida topish mumkin. Siyosiy va xalqaro munosabatlar sotsiologiyasining predmet sohasi siyosat sohasi bo'lganligi sababli, bu fan siyosiy bilimlar sohasiga tegishli bo'lganligi sababli, bundan tashqari, yaqin vaqtgacha u siyosatshunoslikning bo'limlaridan biri sifatida qaraldi.

Siyosiy munosabatlar – mavjud siyosiy munosabatlarni o'zgartirish yoki saqlab qolishga qaratilgan faoliyat, ijtimoiy faoliyat shakllaridan biri, iqtisodiy faoliyatning hosilasi hisoblanadi.

Xalqaro munosabatlarni suveren davlatlar, xalqaro tashkilotlar, nodavlat tashkilotlar, xalqaro korporatsiyalar va jamoat institutlari o'rtasidagi global, mintaqaviy yoki xalqaro darajadagi turli siyosiy, iqtisodiy, ijtimoiy va ekologik munosabatlar majmui sifatida ta'riflash mumkin.

Xalqaro munosabatlar qadim zamonlardan beri mavjud bo'lishiga qaramay, bu atamaning o'zi nisbatan yaqinda paydo bo'lgan — uni ingliz faylasufi J.Bentham kiritgan bo'lib, ular ostida birinchi navbatda yirik milliy davlatlarning o'z-o'zidan paydo bo'ladigan munosabatlarini belgilab bergan, ularning o'zagi siyosiy munosabatlardir.

Bentam ta'rifiga ko'ra, xalqaro munosabatlar, eng avvalo, yirik milliy davlatlarning o'z-o'zidan tashkil topgan munosabatlaridir. Ularning o'zagi xalqaro siyosiy munosabatlar (ya'ni, davlat hokimiyatining eng yuqori darajasiga ta'sir qiluvchi munosabatlar) edi, ular xalqaro munosabatlar tarixida 1970-yillarning boshlarigacha mavjud edi. XX-asrdan boshlab xalqaro munosabatlar modeli yetakchi o'rinlarni egallay boshladi, bunda davlatlar xalqaro hayotning yetakchi, lekin hukmron subyektlari bo'lib qolmasdan, dunyo makonida esa ko'p sonli bo'laklarga bo'linmagan, balki chambarchas bog'langan holda paydo bo'ldi.

Zamonaviy sharoitda siyosiy va xalqaro munosabatlar sotsiologiyasining roli quyidagi omillar ta'sirida uzluksiz ortib bormoqda:

Hokimiyat tizimidagi tarkibiy o'zgarishlar – jamiyatda bozor iqtisodiyotining institutsionallasuvi unga mos keladigan siyosiy tuzilmalarni yaratishni talab qiladi.

Siyosiy partiyalar va harakatlar sonining ko'payishi – siyosiy munosabatlar sub'ektlari va ob'ektlari sonining ko'payishi ularning mazmuni hamda tuzilishini murakkablashib borishi.

Siyosiy va ijtimoiy ziddiyatlarni, asosan, millatlararo munosabatlarni hal etishning sivilizatsiyaviy shakllariga ijtimoiy yo'naltirilganlik - shaxs va ijtimoiy guruhlarining siyosiy madaniyati dinamikasining o'zgaruvchanligi.

Saylov kampaniyalari va boshqa siyosiy tadbirlar sonining ko'payishiga sabab bo'ladigan jamiyatni demokratlashtirish - siyosatda, fuqarolik burchlarini bajarishda, konstruktiv siyosatning namoyon bo'lishida fuqaro shaxsining rolini oshirish zarurati va konstruktiv faol fuqarolik pozitsiyasi.

Biroq, siyosiy subyektlar faoliyatiga kiritilgan shaxslarning siyosiy xulq-atvori modellarini har tomonlama o'rganishga imkon bermadi. Bu bir-biridan ajralib turadigan siyosiy va sotsiologik qarashlar, g'oyalar hamda nazariyalarni sotsiologik bilimlarning yagona tarmog'i – siyosiy sotsiologiyaga jonlantirish va integratsiya qilish zarurligini dolzarblashtirdi.

Siyosiy va xalqaro munosabatlar sotsiologiyaning tarmoqli sotsiologik nazariya sifatida institutsional ko'rinishi umumiy sotsiologiya bilan o'zaro bog'liq bo'lib, uning rivojlanish jarayonida to'rtta metodologik an'analar shakllangan: nemischa – konfliktologik, tarix fani ta'sirida shakllangan; fransuzcha – antropologiyadan kelib chiqqan birdamlik; Britaniya – utilitar, iqtisodiy fan tufayli; Amerika – interaksionist, genetik jihatdan ijtimoiy psixologiya bilan bog'liq.

Olimlarning ilmiy qiziqishlari quyidagilarga qaratildi:

K. Marks (1818–1883) va M. Veber siyosiy konflikt ijtimoiy kurash, ijtimoiy tabaqalanish shakli sifatida;

E. Dyurkgeym (1858–1917), uning organik va evolyutsion qarashlari (O. Kont, G. Spenser) va izdoshlari (T. Parsons, R. Merton, N. Smelser) — birdamlik (mexanik va organik) haqida, turli guruhlarda shaxslar tomonidan amalga oshiriladigan ijtimoiy marosimlar tomonidan takrorlanadi.

Alohida ijtimoiy-siyosiy fan sifatida siyosiy sotsiologiyaga bo'lgan qiziqish, talab-ehtiyojning ortib borishi asosan, XIX asrning ikkinchi yarmidan boshlanadi. Hozirgi davrda jahon siyosiy fanlar assotsiyasi 100 dan ortiq siyosiy tadqiqotlar institutlarini birlashtiradi. Ko'pchilik rivojlangan Yevropa mamlakatlari va AQShda u nafaqat oliy O'quv yurtlari, balki umumta'lim maktablarida ham majburiy fan sifatida o'qitiladi.

Zamonaviy sotsiologiyaning metodologik yo'nalishlarini yana ikkita yo'nalishga bo'lish mumkin: determinizm va konstruktivizm. Birinchi tendensiya birinchi navbatda quyidagilarni o'z ichiga oladi: marksizm (K.Marks, F.Engels, V.I.Lenin); bixeviorizm (D.Uotson, B.Skinner); neobexaviorizm (J. Homane); erta funksionalizm (O.Kont, G.Spenser). Ikkinchi yo'nalishga quyidagilar kiradi: strukturalizm (E.Dyurkgeym, F.de Sossyur, K.Levi-Stros); ramziy interaksionizm (L.E.Berg, J.Mead, I.Xoffman); fenomenologik metodologiya (E.Gusserl, A.Schutz, K.Mannheim, P.Berger, T.Luckmann, G.Garfinkel).

Siyosiy va xalqaro munosabatlar sotsiologiyasini o'rganish uchun boshqa ijtimoiy hodisalarni o'rganishda ham qo'llaniladigan umumiy ilmiy uslub va uslublarning aksariyati qo'llaniladi. Shu bilan birga, xalqaro munosabatlarni tahlil qilish uchun jahon siyosiy jarayonlari o'ziga xos xususiyatlarga ega bo'lishi, alohida davlatlar ichida sodir bo'layotgan siyosiy jarayonlardan farq qilishi sababli maxsus, maxsus uslubiy yondashuvlar ham mavjud.

Siyosiy va xalqaro munosabatlar sotsiologiyasini o'rganishda kuzatish usuli muhim o'rin tutadi. Biz, avvalo, xalqaro siyosat sohasida sodir bo'layotgan voqealarni ko'ramiz, keyin baholaymiz. So'nggi paytlarda mutaxassislar texnik vositalar yordamida amalga oshiriladigan instrumental kuzatishga tobora ko'proq murojaat qilmoqdalar. Masalan, davlat rahbarlarining uchrashuvlari, xalqaro konferensiyalar, xalqaro tashkilotlar faoliyati, xalqaro nizolar, ularni hal etish bo'yicha olib borilayotgan

muzokaralar kabi xalqaro hayotning eng muhim hodisalarini videotasvirlarda, teleko'rsatuvlarda kuzatishimiz mumkin.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO'YXATI

1. Аристотель. Политика. Афинская полития. – М., 1997. – С. 37.
2. O'zbekiston milliy ensiklopediyasi — Т.: Davlat ilmiy nashriyoti, 2004. Kitob 7, – В 606.
3. Пугачев В. П., Соловьев А. И. Введение в политологию... – С. 24.

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ МУХАММАДА АЛИ ДЖИННЫ В КОНТЕКСТЕ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА ВОСТОКА И ЗАПАДА.

Шарифходжаева Наргиза Абдуманноновна
*Самостоятельный соискатель Ташкентского
государственного университета востоковедения.*

В современную эпоху глобальных трансформаций возникают различные противоречия между культурами и цивилизациями, что актуализирует обращение к феномену межкультурного диалога для совместного решения различных вопросов. И в этом контексте являются актуальными межкультурная философия и философская компаративистика. В частности, межкультурная философия призывает к устранению барьеров среди культур и цивилизаций и обращению к полилогу культур [1, 86], в то время как философская компаративистика ратует за взаимодействие культур через их синтез [2, 197]. И в этом особое место занимает обнаружение сходств между культурами в том числе в религии и традициях, что создает платформу для такого диалога путем разработки новых концептуальных направлений на основе компаративного подхода [3, 322]. Восток и Запад так или иначе имеют как сходства, так и различия, однако именно диалог является самым оптимальным и продуктивным путем взаимодействия, на что также обращал внимание такой известный мыслитель и государственный деятель, как Мухаммад Али Джинна.

Мухаммад Али Джинна – фигура, сыгравшая огромную роль в создании Пакистана. Будучи прагматичным политиком, он одновременно как философ-мыслитель, анализировал различные вопросы о будущем мусульманского мира в условиях противоречий между Востоком и Западом. Несмотря на то, что его философия формировалась под влиянием исламских ценностей и британского правового наследия, он предложил собственные идеи и подход к межкультурному взаимодействию, религии и политике. Сегодня вопросы диалога культур и цивилизаций становятся все более актуальными, потому изучение его идей позволят понять не только как строить справедливое и устойчивое общество, но и как взаимодействовать с иной культурой.

Формирование социально-философских взглядов Джинны происходило в сложных условия. Получив британское образование, он непосредственно столкнулся с общественно-философской мыслью Запада, причем интерес к

европейской цивилизации он проявил еще в период учебы в Индии. Впоследствии Джинна неоднократно в своих трудах и выступлениях цитировал Шекспира [4, 73]. Но как выходец из мусульманской общины Индии, он глубоко понимал традиционные ценности Востока и видел, что модернизация в западном духе может привести к отказу от культурных корней. Потому и влияние западной общественно-философской мысли на Джинну нельзя назвать безусловным, но связанной с ее глубоким переосмыслением в контексте духовно-социальных ценностей Востока и прежде всего мусульманской. Видно, что Джинна вобрал в себя две различные традиции, в связи с чем он пришел к мысли о необходимости баланса между традицией и модернизацией. Ислам для Джинны не просто религиозная система, а фундамент цивилизации, которая способна интегрироваться в современный мир, активно участвовать в глобальных процессах на основе собственной идентичности и традиций. Сам Джинна писал, что «ислам для нас источник нашей жизни и существования, он связывает наше культурное и традиционное прошлое» [5, 454].

Как было отмечено выше, Джинна придавал центральное значение балансу между традицией и модернизацией. И это отражало необходимость взаимодействия культур, но на условиях равноправия и взаимного уважения. С этой точки зрения он был убежден в единстве человечества:

«Мы желаем жить в мире и гармонии со всеми нашими соседями как свободный и независимый народ, мы желаем, чтобы наш народ развил в полной мере нашу духовную, культурную, экономическую, социальную и политическую жизнь в соответствии с нашими идеалами и духом нашего народа» [6, 30-31].

Причем эти убеждения Джинны реализовывались в его политической практике через поиск компромиссов, на что повлияли идеи Дж.Морли, с работами которого Джинна был знаком непосредственно. Кудратулла Фатими отмечает, что в политической философии Джинны большую роль сыграли труды Морли, особенно его трактат «О компромиссе», который оказал большое влияние на образ мышления Джинны [7, 80]. Впоследствии сам Джинна писал: «Либерализм лорда Морли в то время имел большое влияние. Я понял, что либерализм, который стал частью моей жизни, глубоко потряс меня» [4, 61].

Для более глубокого понимания мировоззренческих позиций Джинны важно подчеркнуть, что он не принимал идеи Морли безоговорочно. Напротив, он ясно осознавал уникальные особенности менталитета и духовных традиций восточных народов, особенно мусульманской общины Индии. Уже на ранних этапах своей жизни он начал формировать собственные философские взгляды, которые во многом расходились с позицией Морли. Как справедливо отметил К.Фатими, Джинна разрабатывал и обосновывал самостоятельные подходы, отражающие его уникальное понимание соотношения традиции и модернизации [7, 80]. В европейской философской традиции позитивистские направления нередко характеризовались выраженным индивидуализмом, что в полной мере отразилось и в философских воззрениях Морли, особенно в его трактовке истины. Д.А.Хамер подробно исследовал этот аспект, раскрывая индивидуалистическую природу его взглядов [8, 50-52]. Однако Джинна, исходя из своих интел-

лектуальных и общественно-философских убеждений, не мог принять философию индивидуализма. Это проявлялось в его стремлении защищать интересы большинства, а также в акценте на общественные цели и ценности. Как отмечает К.Фатими, Джинна неоднократно подчеркивал свою приверженность общепризнанным общественным интересам, которые, по его мнению, должны гармонично соотноситься с правами и потребностями отдельного человека [7, 82]. И здесь мы можем видеть, что Джинна стремится также к балансу между интересами социума и интересами индивидуумов. И это также экстраполировалось на его политические взгляды. Так, Джинна был убежден, что ислам и демократия – это не противоречия:

«Я мысленно подразумеваю в качестве предпосылок один принцип, а именно принцип мусульманской демократии. Я верю, что наше спасение лежит в следовании золотым правилам нашего поведения, установленным нашим великим законодателем, Пророком (Мир ему!) Ислама. Давайте построим базу нашей демократии на основе подлинно исламских идеалов и принципов. Наш Всемогущий учит нас, что «наши решения по вопросам государства должны направляться дискуссиями и обсуждениями» [6, 41].

Как видно, даже приводя слова пророка о демократических принципах управления и решения проблем государства, сравнивает, по существу, сопределенным современными ценностями демократии, как бы подводит под них и обоснование с позиций исламской религии. Кроме этого, Джинна понимал, что в современных реалиях необходимо, чтобы государство обеспечивало равные права всем своим гражданам, независимо от их вероисповедания и отсюда вытекает такой принцип его философии, как толерантность и уважение к другим культурам. Джинна неоднократно подчеркивал:

«Не допускайте ошибки: Пакистан не является теократией или чем-то подобным ей. Ислам требует от нас толерантности к другим религиям, и мы выступаем в тесной взаимосвязи со всеми другими независимо от веры, которые сами желают и готовы выступить в качестве настоящих и верных граждан Пакистана» [6, 42].

Конечно, было бы неверно ожидать, что Джинна, как и многие другие лидеры мусульманского мира, прямо выступал за внедрение секуляризма или его законодательное закрепление. Для него, как для основателя Пакистана, такой шаг был бы крайне сложным, учитывая общественные и религиозные реалии того времени. Однако сам факт того, что он поднял этот вопрос и задумался о возможности сосуществования религии и светских принципов в государственном устройстве, уже говорит о его дальновидности и значимости его идей.

Итак, на основании вышеизложенного, мы можем видеть, что основными аспектами социальной философии М.А.Джинны являются:

1. Гармония традиции и модернизации.
2. Политический плюрализм.
3. Толерантность и уважение к другим культурам.

На это большое влияние оказали западные политико-философские идеи, которые глубоко синтезировались в мировоззрение Джинны и его политическую практику, не утрачивая собственной культурной идентичности. С этой позиции Восток не должен отказываться от собственной идентичности в пользу западной модернизации, но следует обращаться к передовым идеям, которые способствуют развитию и дальнейшего прогресса восточных культур. Особенно ценно его убеждение в том, что ислам и демократические принципы могут сосуществовать, создавая государство, в котором права всех граждан уважаются. Идеи Джинны находят отражение в политических дискуссиях о будущем мусульманского мира, о светскости и религиозной идентичности, а также в вопросах защиты прав культурных и религиозных меньшинств. В этом смысле Джинна остаётся одной из самых значимых фигур в истории социально-философской и политической мысли, а также философии диалога культур. Также следует отметить, что идеи Джинны крайне актуальны в рамках современной философской компаративистики и межкультурной философии, причем на их стыке. В условиях XXI века, когда вопросы культурной идентичности, толерантности и межкультурного взаимодействия становятся всё более значимыми, философия Джинны может служить не только объектом историко-философского исследования, но и политической практики исходя из конкретных условий той или иной культуры.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Karimov R., Naumenko O., Saidova K., Bekbaev R., Elmuratov R. The Phenomenon of Education in the Context of an Intercultural Philosophical Approach // Wisdom. – 2022. – No.4(24). – P.84-90.
2. Karimov R., Bekbaev R. The Traditionalism of Rene Guenon in the Discourse of Philosophy of History and Social Anthropology // Wisdom. – 2022. – No.1(21). – P.194-202.
3. Каримов Р.Р., Бекбаев Р.Р. Феномен традиции как фактор диалога культур: философско-религиозный аспект // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. – 2024. – №4(20). – С.320-330.
4. Selected speeches and statements of the Quaid-i-Azam Muhammad Ali Jinnah. – Lahore, 1973.
5. Rafique Afzal. Selected speeches and statements of the Quaid-I-Azam Muhammad Ali Jinnah. – Lahore, 1966.
6. Quaid-i-Azam and Pakistan. Ed. prof. A.H. Dani. – Islamabad, 1981.
7. Fatimi Q. Quaid-i-Azam. Lord Morley // World scholars on Quaid-i-Azam Mohammad Ali Jinnah. – Islamabad, 1981. – P.75-85.
8. Hamer D.A. John Morley: Liberal intellectual in politics. – Oxford: Oxford University Press, 1968.

ZIYO GO‘KALP – O‘Z MILLIY FALSAFAGA EGA BO‘LISH KERAKLIGI HAQIDA

Xamdamov Erkin Ibodullayevich

Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti

Sharq falsafasi va germeneytika kafedrası

mustaqil izlanuvchisi

Tel.: +99899 517-34-87

e-mail: hamdamoverkin5@gmail.com

ORCID: 0009-0003-0761-964X

Annotatsiya: Har bir xalqning o‘z falsafiy g‘oyalari bo‘lmog‘i kerak. Falsafiy modernizatsiya, ilmiy hayotning eng diqqatga sazovor mavzularidan biri bo‘lib qolmoqda. Muhokama endi umumiydan xususiylga o‘tdi va jamiyatlarning individual modernizatsiya sarguzashtlariga qaratilgan. Bu nuqtada turk modernizatsiyasi, siyosiy va ijtimoiy hayotida Tanzimatdan boshlanib, Konstitutsiyaviy Monarxiya va Respublika bilan davom etgan katta o‘zgarishlar bilan birga bo‘ldi. Buni ba‘zi ziyolilar qutqaruvchi, ba‘zilari uchun muammo, ba‘zilari esa natija sifatida ko‘rgan. Ziyo Go‘kalpda “zamonaviy bo‘lish” juda asosiy tushuncha sifatida namoyon bo‘lsa ham, yo‘nalishimiz va mafkuramizni butunlay G‘arbga qaratishimiz kerak degan ko‘plab ziyolilar bilan bir fikrda emas. Ziyo Go‘kalp qarashlari o‘zi yashab o‘tgan davrning his-tuyg‘ulari va o‘y-fikrlari chalkashligiga botib qolmay, o‘ziga xos yondashuvni ishlab chiqishga muvaffaq bo‘lganligi va shu bilan birga, o‘ziga xos yangilik imkoniyatlariga yo‘l ochganini his qilgan holda o‘rganamiz.

Kalit so‘zlar: Ziyo Go‘kalp , Milliy falsafa, modernizatsiya, sivilizatsiya, madaniyat

KIRISH. Ziyo Go‘kalp o‘zining “Madaniyat va sivilizatsiya” kitobida “Bir millatning go‘zallik, axloq va falsafadagi didi... butunlay milliydir” [7: 15] deydi va bizning estetik mulohazalar, axloqiy jihatlar, epistemologik idrok va hatto ontologik qarashlarimizga ishora qiladi; U buni biz yashayotgan madaniy olamdan olganimizni nazarda tutgan. Shunday qilib, falsafa go‘zal-xunuk, yaxshi-yomon, to‘g‘ri-noto‘g‘ri kabi hukmlarimizning muhim holatlari bilan shug‘ullanuvchi chuqur fikrlash faoliyati sifatida, u madaniyat va uning xususiyatlaridan kelib chiqishi mumkinligini ta’kidlagan. Go‘kalp haqidagi bu tushuncha faylasuflar orasida bugungi kunda ham qabul qilingan umumiy yondashuvga mos keladigan jihatlar bor. Falsafiy fikrlash u madaniyat va uning tilida tug‘ilishi va o‘sishi kerakligi, yana shu asosda kamolotga erishgandan keyingina o‘zi uchun umuminsoniy qadriyatlarni aniqlash mumkin yoki aniqlash kerak, degan fikrga keladi [10: 13-15].

Darhaqiqat, falsafa deb ataluvchi bu chuqur fikrlash faoliyati, insonning o‘sha madaniyatning bir madaniyati va “ona tilida” yashashi jarayonidir. U borliq, din, axloq, siyosat va san‘at kabi unsurlarni anglashi orqali shakllanib, bu unsurlarni tanqid qilib, o‘zgartirib, o‘zini o‘zgartirib, o‘ziga xoslik kasb etadi. Go‘kalp “Madaniyat orqali o‘zini yaratgan falsafiy ong, umuminsoniyga bo‘lgan sayohatida o‘zini yanada sahii bir xislat bilan ko‘rsatishi mumkin”, deb o‘ylaydi [14: 22-24]. Shunday qilib, vaqt o‘tishi bilan falsafa o‘zi paydo bo‘lgan madaniyat qadriyatlarining mavjudligi, bilimi va

tushunchasini odamlarga ideal sifatida xizmat qilish uchun taklif qiladigan darajaga yetishi mumkin. Shu nuqtadan boshlab, falsafa endi o'zi rivojlangan madaniyat va til tomonidan taqdim etilgan imkoniyatlarga mutanosib ravishda umumiylikka murojaat qilishi mumkin.

Ziyo Go'kalp 1876-yil 23-martda Diyorbakirning Malik Ahmad mahallasida tug'ilgan. Go'kalp 1924 yil 25 oktyabr shanba kuni Istanbuldagi Paster fransuz kasalxonasida vafot etdi. 26 oktyabrda Sulton Mahmud qabristoniga dafn etilgan [16:1-7].

Ziyo Go'kalp, Konstitutsiyaviy monarxiya davrida bir qancha yetuk ilmiy kengashlarda bo'lgan. Keyinchalik Ziyo Go'kalp 1913-yilda Emrulloh Afandi tomonidan asos solingan Turk bilimlari jamiyatining Falsafa va Ijtimoiy fanlar bo'limi a'zolari va boshqaruv kengashida o'z o'rnini egalladi.

Usmonlilar saltanatining so'nggi davrida turk ziyolilari tomonidan davlat, uning muassasalari, ilmiy va ijtimoiy hayotni isloh qilish maqsadida amalga oshirilgan g'arbga yo'naltirilgan modernizatsiya urinishlari Respublika davri bilan yangi davlat, yangi ijtimoiy tuzum, yangi ilmiy hayot va noldan yangi falsafani o'z zimmasiga oldi [12:111]. Davlatni qanday saqlab qolish va bu borada faoliyat yuritish mumkinligi haqida fikr yuritgan, keyinchalik yangi davlatning barpo etilishiga guvoh bo'lgan bir fikriy muhitda o'zini topgan mutafakkir Ziyo Go'kalpning fikrlari o'zi guvohi bo'lgan tarixning falsafiy aksidir.

Ziyo Go'kalp o'zini siyosiy inqilob asoschilaridan biri sifatida ko'radi. U Konstitutsiyaviy monarxiyani Usmonli imperiyasini qutqarishning siyosiy ustuni sifatida qabul qiladi. 1911-yilda chop etilgan "Yangi hayot va yangi qadriyatlar" sarlavhali maqolasida o'zini ham o'z ichiga olgan turk ziyolilarining yangi burchi borligini va bu burchning ijtimoiy hayotda inqilobni shakllantirish ekanligini ta'kidladi. Ziyo Go'kalp fikricha, o'sha davr jamiyati siyosiy inqilobdan keyin oilaviy, ijtimoiy, axloqiy, estetik, falsafiy va iqtisodiy inqilobga muhtoj edi. U "yangi hayotchilar" deb atagan bu inqilobchilar birinchi navbatda ilm-fan va falsafa bilan davlatni yuksaltirish edi. Uning fikricha, Usmoniylikdan paydo bo'ladigan axloqiy, estetik, iqtisodiy va falsafiy qadriyatlar G'arb sivilizatsiyasiga taqlid qilmasdan, undan ham ilg'or sivilizatsiyani barpo etish imkonini beradi [12: 40]. Go'kalpning fikricha, bu tarixiy vazifani zimmasiga oladigan xalqlar ichida, ehtimol, eng munosibi turkiy xalqlar edi. Bu xalqlar bilan birga kelgan iroda, aql va shunga o'xshash xususiyatlar turkiy jamiyatning bu ish uchun eng munosib millatlar ekanligini ko'rsatadi.

Kishilik jamiyatlarining barcha individlarini bir-biriga bog'lovchi, ya'ni shaxslar o'rtasidagi uyg'unlikni ta'minlovchi institutlar "madaniy muassasalar"dir. Bu institutlarning barchasi o'sha jamiyatning "madaniyatini" tashkil etadi. Jamiyatning yuqori qatlamini boshqa jamiyatlarning yuqori qatlami bilan bog'lovchi institutlar "fuqarolik institutlari"dir. Xuddi shu turdagi barcha institutlar biz "sivilizatsiya" deb ataydigan butunlikni tashkil qiladi[1: 11].

Ziyo Go'kalpning fikricha, falsafa o'zining klassik ta'rifida fanlar falsafadan paydo bo'lgani uchun egallagan fanlarning onasi bo'lish xususiyatini yo'qotgan. Uning ta'biri bilan aytganda, "falsafa onalik burchidan voz kechib, fanlar nazoratchisi, boshqaruvchisi unvoniga ega bo'ldi" [12: 1]. Ziyo Go'kalpning falsafaga yuklagan bu missiyasi ilmlarni tasniflash va izlash, bugungi kunda u fan falsafasining ta'rifi sifatida

namoyon bo'ladi. Uning fikricha, falsafa borliqning ko'rinadigan sohasi haqidagi fandir. Ammo falsafa bularni yo'qotgach, o'zi uchun yangi soha topdi. Bu qiymat maydoni. Shunday qilib, falsafaning dastlabki ikki ustuni — ontologiya va gnoseologiya deyarli tark etildi. Go'kalp ta'biri bilan aytganda, "Bugungi kun falsafasi umumiy axloqdir"[3: 6]. Bu ta'rifda mavjud davlatni saqlab qolish yoki yangi davlat barpo etish va ijtimoiy jihatdan ilg'or sivilizatsiyalardan tashqariga chiqish vazifasidir. Bu yangi hayot va yangi qadriyatlarni topish orqali mumkin bo'ladi. Shunday qilib, Go'kalp bilvosita falsafaga yuklagan tushunchada jamoat axloqini qurish vazifasi paydo bo'ladi. Falsafa yangi qadriyatlar atrofida yangi jamiyatni yaratadi.

Ziyo Go'kalpning falsafaga nisbat bergan bu tushunchasi falsafa nima ekanligi bilan bevosita bog'liqdir. Go'kalpning fikricha, falsafa, amaliy ehtiyojlar, natijalar va manfaatlar uchun olib boriladigan barcha fanlardan o'zining usuli va maqsadi, ya'ni tafakkur uchun fikrlash bilan ajralib turadi. Yana fanlar universaldir, chunki ular o'z uslublari jihatidan obyektivdir. Ammo falsafa fanlar bilan aloqadorligi va ular bilan uyg'unligi jihatidan umuminsoniy bo'lsa ham, u subyektivdir. Uning fikricha, "har bir xalqning o'z falsafasi bor" [8:185]. Go'kalpning bu da'vosi uning madaniyat va sivilizatsiya tushunchalari orasidagi mashhur farqiga asoslanadi.

Ziyo Go'kalpning yuksak sivilizatsiya sifatida ko'rgani G'arb sivilizatsiyasi bo'lib, u o'z sivilizatsiyasining poydevoriga fan va texnologiya kabi obyektiv elementlarni qo'ygan. Xo'sh, madaniyatlarga yuqori sivilizatsiyalar qanday ta'sir qilishi kerak? Go'kalp ta'biri bilan aytganda, "Bir millatning go'zallik, axloq va falsafadagi didi o'ziga xosdir. U hech qachon bularni tashqaridan ololmaydi. Tashqaridan faqat ibora va ma'nolar, usul va uslublari olinishi mumkin" [7: 15]. Boshqacha aytganda, estetik obyektning insonda yaratgan hayajon, ma'naviy tanlov yoki shular asosida yuzaga keladigan zavq-shavq butunlay milliy xususiyatga ega. Biroq, Go'kalp bergan misollarga qarasak, bir sivilizatsiyaning madaniyatga ta'siri uning aytganlariga qarama-qarshidir. Uning fikricha, tarix davomida ko'p xalqlarning madaniyatiga dastlab Xitoy sivilizatsiyasi, keyin Eron va Arab sivilizatsiyasi, Tanzimatdan keyin esa G'arb sivilizatsiyasi ta'sir ko'rsatgan.

Go'kalpning g'oyalarida bir oz chalkashlik va hatto davrning tez o'zgarib borayotgan siyosiy tuzilishining ta'sirini ko'rish mumkin. Masalan, Go'kalp sivilizatsiyani yuksak ilm-fan va falsafa orqali yaratish mumkinligini va bu xalqlar o'rtasidagi emas, balki millatlar o'rtasidagi munosabatlarni tartibga solishini ta'kidlagan. Biroq, Go'kalpning bu aniq ta'rifi Xitoy, Fors yoki Arab xalqlari o'z madaniyati bilan birga bir sivilizatsiya qurganmi deganda aniq bo'lish o'rniga chalkashlik manbai bo'lib qoladi. Go'kalp ta'rifiga ko'ra, agar bu xalqlar sivilizatsiyalarini o'rnatgan bo'lsa, bu faqat yuksak ilm-fan va falsafa bilan mumkin bo'ladi, demak, bu xalqlarning sivilizatsiyalariga qo'shilish bilan G'arb sivilizatsiyasiga kirish o'rtasida hech qanday farq bo'lmasligi aniq. Biroq, Go'kalp bir tomondan turkiy xalqlar, Sharq deyish mumkin bo'lgan sivilizatsiyalardan xalos bo'lishlari kerakligini aytsa, boshqa tomondan ularni mavjud G'arb sivilizatsiyasiga kiritishni tavsiya qiladi. Go'kalp fikridagi yana bir muammoli jihat shuki, xalqlar turli sivilizatsiyalar ta'siriga ochiq bo'lsa, bu sivilizatsiyasi haqida gapira olmasligimizni anglatadi.

Ziyo Go'kalpning fikriy mavqeyi haqida avvalo jamiyat va davlatni isloh qilish, keyin esa yangi jamiyat va davlat barpo etish masalalari haqida so'z yuritadigan asarlari davomida ochiq yoki yashirin murojaatlarni uchratish mumkin. U Dyurkgeym⁸³ va Gerder⁸⁴ kabi mashhur ismlar unga aniq ta'sir qilganini yashirmadi. Go'kalp : "Ilmlar texnikadan paydo bo'lganidek, falsafa ham usuldan kelib chiqadi. Faylasuflar boshqalar tomonidan kashf etilgan haqiqatlarni to'playdigan va tartibga soluvchilar emas. U "Haqiqiy faylasuflar haqiqatni tadqiq qilish usulini biladigan va uni o'zlari qo'llay oladiganlardir" [9: 29] deb falsafa usuldan tug'ilganligini ta'kidlaydi. Ko'rinib turibdiki, Go'kalp ilm va falsafa yuqoridan pastga, nazariyadan amaliyotga emas, amaliyotdan nazariyaga ko'tarilgan deb o'ylagan. Uning jamiyatga axloq manbai sifatida qarashi xuddi Dyurkgeym kabi falsafa va fan haqidagi fikrlariga mos keladi. Go'kalp, shaxs axloqiy harakatga oid burchini Kant aytganidek, o'z ichidagi kechinmalaridan emas, to'g'ridan-to'g'ri jamiyatdan olishi kerak deb hisoblaydi. Shunga qaramay, Go'kalpning falsafaga bergan ta'rifi Kant ta'rifi mos keladi, u falsafani usullardan kelib chiqadigan va ulardan muntazam ravishda oziqlanishi kerak bo'lgan harakat sifatida tasavvur qiladi. Go'kalpning bir tomondan Kantning falsafa haqidagi qarashlari, ikkinchi tomondan esa axloq haqidagi qarama-qarshi fikrlari bilan parallel bo'lgan bayonotlari uning fikrining eklektik tuzilishga ega ekanligini va tizimdan uzoq ekanligini ko'rsatadi.

Go'kalp, Yevropaning rivojlanishi; Darhaqiqat, u kishilar sonining ko'payishi, shaharlar va ehtiyojlarning o'sishi, mehnat taqsimotining paydo bo'lishi natijasida birinchi marta sanoatda vujudga kelgan, butun insonlar ruhiga ta'sir etuvchi o'zgarish sifatida belgilaydi.

Go'kalp , "Arablar ilm-fan, texnologiya va falsafa nomi bilan aql va tajribaga asoslangan hamma narsani Vizantiyadan oldilar. "Keyinchalik turklar ham forslar kabi bu ma'lumotni arablardan o'rgandilar" [7: 53] deganida u G'arbiy o'rta asrlar bilan Sharqiy o'rta asrlar taqdirini bir-biriga bog'lagandek bo'ldi. Fuat Sezgin esa islom olamida yunoncha asarlarni arab va suriy tillariga birinchi marta milodiy 7-asrda tarjima qila boshlaganini, zamonaviy kimyoning ilk qadamlari, masalan, VIII-asrda Jabir bin Hayyon bilan qo'yilganligini ta'kidlaydi [15: 5-14].

Go'kalp Yevropaning boshidan kechirgan jarayonlarni qanday kuzatib borishimiz mumkinligi haqida shunday dedi: "Madaniyat va ta'lim nuqtai nazaridan Yevropa sivilizatsiyasiga befarq bo'lmasak-da, texnologiya va ta'lim nuqtai nazaridan bunga juda muhtojmiz" [5: 142]. Go'kalpning fikricha, Turkiy xalqlar jamiyati o'zi bo'lgan vaziyatdan qutulish uchun birinchi qadam sifatida G'arb ilm-fan va texnologiyasini qabul qilishi kerak; U o'z madaniyatini o'z resurslaridan o'rganishi va saqlashi kerak. Go'kalpning fikrida bu ma'nodir. G'arbdan ilm-fan va texnologiyani o'zlashtirgan holda, milliy madaniyatning falsafa va axloq kabi qismlari hech qachon boshqa joydan olinmasligi kerak. Unga ko'ra, G'arb texnikasini o'zlashtirganimizdan so'ng, biz haqiqatda G'arb sivilizatsiyasiga kiramiz. Shu o'rinda xalq oldiga borib, milliy madaniyatimiz, ya'ni san'at, axloq, falsafa, iqtisodning mazmun-mohiyatini izlashimiz kerak. Ana shundagina milliy falsafamizni g'arb uslublari tufayli uning mohiyati bizdan

⁸³ ***Emil Dyurkgeym** (1858-1917) — fransuz sotsiologi va faylasufi, Bordo va Sorbonna universiteti professori, fransuz sotsiologik maktabining asoschisi, mustaqil fan sifatida sotsiologiyaning asoschilaridan biri.

⁸⁴ ***Yoxann Gotfrid Gerder** (1744-1803) — nemis faylasufi, tanqidchisi. Ma'rifatning yetakchi arbobi, tabiat va insoniyat madaniyatining tabiiy tarixiy rivojlanishining birinchi versiyalaridan birini yaratgan.

bo'lsa, yuksak madaniy darajaga ko'tara olamiz [7: 15-18]. Go'kalp yuksak milliy madaniyat, ya'ni yuksak milliy falsafa imkoniyatini aynan shu yerda Yevropa sivilizatsiyasi ichida ko'radi.

Ziyo Go'kalpning falsafaga bergan ta'rifini va falsafani qayerda joylashtirganini eslab; Deyarli diametrli qarama-qarshi nuqtai nazardan Martin Xaydegger "G'arb falsafasi" iborasi tavnologiya ekanligini aytadi. G'arb, falsafa; "Falsafa ham G'arbn anglatadi" [11: 29] nuqtai nazaridan teskari ilhom olish va haqiqatan ham shundaymi yoki yo'qligini ko'rish uchun; Falsafaning asl ta'rifiga murojaat qilish maqsadga muvofiq bo'ladi. Falsafaga asos solgan davrda Arastu falsafiy bilimga quyidagicha ta'rif bergan: "Bunday bilimlar hayotning deyarli barcha ehtiyojlari va qulayliklari qondirilganda qidirila boshlandi" [1: 84].

Go'kalp asarlari birinchi navbatda turk madaniyatining bosib o'tgan bosqichlarini ochib berishga qaratilgan. U bu vazifani "Turk yoshlari" deb atagan yoshlarning yelkasiga yukladi [8: 188]. Go'kalp "Turk sivilizatsiyasi tarixi" kitobida turk tarixini uch davrga ajratadi: eski, o'rta va yangi. Turk madaniyati tarixi turklarning tarixiy sahnaga chiqishi, islomni qabul qilishi va G'arb sivilizatsiyasiga yo'naltirilganligi mezonlariga ko'ra tasniflanadi. Go'kalp o'zining sivilizatsiya va madaniyat ta'riflari bilan bir qatorda turk madaniyatining turli sivilizatsiyalar bilan o'rnatgan aloqalarini ifodalovchi tasnifni ham qildi. Madaniyat har bir davrda bir yoki bir nechta sivilizatsiyaning ta'siri ostida bo'lishi va bu ta'sirlarning ochib berilishi kerakligi sababli, Go'kalp turk madaniyatining boshlanishiga, agar mavjud bo'lsa, nol nuqtasiga qaytishga harakat qildi [6: 11-13]. U birinchi navbatda qadimgi turklarning dini va mifologiyasi, tafakkur tarzi, ya'ni mantiq, davlat tuzilishi, oila va xo'jalik kabi turli madaniy unsurlarni ochib berishga harakat qilgan.

Go'kalp madaniyatni tashkil etuvchi muassasalarni o'rganar ekan, madaniyatning fikrlash va o'zini ifodalash tarzida sivilizatsiyalardan farq qilishini ta'kidlaydi: "Madaniyatli xalqlar so'z bilan gapiradi. Binobarin, ularning falsafasi konseptual falsafadir. Qadimgi turklar esa so'z va tushunchalar bilan emas, timsollar (rasmlar) bilan fikr yuritganlar. [6: 154]. Turk falsafasini o'ziga xos fikrlash tarzi tufayli ramziylik deb atagan Go'kalp so'zini quyidagicha davom ettiradi. "Turklarning yozilmagan, balki aytilmagan, yashirin fikrini tushunishni istasangiz, dindagi va ayniqsa, she'riyatidagi timsollarni tekshirishingiz kerak" [6: 154]. Go'kalp aytganidek, turkiy tafakkurning yoki falsafada ko'proq qo'llaniladigan "turk aqli"ning nima ekanligini yoki uning qanday asl fikrlash tarzini ochib berish yo'li; bu fikrlash tizimining tili sifatida paydo bo'lgan simbolizmni tahlil qilish.

Ziyo Go'kalpning fikricha, "hayotning mohiyati ijodiy rivojlanishdir" [9: 26]. Bu tushuncha Bergsonning ijodiy evolyutsiya g'oyasining aksi sifatida paydo bo'ladi; U Go'kalp hayot va tajriba deb ta'riflagan madaniyatning tirik mavjudot kabi rivojlanishga ochiqqligini ta'kidlaydi. Madaniyatning tirik bo'lishi uchun bu madaniyat tarix davomida bir-biri bilan bog'liq va uzluksiz bo'lgan institutlarni ishlab chiqarishi mumkin. Ushbu tarixiy bog'lanish an'ana deb ataladi. Go'kalpning fikricha, turk madaniyatining eng katta kamchiligi uning tarixdagi muvaffaqiyatli va omadsiz holatlarini bog'laydigan an'anaga ega emasligidir. Buning o'rniga, turklarning me'yoriy bir millat ekanligini ta'kidlagan Go'kalpga ko'ra, turklar tarixiy sarguzashtlari

davomida duch kelgan har bir sivilizatsiya yoki madaniyatdan o'z tarixi va an'analaridan kelib chiqmagan institutlarni qabul qildilar, bu yerda paydo bo'lgan institutlarni davom ettirish o'rniga. o'z taraqqiyoti va shu tariqa an'analari yo'q xalqqa aylandi.

Go'kalp, biz an'analarimizni shunchaki jonsiz qoidalar va muassasalar to'plami bo'lgan taqlidlar bilan qurbon qildik deb o'ylaydi. Biroq, urf-odat xalqning tug'ilishidan to'olimigacha "o'z hayoti" deb atalishi mumkin bo'lgan butunlikni ta'minlaydigan yagona narsadir. An'ana madaniyatning rivojlanishiga, zamonga mos ravishda yangi institutlar va qoidalar yaratishga yo'l ochadi. Go'kalpning fikricha, axloqning o'z dinamikasida jonli rivojlanishini ta'minlaydigan narsa; axloq, qonun, siyosat va boshqalar. Bu institutlar o'rtasidagi uyg'unlikni o'rnatadigan ham an'anadir. Go'kalp, Dyurkgeymning bu boradagi fikrlarini quyidagicha ifodalaydi: "Dyurkgeymga ko'ra, axloq, huquq, siyosat, mantiq, tasviriy san'at va estetik tuyg'u, iqtisod kabi barcha muassasalar "din"dan olingan. Bu tarmoqlar ildizlarini diniy manbadan topib, jonli mahsuldorlikka va mahsuldor hayotga erishadi" [9: 29]. Go'kalpning fikricha, madaniyat ildizi din, shoxlari muassasa bo'lgan tirik daraxtga o'xshaydi.

Go'kalpning fikricha, milliy falsafa haqiqatan ham o'zi an'ana deb atagan davomiylik ichida o'zini topa oladi. Turklarning urf-odatlari yo'q degan fikrga qo'shilmaslik sharti bilan shuni ta'kidlash kerakki, Go'kalpning "Islom-turk" tarix falsafasini "post-tarix" bilan bog'lash orqali yozish mumkin. Aslini olganda, bugungi kunda turkiy kimligini saqlab qolgan barcha davlatlar musulmonlar sifatida tanilgan. Shu nuqtai nazardan, Ziygo Go'kalp taklif qilgan turk madaniyati va islom metafizikasi birligi haqida; "Bu birlikni ta'minlash kerak" iborasini "qayta tiklash kerak" deb qayta ko'rib chiqish maqsadga muvofiq ko'rinadi. Go'kalp turkiy xalqlar tarixini boshidanoq islomning sivilizatsiya ishlab chiqaruvchi tushunchalarini o'zlashtirgan bir xalq bo'lishini tavsiya qilar ekan, sanoat va texnologiya natijasida paydo bo'lgan ilmlarni egallashni va yaratgan farovon muhitda yuksak falsafa qilishni maqsad qilgan. Uning so'zlari bilan aytganda, "Agar asrning ilm-fan, falsafa, uslub va usullarini o'zimiz tushuntirgan tarzda milliy va diniy urf-odatlarimizga singdirib, singdirsak, zamonaviy islom turkiy xalqlar sivilizatsiyasi paydo bo'ladi" [9: 30]. Islom turkiy xalqlar sivilizatsiyasi madaniyat jihatidan ozod bo'lgan va sivilizatsiya jihatidan boshqa sivilizatsiyalardan mustaqil bo'lgan bir sivilizatsiya nomi bo'ladi.

Xulosa. Go'kalp turkiy millatlarining umumiy e'tiqod, mushtarak maqsad, mushtarak did va mushtarak axloq kabi ko'pgina xususiyatlari buzilgan deb o'ylagan va shu nuqtada kasallikni davolash usulini ishlab chiqishga harakat qilgan. Shunga ko'ra, shaxs, oila va jamiyat milliy bo'la olsa yoki o'z an'analari bilan qaytadan bog'lana olsa, kuchli, erkin va mustaqil sivilizatsiya barpo etish mumkin bo'ladi va uni saqlab qolish muqarrar bo'ladi.

Ziygo Go'kalpning tafakkuri chinakam milliy falsafaning tug'ilishiga xizmat qilishini chin dildan istashini va bu yuksak saviyadagi vazifani barcha idrok etishi va o'z zimmamizga olishimiz kerakligini ochiq aytish kerak.

Aslini olganda, biz tushunganimizdek, turli ilmiy va siyosiy doiralar tomonidan o'z maqsadlari yo'lida tez-tez va beparvolik bilan foydalanilgan mutafakkirlarimiz karvoniga Ziygo Go'kalp allaqachon qo'shilgan. Qolaversa, Ziygo Go'kalp fikrining o'z

ichida o'zini-o'zi yo'q qiladigan fikrlari borligini yana bir bor ta'kidlashimiz kerak. Avvalo, Go'kalpning G'arb sivilizatsiyasini boshqa, xususan, Sharq, Fors, Arab va Xitoy deb atalgan sivilizatsiyalardan farq qilishi va sivilizatsiyaning ikki xil ta'rifiga ruxsat berishi uning tafakkuri uyg'unligini buzadi. Ikkinchidan, u islom mutafakkirlarining ilmlarni qadimgi dunyodan zamonaviy dunyoga o'tkazishda qo'shgan hissasini inkor etib, biz ulardan faqat yomon taqlidlarni o'zlashtirgan xalqmiz, deb hisoblaydi. Bu tushunmovchilik natijasida biz G'arb antik va o'rta asrlarga taqlid qilganimiz uchun G'arb Uyg'onish va Ma'rifat davrlari bilan yengib o'tgan sxolastikaga hali ham yopishib qolgan xalqmiz, deb o'ylaydilar. Shunday qilib, u islom va turkiy olamning muvaffaqiyatlarini xalq falsafasiga bog'lar ekan, bu muvaffaqiyatlar me'mori bo'lgan. Turk-Islom olamining texnologiyasi, iqtisodiy taraqqiyoti va ta'lim taraqqiyotini mensimaydi; Bu ham davrdagi Abdulla Jevdet kabi o'z millati va madaniyatini g'arbliklar oldida doimiy ravishda qoralagan davralarning ta'siri bo'lishi mumkin. Ammo uning Aristoteldan ilhomlantirilgan falsafani ijtimoiy farovonlik va dam olish bilan amalga oshirish mumkinligi haqidagi g'oyalari, ayniqsa, ma'rifatparvar mutafakkirlari tomonidan inkor etilganini anglamagani ajablanarli. Ma'lumki, falsafa va tafakkur tarixidagi eng yorqin g'oyalar tarixning eng qorong'u va eng og'riqli kunlarida yuzaga kelgan.

G'arb dunyosi zamonaviy davr boshidanoq o'zi raqobatda bo'lgan va muammo tug'dirgan sivilizatsiya va jamiyatlarning o'tmishi bilan tarixiy va madaniy aloqalarini uzish uchun falsafa, tarix, huquq, ilm-fan va hokazolardan foydalangan. G'arb tomonidan moddiy jihatdan mag'lub bo'lgan jamoalarning mutafakkirlari bu uydirma tarixni tezda qabul qildilar. Bunday vaziyatda Ziya Go'kalp bu fantastikadan qandaydir ta'sirlangan bo'lsa ham; U buni avvalgidek qabul qilmadi va bu vaziyatdan chiqish yo'lini qidirdi. Garchi o'zi ham, izdoshlari ham asl falsafa yaratish borasida sezilarli muvaffaqiyatga erishganlar, Go'kalp o'ziga xos fikrlash tarzi bilan bu yerlarda G'arb qurilishining targ'ibotchisi bo'lishdan qocha oldi.

FOYDALANGAN ADABIYOTLAR RO'YXATI

1. Aristotel. Metafizika. -İstanbul: Sosyal Yayınları. 1996.
2. Bochenski I. M. Çağdaş Avrupa felsefesi (S. R. Kırkoğlu, Çev.). -İstanbul: Yazko Yayın Üretim Kooperatifi. 1983.
3. Bolay S. H. Ziya Gökalp Makaleler II. -Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları. 1982.
4. Evren M. Ziya Gökalp'in Etkilendiği ve Etkilediği Şahsiyetler, -İstanbul: İhlamur Kitap. 2024.
5. Gökalp Z. Milli terbiye ve maarif Meselesi. -Ankara: Diyarbakır Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları. 1972.
6. Gökalp Z. Türk medeniyet tarihi. -İstanbul: Türk Kültür Yayını. 1974.
7. Gökalp Z. Hars ve medeniyet. -İstanbul: Toker Yayınları. 1995.
8. Gökalp Z. Türkçülüğün esasları. -İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları. 1999.
9. Gökalp Z. Türkleşmek, İslamlaşmak, muasırlaşmak. -İstanbul: Akvaryum Yayınevi. 2005.

10. Gürsoy K. Bir felsefe geleneğimiz var mı?. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları. 2014.
11. Heidegger M. Nedir bu felsefe?. (A. Irgat, Çev.). -İstanbul: Afa Yayıncılık. 1995.
12. Karakaş M. Türk modernleşmesi üzerine değerlendirmeler. Sosyologca, 24, 190-220. 2022.
13. Xamdamov E.I. Ziyo Go'kalpning "to'g'ri yo'l" asarida ijtimoiy va siyosiy tamoyillar. Tamaddun nuri jurnali, 7(58), 43-45. 2024.
14. Xamdamov E.I. Ziyo Go'kalp falsafasida axloq va metafizikaning aloqadorligi. Tamaddun nuri jurnali, 12(63), 22-24. 2024.
15. Xamdamov E.I. Ziyo Go'kalpning "turkchilik" g'oyalarida gender tengligi masalalari. International Conference on Educational Discoveries and Humanities, p.p. 5-14. 2025.
16. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/4747>

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ И СВОБОДЫ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА: ЗАПАДНЫЙ И ВОСТОЧНЫЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Абдурахимов А.Н.

*студент 3 курса направление «Восточная философия и культура»
Научный руководитель: д.ф.н., профессор Иззетова Э.М.*

Актуальность данной проблематики обусловлена необходимостью переосмысления концепции свободы в условиях глобализованного мира, где столкновение различных мировоззренческих систем требует философского диалога между культурами. Экзистенциальный анализ свободы, предложенный западными и восточными мыслителями, проливает свет на универсальные механизмы формирования человеческой идентичности, демонстрируя, что проблема свободы не может быть сведена лишь к политическим или социальным условиям, но является глубоко онтологическим и метафизическим вопросом, лежащим в основе человеческого существования [1,90]. В контексте экзистенциальной философии свобода предстает как неотъемлемая способность личности к самоконституированию через осознанный выбор, сопряженный с ответственностью.

Свобода является фундаментальной категорией моральной и политической философии, определяющей специфику человеческого существования и его способность к самореализации. Ж.-П. Сартр утверждал, что человек изначально не обладает фиксированной природой, но конструирует себя в процессе жизни, принимая решения и неся за них ответственность. Экзистенциальная свобода предполагает автономию личности, осознание моральных последствий своих действий и неизбежное бремя ответственности, которое индивид несет перед самим собой. Отказ от свободы, по мысли экзистенциалистов, ведет к утрате аутентичности и превращению человека в объект социальных механизмов, лишенный подлинного существования. В современных условиях актуальность проблемы экзистенциальной свободы обусловлена кризисом идентичности,

усиливающимся влиянием социальных и технологических факторов на личностный выбор. Вопрос о свободе приобретает экзистенциально-психологическое измерение: человек вынужден балансировать между стремлением к автономии и неизбежными ограничениями, навязываемыми обществом [2,342].

Экзистенциализм как направление философской антропологии утверждает, что человеческая личность формируется в условиях пограничных ситуаций, когда индивиду приходится осмысливать свою автономию, моральный выбор и существование перед лицом абсурда. В этом контексте личность выступает не только как субъект общественных отношений, но и как онтологический центр индивидуального бытия, в котором свобода приобретает подлинно экзистенциальный смысл, выходящий за пределы формальной политической или экономической независимости. Однако общественные структуры, будучи необходимыми для регуляции социальных процессов, парадоксальным образом порождают отчуждение личности, создавая условия для внутреннего конфликта между свободой и системными ограничениями. Этот конфликт порождает экзистенциальные состояния страха, одиночества, апатии и отчуждения, что делает проблему самоидентификации особенно актуальной в условиях кризиса современного общества [3,136-137].

В западной философии экзистенциальный анализ свободы и личности представлен через категории выбора, ответственности и аутентичности, в то время как восточная философская традиция, особенно в арабо-мусульманском мире, развивает свою экзистенциальную концепцию, интегрируя идеи трансцендентного осмысления человеческого существования. Возникший в XX веке «восточный экзистенциализм» переосмысливает проблему свободы и самоопределения, опираясь на духовные принципы исламской традиции, что создает новые основания для диалога культур и углубленного понимания экзистенциальных основ человеческого бытия. Экзистенциальные проблемы, связанные с природой свободы, конечностью человеческого бытия и феноменом самоидентификации, привлекли глубокий интерес мыслителей арабо-мусульманского мира, формируя уникальный синтез западной экзистенциальной философии и восточной духовной традиции.

Абдуррахман Бадави, один из ведущих представителей восточного экзистенциализма, исследовал проблему конечности человеческого существования через призму сравнительного анализа гуманистических концепций Запада и Востока, выявляя различия в онтологических основаниях экзистенциального мышления. Согласно Бадави, подлинность человеческого существования проявляется в актах воли и эмоциональных состояниях, определяющих свободу выбора, но при этом выбор сопряжен с риском и неопределенностью, что соотносится с концепцией экзистенциального ужаса у Хайдеггера. В работе «Экзистенциальное время» Бадави проводит детальный анализ идей Ж.-П. Сартра и М. Хайдеггера, акцентируя внимание на различиях между классическим и гуманистическим атеизмом: если первый предполагает категорическое отрицание Бога, то второй – поиск онтологических оснований

духа внутри самого человека. Этот аспект особенно значим в контексте восточной философии, где трансцендентное измерение неразрывно связано с экзистенциальным опытом личности.

Экзистенциальная философия Абдуррахмана Бадави формировалась в русле диалектического взаимодействия немецкого и французского экзистенциализма, что обусловило его стремление к созданию универсальной модели индивидуального бытия человека в восточном философском контексте. Бадави, подобно представителям атеистического экзистенциализма, отвергает необходимость существования Бога как структурирующего начала человеческой экзистенции, рассматривая средневековое религиозное сознание как механизм экзистенциальной защиты от страха перед конечностью истории. Однако его интерпретация атеизма не сводится к радикальному отрицанию трансцендентного, но скорее к утверждению автономии человеческого бытия, существующего исключительно в горизонте времени. В этом отношении его взгляды приближаются к философии Сартра, для которого свобода и ответственность человека определяются исключительно в рамках материальной природы, безотносительно к высшему началу. Актуальность подобных исследований связана с необходимостью переосмысления границ человеческого существования в условиях глобальных социокультурных трансформаций, где столкновение традиционных религиозных представлений и современных философских парадигм формирует новые векторы антропологического дискурса. Философия Бадави демонстрирует, что проблема экзистенциальной свободы не может быть сведена только к западному опыту, но имеет универсальное значение, что требует более глубокого исследования межкультурных диалогов в контексте экзистенциального дискурса.

В контексте экзистенциального дискурса Абдуррахман Бадави выстраивает уникальную концепцию восточного экзистенциализма, опираясь на суфийскую традицию и интегрируя ее в антропологическую парадигму экзистенциальной философии. В отличие от западной версии экзистенциализма, акцентированной на индивидуальном выборе и автономии, восточный экзистенциализм, как его трактует Бадави, находит свое выражение в суфийской практике самотрансцендирования через концепции сабр (терпение) и каноат (довольство малым, внутренняя удовлетворенность). Эти категории предстают не только как этические императивы, но и как онтологические константы, определяющие специфику человеческого существования в условиях неизбежной конечности. Сабр в данном контексте понимается не просто как способность к выносливости перед лицом экзистенциальной тревоги, но как глубинная установка на принятие бытийных реалий, позволяющая личности преодолевать дуализм конечного и бесконечного. Каноат, в свою очередь, воплощает идею внутренней гармонии и аскетического смирения, позволяя человеку освободиться от тирании экзистенциального ужаса, обусловленного осознанием собственной смертности. В этом аспекте философия Бадави демонстрирует диалектическую взаимосвязь между западным экзистенциализмом и восточной метафизикой, находя точки

соприкосновения между сартровским концептом «человеческой реальности» и суфийским представлением о духовной эволюции личности.

По сути, Бадави создает философский мост между радикальной свободой западной традиции и суфийским постижением бытия через самопознание и мистическое растворение в абсолюте [4,238]. Его работа «Гуманизм и экзистенциализм в арабской мысли» становится не просто исследованием историко-философских параллелей, но и попыткой выявления универсальных смыслов человеческого существования, интегрирующих экзистенциальную тревожность и метафизическое упование. Более того, его исследования позволяют по-новому взглянуть на проблему соотношения рационального и иррационального в рамках философской антропологии, а также раскрывают гуманистический потенциал суфизма, способного предложить альтернативные ответы на вызовы современной философии. Именно в этом аспекте можно говорить об актуальности концепций Бадави: в условиях нарастающего кризиса идентичности и экзистенциальной нестабильности обращение к суфийскому наследию и его интеграция в глобальный философский контекст позволяют сформировать новый вектор гуманистического мышления, в котором категории терпения и внутреннего довольства приобретают ключевое значение в преодолении отчуждения и экзистенциального одиночества [5, 168].

Философские идеи Ж.-П. Сартра, изложенные в программном выступлении «Экзистенциализм — это гуманизм», оказали значительное влияние на интеллектуальную среду Востока, поскольку они затрагивали фундаментальные вопросы человеческого существования, свободы выбора и самодетерминации личности. Восточная версия экзистенциализма, сформированная под влиянием суфийской мысли, открывала возможность для диалога между рационалистическим подходом Запада и метафизическим опытом Востока. Интерес к суфизму на Западе демонстрирует потребность в духовных практиках, которые выходят за рамки традиционного рационализма и предлагают способы обретения подлинного экзистенциального самосознания.

В этом отношении философия Д. Руми, основанная на идеях единения человека с высшим началом через индивидуальный опыт, оказывается глубоко созвучной экзистенциальному поиску смысла в условиях современного кризиса идентичности. Восприятие экзистенциальных идей через призму суфизма актуализирует концепцию самотрансцендентности как ключевого аспекта личностного становления. Становится возможным интеграция суфийского наследия в современную гуманитарную мысль, обращение к экзистенциальному анализу в контексте восточной философии. Соответственно, это позволяет не только выявить культурно-исторические связи между различными традициями, но и переосмыслить экзистенциализм как глобальное философское направление, способное отвечать на вызовы постмодерна и трансформации общественного сознания.

В экзистенциальной перспективе суфийская традиция представляет собой сложную антропологическую модель, в которой человек осмысливается как субъект трансцендентного опыта, выходящего за пределы эмпирической детерминации

[6,20-29]. Суфийское понимание свободы основано на парадоксальном синтезе индивидуальной ответственности и принадлежности к высшему единству, что коренным образом отличает его от западного экзистенциализма, подчеркивающего радикальную автономию личности. В отличие от Сартра, для которого существование предшествует сущности, в суфизме бытие человека изначально включено в сакральный порядок, где свобода не просто предполагает отказ от пред-заданных смыслов, но скорее является процессом приближения к истине через осознание своей онтологической обусловленности.

Краткое резюме. Синтез западной философской традиции и восточной философской мысли создает продуктивное поле для исследования границ человеческой свободы и идентичности, открывая новые горизонты для философской антропологии, религиозной феноменологии и экзистенциальной этики. В условиях современности, когда кризис идентичности становится глобальной проблемой, обращение к суфийской модели личности позволяет расширить понимание природы человека, интегрируя в философский дискурс категории духовного поиска, самотрансцендентности и онтологической сопричастности бытию.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Гура В. А. Феномен атеизма в европейской истории // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки 2017, Т. 8. № 1. — С. 84–91. ISSN: 2304-9758.
2. Андреев Л. Г. Жан Поль Сартр. Свободное сознание и XX век. — М.: Гелеос, 2004. — 416 с. ISBN 5-8189-0315-X
3. Козлов В. В. Трансперсональная психология. — М.: Издательство Эксмо, 2010. — С.136-137.
4. Кулиева С. М. Шейх философов Абдуррахман Бадави и проблемы истории философии: монография. — Баку: Елм, 2003. — 186 с.
5. Курбанмамадова А. Эстетическая доктрина суфизма.- Душанбе, 1987. — 238 с.
6. Макаев Р. С., Кожевников С. Б. Трактровка свободы в экзистенциализме и суфийском исламе // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки», 2022, № 2 (42). — С. 20-29. DOI: <https://doi.org/10.25688/2078-9238.2022.42.2.02>

ALI SHARIATIIY QARASHLARIDA ISLOM VA MODERNIZM UYG‘UNLIGI

Qahramonov Samandar

Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti, 1-kurs Magistratura talabasi.

Ilmiy rahbar: PhD, dotsent, Sulaymonov Jasur

Annotatsiya: Ushbu maqolada Ali Shariatiiyning modernizm va Islom uyg‘unligi haqidagi qarashlari tahlil qilinadi. Shariatiiy Islomni faqat an‘anaviy tushunchalar asosida emas, balki zamonaviy tafakkur bilan uyg‘un holda rivojlantirish zarurligini

ilgari surgan. U ilm-fan va texnologiyaning ahamiyatini tan olgan holda, musulmon jamiyatlarining mustaqil fikrlash va o'z tamadduniy asoslariga tayangan holda modernizatsiyaga moslashishi lozimligini ta'kidlagan. Maqolada Shariatiyning "Din va mafkura", "Ummat va imomat" va "Inson va din" kabi asarlariga tayangan holda, uning G'arb va Islom tamadduni haqidagi qarashlari, "G'arbga intellektual hijrat" konsepsiyasi, mustamlakachilik va modernizatsiya o'rtasidagi bog'liqlik, hamda Islom va ilm-fan uyg'unligi masalalari ilmiy dalillar bilan yoritiladi. Shuningdek, uning fikrlarining Eron Islom inqilobiga ta'siri va bugungi kunda qanchalik dolzarb ekani tahlil qilinadi. Ali Shariatiy modernizmni butunlay rad etmagan, balki uni musulmon jamiyatlarining o'ziga xos ma'naviy va mafkuraviy tamoyillarini saqlagan holda qabul qilish tarafdori bo'lgan. Uning qarashlari hozirgi globalizatsiya va modernizatsiya jarayonlarida ham muhim ahamiyat kasb etadi.

Kalit so'zlar: Ali Shariatiy, modernizm, Islom, mustamlakachilik, intellektual hijrat, ilm-fan, Eron Islom inqilobi.

XX asrning ikkinchi yarmi musulmon dunyosida mafkuraviy uyg'unish va intellektual kurash davri bo'ldi. Bu jarayonda Islom qadriyatlarini zamonaviylik bilan uyg'unlashtirishga intilgan mutafakkirlar yetishib chiqdi. Ulardan biri – Eronlik faylasuf, sotsiolog va mafkuraviy yetakchi Ali Shariatiy bo'lib, u Islom va modernizm o'rtasidagi murakkab munosabatlarni o'rganishga katta hissa qo'shgan. Shariatiy G'arb falsafasini va sotsiologiyasini chuqur tahlil qilib, musulmon jamiyatlarining intellektual va madaniy rivojlanishi uchun "G'arbga intellektual hijrat" g'oyasini ilgari surdi. Unga ko'ra, musulmonlar ilm-fan va texnologiyani o'zlashtirish bilan birga, mustamlakachilik ta'siriga tushib qolmasligi ham muhim. Uning qarashlari mustamlakachilikdan ozod bo'lish, adolat, jamiyatni uyg'otish va Islomni faqat diniy emas, balki ijtimoiy o'zgarish vositasi sifatida ko'rish zarurligini ilgari suradi.

XX asrning ikkinchi yarmida musulmon dunyosi modernizatsiya jarayoni oldida murakkab mafkuraviy tanlovga duch keldi. G'arb sivilizatsiyasining texnologik va ilmiy yutuqlari bir tomondan taraqqiyotga undasa, boshqa tomondan an'anaviy diniy qadriyatlar bilan ziddiyatga kirishayotgandi. Aynan shu jarayonda eronlik faylasuf va ijtimoiy mutafakkir Ali Shariatiy modernizm va Islom o'rtasidagi murakkab munosabatlarni tahlil qilib, musulmon dunyosiga o'ziga xos yo'l taklif qildi.

Modernizm – bu jamiyatni ilmiy yutuqlar, texnologik rivojlanish va tafakkur erkinligi asosida shakllantirishga qaratilgan g'oya bo'lib, u ko'pincha an'anaviylikdan uzilish deb talqin qilinadi. G'arbda modernizatsiya asosan ilm-fan va iqtisodiy o'zgarishlar bilan bog'liq bo'lsa, musulmon jamiyatlarida u mustamlakachilik va madaniy erkinlikni yo'qotish xavfi bilan qaralgan. Ali Shariatiy esa modernizatsiyani mutlaq rad etmagan, balki unga tanqidiy yondashib, musulmon jamiyatlari uchun mos shaklda qabul qilish kerakligini ilgari surgan [1, B. 53].

Shariatiy musulmon olami modernizatsiya jarayoniga uch xil yo'l bilan yondashishi mumkinligini ta'kidlagan:

1. G'arbni to'liq nusxalash, bu esa milliy va diniy qadriyatlarning yo'qolishiga olib kelishi mumkin;

2. modernizatsiyani butunlay rad etib, faqat an'anaviy qadriyatlarga tayanish, bu esa taraqqiyotdan orqada qolishga sabab bo'ladi;

3. tanqidiy modernizatsiya, ya'ni Islom tamoyillarini saqlagan holda ilm-fan va texnologiyani qabul qilish. Shariatiy aynan shu yondashuvni maqbul deb hisoblagan [8, B. 71]. Uning fikricha, Islom va modernizm bir-biriga zid tushunchalar emas, aksincha, Islom insonni tafakkur qilishga, ilmni egallashga va adolatli jamiyat qurishga undaydi. Qur'onda kelgan: "Bilib-bilmay turib, ergashmang" (Isro, 36) degan oyat musulmonlarni har qanday falsafiy va ilmiy jarayonga ongli yondashishga chaqiradi. Shariatiy bu g'oyani rivojlantirib, Islom va modernizm uyg'unlashishi mumkin, lekin bu jarayon musulmonlar uchun mustaqil yo'nalishda bo'lishi kerakligini ta'kidlaydi. Shariatiy modernizatsiya jarayonining ijobiy tomonlarini tan olgan bo'lsa-da, uning ayrim salbiy oqibatlarini ham ko'rsatib bergan. Uning fikricha, G'arb modernizatsiyasining uchta asosiy xavfi mavjud:

1. madaniy mustamlakachilik, ya'ni musulmon jamiyatlari G'arb qadriyatlarini shunchaki qabul qilib, o'z milliy o'zligini yo'qotishi mumkin;

2. ma'naviy inqiroz, ya'ni faqat moddiy taraqqiyotga intilish natijasida inson axloqiy va ma'naviy qadriyatlarini yo'qotadi;

3. mustaqil tafakkurning yo'qolishi, ya'ni musulmon ziyolilari G'arb falsafasini tanqidiy tahlil qilmay qabul qilib, o'z intellektual mustaqilligini boy berishi mumkin [2, B. 64]

Shariatiy Islomni modernizatsiya jarayonida jamiyatning markaziy unsuri sifatida ko'rgan. Unga ko'ra, Islom nafaqat diniy tizim, balki ijtimoiy adolat va inson huquqlari g'oyalarini o'z ichiga oluvchi keng qamrovli falsafa hamdir. Shariatiy Islomning ijtimoiy o'zgarishlardagi rolini ta'kidlab, musulmon jamiyatlarining modernizatsiya jarayonida o'zlikni saqlab qolishi uchun Islomiy g'oyalarga asoslangan holda rivojlanishi lozimligini uqtirgan. Ali Shariatiy musulmon dunyosiga modernizmsni G'arbcha nusxalash orqali emas, balki uni Islom tamoyillari bilan uyg'unlashtirib qabul qilish lozimligini uqtirgan. Uning qarashlari bugungi kunda ham dolzarb bo'lib, Islom sivilizatsiyasining ilm-fan va zamonaviy taraqqiyot bilan uyg'un rivojlanishiga xizmat qilishi mumkin.

Ali Shariatiy musulmon jamiyatlarining modernizatsiya jarayonida o'z an'analaridan voz kechmaslik tarafdori bo'lgan. U modernizatsiyani uch xil yondashuvda ko'rib chiqadi: G'arbcha modernizatsiya, an'anaviylikka yopishib qolish va tanqidiy modernizatsiya. Uning fikricha, modernizatsiyani to'g'ri anglab, uni Islom qadriyatlariga moslashtirish jamiyat taraqqiyotining eng maqbul yo'lidir.

Birinchi yondashuv – G'arbcha modernizatsiya bo'lib, bu musulmon mamlakatlarining G'arbni to'liq nusxalab, o'z an'analaridan voz kechishini anglatadi. Shariatiy bunday modernizatsiyani qattiq tanqid qiladi, chunki bu jarayon musulmon jamiyatlarining o'ziga xos madaniy, diniy va intellektual merosini yo'qotishiga olib keladi. U G'arb modernizatsiyasining asosiy muammosi uni tanqidiy tahlil qilmasdan qabul qilish ekanini ta'kidlaydi. Shariatiyning fikricha, bu yo'l mustamlakachilik mafkurasini davom ettiradi va musulmonlarni G'arb sivilizatsiyasining passiv izdoshlari holatiga tushirib qo'yadi. Uning qarashlariga ko'ra, bu turdagi modernizatsiya faqat tashqi ko'rinishda o'zgarish keltiradi, biroq aslida jamiyatning asosiy muammolarini hal qilmaydi.

Ikkinchi yondashuv – an'anaviylikka yopishib qolish, ya'ni modernizmni butunlay rad etib, faqat eski an'analarga asoslangan jamiyat qurish. Shariatiy bunday qarashni ham tanqid qiladi, chunki u jamiyatni taraqqiyotdan to'xtatib, ijtimoiy va ilmiy rivojlanishga to'sqinlik qiladi. Unga ko'ra, tarixiy tajribalarni inobatga olmasdan faqat o'tmishga tayanish jamiyatni turg'unlikka olib keladi va u dunyoning dinamik o'zgarishlaridan orqada qolib ketadi. Shariatiy Islomni statik emas, balki dinamik din deb biladi, ya'ni u zamon o'zgarishlariga moslashish qobiliyatiga ega bo'lishi kerak. U an'anaviy yondashuv tarafdorlari modernizatsiyani rad etish bilan, aslida, musulmon dunyosining rivojlanishiga g'ov bo'layotganini ta'kidlaydi. Uchinchi yondashuv esa tanqidiy modernizatsiya bo'lib, bu modernizmni musulmon qadriyatlari asosida qayta shakllantirish tamoyiliga asoslangan. Shariatiy aynan shu yo'lni to'g'ri deb bilgan. Uning fikricha, Islom va modernizatsiya o'rtasida mutlaq ziddiyat yo'q, aksincha, Islom taraqqiyotga ochiq din bo'lib, har qanday ilmiy va ijtimoiy yutuqlarni qabul qilish imkoniyatiga ega. Muhimi, modernizatsiya Islom tamoyillariga zid bo'lmagan holda amalga oshirilishi lozim. Shariatiy bu jarayonda musulmon ziyolilarining rolini juda muhim deb bilgan va ularni G'arbning tayyor mafkurasini emas, balki o'z tarixiy va madaniy negizlariga asoslangan, ijodiy yondashuvga ega modernizatsiyani shakllantirishga chaqirgan [6, B. 75].

Shariatiy tanqidiy modernizatsiya konsepsiyasida shuni ta'kidlaydiki, musulmon jamiyatlari modernizatsiyani o'z qadriyatlari bilan uyg'unlashtirish orqali rivojlanishi mumkin. Bu esa faqatgina tashqi texnologik taraqqiyotni qabul qilish emas, balki jamiyat ichidagi ijtimoiy adolat, ilm-fan va tafakkur erkinligi kabi muhim qadriyatlarni rivojlantirishni ham talab qiladi.

Ali Shariatiy Islom va modernizmni o'zaro zid tushunchalar emas, balki bir-birini to'ldiruvchi jarayonlar sifatida ko'rgan. Uning fikricha, Islom insonni fikrlashga, aqlni ishlatishga va rivojlanishga chaqiruvchi din bo'lib, u jamiyat taraqqiyotiga to'sqinlik qilmaydi, aksincha, unga rag'batlantiradi. U modernizatsiyani Islomning asosiy qadriyatlariga zid kelmaydigan darajada qabul qilish kerakligini ta'kidlaydi. Shariatiy Islomni statik emas, balki dinamik din sifatida talqin qilgan. U Qur'onda keltirilgan: "Bilib-bilmay turib, ergashmang" (Isro, 36) oyatini dalil qilib keltirib, musulmonlar har qanday ilmiy va falsafiy jarayonga ongli yondashishi kerakligini uqtiradi. Unga ko'ra, Islom aql va ilm-fanni qadrlaydi, shu bois zamonaviy ilm-fan va texnologiyalarni Islom qadriyatlari asosida qabul qilish musulmon dunyosining haqiqiy uyg'onishiga olib keladi. Shariatiy bu masalani "Islom sotsializmi" tushunchasi bilan bog'laydi. Unga ko'ra, modernizmning ijtimoiy adolat, tenglik va ilmiy taraqqiyot kabi ijobiy jihatlari Islom tamoyillariga mos keladi. Uning fikricha, Islom faqat diniy tizim emas, balki jamiyatni boshqarishning adolatli modeli hamdir. Shu sababli, u kapitalizmning ekspluatatsiyaga asoslangan tuzilishini tanqid qiladi va Islomni ezgulik, ijtimoiy birdamlik va tenglik tamoyillariga asoslangan tizim sifatida ilgari suradi. Shariatiyning fikriga ko'ra, Islom modernizatsiyadan o'zining ma'naviy va axloqiy negizlarini yo'qotmagan holda foydalanishi kerak. Uning yondashuvi shuni ko'rsatadiki, musulmon dunyosi faqat texnologik taraqqiyotga emas, balki axloqiy modernizatsiyaga ham e'tibor berishi lozim. Bu Islomning o'ziga xosligini saqlagan holda, zamonaviy dunyo bilan integratsiyalashish imkonini beradi.

Ali Shariatiy G'arb modernizatsiyasining ba'zi jihatlari musulmon jamiyatlariga salbiy ta'sir ko'rsatishi mumkinligini ham tan olgan. U modernizatsiya jarayoni faqat texnologik va iqtisodiy taraqqiyot bilan cheklanmasligi, balki uning madaniy, falsafiy va mafkuraviy oqibatlari ham hisobga olinishi kerakligini ta'kidlaydi. Shariatiy G'arb madaniyati va falsafasi mustamlakachilikning yangi, yashirin shakli bo'lishi mumkinligini ta'kidlaydi. Unga ko'ra, mustamlakachilik endilikda nafaqat harbiy yoki iqtisodiy yo'llar bilan, balki madaniy va mafkuraviy tazyiq orqali ham amalga oshirilmoqda. Musulmon jamiyatlari G'arb modernizatsiyasini tanqidiy yondashuviz qabul qilsa, bu ularning o'ziga xosligi yo'qolishiga olib keladi. Shariatiy bu jarayonni "madaniy mustamlakachilik" deb ataydi va bunday hodisa jamiyatni o'z qadriyatlaridan uzoqlashtirishini ta'kidlaydi. Shariatiy modernizatsiya iqtisodiy va texnologik taraqqiyotga katta e'tibor qaratgan holda, inson ma'naviyatini zaiflashtirishi mumkinligini aytadi. Uning fikricha, G'arb modernizatsiyasi materializm va individualizm kabi qadriyatlarni ilgari surib, jamiyatning ma'naviy asoslarini yemiradi [7. B 82]. Bu jarayon odamlarning diniy e'tiqodi, ijtimoiy birdamligi va ma'naviy qadriyatining pasayishiga olib keladi. Shariatiy modernizatsiyani tanqid qilgan holda, uni mutlaqo rad etish kerak emasligini ham uqtiradi, balki uni ma'naviy qadriyatlar bilan uyg'unlashtirish lozimligini aytadi.

Shariatiy modernizatsiyaning eng katta xavflaridan biri sifatida musulmon jamiyatlarining mustaqil tafakkur qilish qobiliyatini yo'qotishini ko'rsatadi. Unga ko'ra, G'arb modernizatsiyasiga ko'r-ko'rona ergashish natijasida musulmon ziyolilari o'z tarixiy va falsafiy meroslarini inkor etishi mumkin. Bu esa jamiyatning intellektual mustaqilligiga putur yetkazadi va uni G'arb mafkurasining iste'molchisiga aylantiradi. Shariatiy bu jarayonni "intellektual mustamlakachilik" deb ataydi va musulmon ziyolilarini o'z tarixiy, falsafiy va ilmiy an'analarni chuqur o'rganishga chaqiradi. Shariatiy modernizatsiyaning ushbu xavflarini tanqid qilish bilan birga, alternativ yondashuv sifatida tanqidiy modernizatsiyani ilgari suradi. Unga ko'ra, musulmon jamiyatlari modernizatsiyani o'z qadriyatlari asosida shakllantirishi va o'ziga xos yo'lni tanlashi lozim.

Ali Shariatiyning modernizatsiya va Islom haqidagi qarashlari bugungi musulmon jamiyatlari uchun ham dolzarb bo'lib qolmoqda. Uning ta'limoti shuni ko'rsatadiki, modernizatsiya jarayoni ko'r-ko'rona G'arbnı nusxalash emas, balki musulmon qadriyatlari bilan uyg'unlashgan shaklda olib borilishi lozim. Shariatiy tomonidan ilgari surilgan tanqidiy modernizatsiya yondashuvi shuni anglatadiki, Islom jamiyatlari texnologik va ilmiy taraqqiyotdan voz kechmasligi, balki uni o'z ma'naviy asoslari bilan uyg'unlashtirishi kerak. Shariatiy modernizatsiyaning faqat tashqi jihatlarga e'tibor qaratib, uning mafkuraviy va axloqiy oqibatlarini hisobga olmaslik musulmon jamiyatlarini madaniy qaramlikka olib kelishini ta'kidlaydi. U G'arbcha modernizatsiya, an'anaviylikka yopishib qolish va tanqidiy modernizatsiya o'rtasidagi farqlarni tahlil qilib, uchinchi yo'l – tanqidiy modernizatsiyani asosiy yechim sifatida ilgari suradi. Bu yondashuv G'arb ilm-fanini qabul qilgan holda, Islom qadriyatlarini yo'qotmaslikni nazarda tutadi. Shariatiyning fikricha, Islomning asl mohiyatini tushunish va uni zamonaviy ilmiy taraqqiyot bilan uyg'unlashtirish jamiyatni mustahkamlashga xizmat qiladi. Uning ta'limotida Islom va modernizatsiya bir-biriga

zid tushunchalar emas, balki to'g'ri yondashilganda bir-birini to'ldiruvchi jarayonlar sifatida talqin qilinadi.

Shariatiy modernizatsiyaning uch asosiy xavfini ko'rsatgan:

- Madaniy mustamlakachilik – musulmon jamiyatlarining G'arb ta'sirida o'z an'alaridan uzoqlashishi.

- Ma'naviy inqiroz – materialistik qadriyatlarining kuchayishi natijasida axloqiy va diniy asoslarning zaiflashishi.

- Intellektual qaramlik – mustaqil fikrlashdan voz kechib, G'arb paradigmalari asosida tafakkur qilish.

Shariatiy bu muammolarni hal qilish uchun musulmon ziyolilarining faol rol o'ynashi, intellektual mustaqillikni shakllantirish va Islom sotsializmi kabi nazariyalar asosida ijtimoiy adolat tamoyillarini ilgari surish kerakligini ta'kidlaydi [5, B. 82]. Bugungi kunda musulmon mamlakatlarining modernizatsiya yo'nalishlari Shariatiy ilgari surgan tamoyillar bilan bog'liq. Uning ta'limoti shuni ko'rsatadiki, musulmon dunyosi o'z tarixiy va madaniy merosini saqlab qolgan holda zamonaviy ilm-fan, texnologiya va iqtisodiy rivojlanishni o'zlashtirishi mumkin. Bunda asosiy mezon Islomning axloqiy tamoyillari va zamonaviy ilmlar uyg'unligini ta'minlash bo'lishi lozim. Shariatiyning modernizatsiyaga qarshi emasligi, balki uni Islom qadriyatlari bilan muvofiqlashtirish tarafdori bo'lgani, bugungi kunda ham musulmon ziyolilari va jamiyatlarining modernizatsiya jarayonida mustaqil yo'l tanlash zaruratini ko'rsatadi.

Shariatiy ta'limoti shuni ko'rsatadiki, modernizatsiya musulmon jamiyatlari uchun yangi imkoniyatlar va xavflarni birga olib keluvchi murakkab jarayondir. Shariatiy ilgari surgan tanqidiy modernizatsiya yondashuvi bugungi kun uchun ham muhim bo'lib, u G'arb ilm-fani va texnologiyasidan foydalanish, lekin Islom qadriyatlarini yo'qotmaslik tamoyiliga asoslangan. Uning fikricha, Islom modernizatsiyadan voz kechmasligi kerak, balki uni o'z qadriyatlari bilan uyg'unlashtirib, o'ziga xos intellektual va ma'naviy taraqqiyot yo'lini tanlashi lozim. Ali Shariatiy ta'limoti shuni ko'rsatadiki, modernizatsiya va Islom o'zaro zid emas, balki bir-birini to'ldiruvchi jarayonlardir. U tanqidiy modernizatsiya konsepsiyasini ilgari surib, musulmon jamiyatlari ilm-fan va texnologiyani o'z qadriyatlariga mos holda qabul qilishi zarurligini ta'kidlaydi.

Shariatiy modernizatsiyaning ikki tomonlama ta'sirini ko'rsatadi:

- Ijobiy jihatlar – ilm-fan va texnologik rivojlanish.

- Salbiy jihatlar – madaniy mustamlakachilik, ma'naviy inqiroz va mustaqil tafakkurning yo'qolishi.

Uning fikricha, haqiqiy taraqqiyot texnologik rivojlanish bilan bir qatorda ma'naviy va axloqiy kamolotni ham o'z ichiga olishi kerak. Zamonaviy musulmon jamiyatlari Shariatiyning tanqidiy yondashuvidan foydalangan holda mustaqil va barqaror rivojlanish modelini yaratishi lozim. Shariatiy g'oyalari bugungi kun kontekstida ham dolzarb bo'lib, musulmon intellektuallari uchun jamiyatni ma'naviy va ilmiy rivojlantirish yo'lida muhim manba bo'lib xizmat qiladi.

ADABIYOTLAR RO'YXATI

1. Shariatiy, A. Medeniyet ve Modernizm. – Istanbul: Düşünce Yayınları, 1981. 158 b.

2. Shariatiy, A. Gharbzadegi (Weststruckness). – Tehran: Elmi Publications, 1976.
3. Shariatiy, A. What Is to Be Done? The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance. – London: Alhoda Publishers, 1986.
4. Shariatiy, A. Religion vs. Religion. – Tehran: Sahba Press, 1978.
5. Dabashi, H. Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran. – New York: New York University Press, 1993.
6. Rahnema, A. An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati. – London: I.B. Tauris, 1998.
7. Qur'on. Isro surasi, 36-oyat.
8. Shariatiy, A. Ali Shariatiy: Islomiy Fikrda Ijtimoiy Adolat va Inqilob G'oyalari. – CyberLeninka. (cyberleninka.ru).

ARAB-MUSULMON FALSAFASI RIVOJINING TARIXIY-MADANIY JIHATLARI

Rashidova Xushnoza Nuraliyevna

TDSHU, Sharq sivilizatsiyasi va falsafa fakulteti,

Sharq falsafasi va germeneytika kafedrasi,

1-bosqich magistratura talabasi

Ilmiy rahbar: Phd, dotsent v.b Ikramova. I. R.

Annotatsiya: Jahon sivilizatsiyasi taraqqiyotiga juda katta ta'sir qilgan sivilizatsiyalardan biri bu “arab-musulmon sivilizatsiyasi”dir. “Arab madaniyati va sivilizatsiyasi” atamasi ba'zan o'rta asrlarda arab xalqlari va o'sha paytda hukmronlik ostida bo'lgan Yaqin va O'rta Sharq, Shimoliy Afrika va Janubi-G'arbiy Yevropa xalqlari tomonidan yaratilgan barcha madaniyatlarga nisbatan qo'llanadi. Arab xalifaligining bevosita ta'siri asosida bu barcha madaniyatlarning umumiy tashqi xususiyati arab tili edi. Arablar qadimgi dunyo madaniyatini yunon-ellin, Rim, Misrlik, Oromiy, Eron, Hind va Xitoy madaniyatini ijodiy o'zlashtirib, uni bosib olingan yoki qo'shni xalqlardan o'zlariga bo'ysungan suriyaliklar, forslar, xorazmliklar, tojiklar, ozarbayjonlar, barbarlar, ispanlar (andalusiyaliklar) va boshqalar ishtirokida o'zlashtirganlar. Ular insoniyat sivilizatsiyasi taraqqiyotida muhim qadam tashladilar.

Kalit so'zlar: arab-musulmon falsafasi, islom sivilizatsiya, falsafiy maktablar, eklektik yondashuv, sharq peripatetizmi, Farobiy, Ibn Sino, Ibn Tufayl, Ibn Rushd, arab madaniyati.

Arab-musulmon falsafasi islom dunyoqarashi hukmronlik qilgan davrda, asosan arab tilida so'zlashuvchi sivilizatsiya sharoitida vujudga kelgan va rivojlangan va bugungi kunimizda sezilarli o'zgarishlarga uchragan falsafiy tafakkur an'anasidir. Arab-musulmon falsafasi tarixi uchta asosiy bosqichni o'z ichiga oladi: klassik yoki o'rta asrlar (VIII-XV asrlar); kech o'rta asrlar (XVI-XIX asrlar); zamonaviylik (XIX-XX asrlarning ikkinchi yarmi). Klassik davrda beshta falsafiy maktab vujudga keldi va rivojlandi. O'rta asrlar bosqichi eklektik yondashuv bilan ajralib zamonaviylik yangi sharoitlarda klassik jamiyatning sivilizatsiyaviy asoslarini saqlab qolish yo'llarini izlash bilan tavsiflanadi.

Globalashuv sharoitida olib borilayotgan islohotlar faylasuflar, dinshunoslar, islomshunoslar oldiga zaruriy ravishda yangi muammolarni qo‘ymoqda. “Hozirgi kunda jahon miqyosida bo‘layotgan g‘oyaviy-mafkuraviy kurashlar – bu kishilarning ongi, e‘tiqodi hamda dunyoqarashi uchun kurash hisoblanib, bu kurashda ayniqsa, din omiliga, xususan islom diniga jiddiy e‘tibor qaratilmoqda. Bunda eng avvalo kishilarimiz ongida to‘g‘ri e‘tiqodni va sog‘lom dunyoqarashni shakllantirish va buning uchun islom dini ta‘limotini har tomonlama o‘rganish va tadqiq etish muhim vazifaga aylanmoqda” [1;195].

Klassik arab-musulmon falsafasining barcha oqimlari uchun umumiy bo‘lgan muammolar qatoriga metafizika (kelib chiqishi va uning ko‘plik dunyosiga munosabati, mavjudlik-yo‘qlik usullari, ular o‘rtasidagi munosabat, sabab-oqibat) bilish nazariyalari, inson haqidagi ta‘limot (insonning harakat va idrok qobiliyati bilan ta‘minlanganligi, insonning dunyoga amaliy tafakkur munosabati), haqiqat masalalari kiradi. Bu masala shu davrda namoyon bo‘lgan beshta asosiy oqim va maktablar: kalom, sharq peripatetizmi, ismoiliylik, ishroqchilik (yorug‘lik falsafasi) va so‘fiylik falsafiy ta‘limotlari uchun tizim shakllantiruvchi xususiyatga ega [6;66]. Kalom rivojining birinchi mo‘taziliy bosqichida (VIII-X asrlar) falsafiy muammolar nazarda tutilgan bo‘lsa-da, o‘z chegarasidan ancha chiqib ketganligi, ikkinchisida esa ash‘ariylik bosqichida aqidaviylashtirilgan masalalar qo‘yilgan. Ta‘limotning paydo bo‘lishi, nazariyani falsafiy xususiyatdan mahrum qilib, fikr yuritish erkinligiga sezilarli cheklovlar kiritilganda sodir bo‘ldi. Bundan tashqari, mo‘taziliylar falsafiy masalalar bilan bog‘liq holda fiqh (diniy va huquqiy fikr) va filologiya masalalarida ham faol ishtirok etganlar. Ismoiliylik faol diniy-siyosiy ta‘limot bo‘lib, hozirgi kungacha saqlanib qolgan. Ishroqchilik an‘anaviy Eron madaniyatining ko‘plab elementlarini birinchi navbatda, zardushtiylikni o‘ziga singdirdi. So‘fiylik yoki islom tasavvufi ruhiy hayotning kuchli hodisasi bo‘lib, zamonaviy tafakkurga ham ta‘sir ko‘rsatdi [6;67]. Arab-musulmon falsafasi bir qator taraqqiyot bosqichlarini bosib o‘tgan. Bu falsafiy davr sivilizatsiya bilan tenglashtiriladi. Sababi bu davrda juda ham ko‘p o‘zgarishlar ro‘y beradi. Bir qator ta‘limotlar, maktablar ham “arab-musulmon falsafasi”ni Sharq va G‘arb mintaqasiga keng yoyilishiga sabab bo‘lgan. Ba‘zi ta‘limotlar bir-biri bilan bog‘liq bo‘lgan. Ammo, ba‘zi masalalarda ular orasida ham turli xil qarama-qarshiliklar kelib chiqqan. Misol uchun, kalom maktabi tarkibidagi ash‘ariylik va moturidiylik maktablari orasida ba‘zi masalalarda qarama-qarshiliklar mavjud bo‘lgan. Ash‘ariylik moturidiylikdan bir necha aqidaviy masalalarda farq qiladi. Masalan, ash‘ariylikda imon ziyoda va noqis bo‘ladi, deyiladi. Moturidiylikda esa, imon ziyoda va noqis bo‘lmaydi, deyiladi. Ash‘ariylar qazo va qadarni quyidagicha ta‘riflaydilar: «Qazo – Alloh taoloning hamma narsalarni kelajakda qanday bo‘lishini azaldan bilishidir». «Qadar – o‘sha narsalarni Allohning azaliy ilmiga muvofiq ravishda vujudga kelishidir». Moturidiylar qazo va qadar lafzlarining o‘rnini almashtiradilar. Shu kabi e‘tiqodiy masalalarda mazkur ikki aqidaviy mazhab o‘rtasida shaklan ixtiloflar bo‘lsada asl mohiyatda ular bir-birlari bilan o‘xshashdir [4;16]. Olimlar arab-musulmon falsafasi rivojining tarixiy-madaniy taraqqiyotini 3 ta katta davrga bo‘lishadi. 3 ta davr ham bir-biridan farq qiladi va bir-birini to‘ldiruvchidir. Boshqa sohalardagi kabi “arab-musulmon falsafasi” ta‘limotlarini alohida inqilobga ham tenglashtirishimiz mumkin.

Faylasuflar hech bo'lmaganda yetarli darajada aql-idrokka ega bo'lgan shaxslar mustaqil ravishda dinning barcha asosiy da'volari bo'yicha bilimga ega bo'lishlari mumkin deganlar. Ularning ta'kidlashicha, "odamlarning ko'p qismini tashkil etuvchi faylasuf bo'lmaganlar, aksincha, diniy manbalarga tayanishi kerak" [3;38]. Biroq, faylasuflar bu manbalarni davom ettiradilar, oxir-oqibatda, falsafiy jihatdan to'g'ri qarashlarni metafora va belgilarda ommaga ochiq bo'lishi uchun tasvirlab beradigan tarzda bo'lsa ham, oqilona ma'lum bo'lishi mumkin bo'lgan narsalarga rozi bo'lishadi. Bu faylasuflar qatoriga Farobiy, Ibn Sino, Ibn Tufayl va Ibn Rushd kiradi.

O'rta asr arab-musulmon falsafasi G'arb ma'naviy madaniyatini qadimgi yunon falsafasi bilan bog'lab bergan zaruriy pog'ona vazifasini o'tadi. Tarixchi olim A. V. Koyre to'g'ri ko'rsatganiday, "bu davrda arablar lotin g'arbining ustozlari va tarbiyachilari bo'ldilar" [5;157]. Zero, yunon faylasuflarining asarlari lotin tiliga bevosita yunon tilidan emas, balki ularning arab tilidagi sharhlaridan tarjima qilib olindi va bu hol G'arbda qadimgi yunon tilini biladigan olimlar qolmagani yoki hali yo'qligi tufayli emas, balki Arastuning "Metafizikasi" yoki Ptolemeyning "Almagesti" kabi murakkab asarlarini Forobiy, Ibn Sino yoki Ibn Rushd yordamisiz tushunish mumkin bo'lmay qolgani tufayli sodir bo'lgan edi.

Arab-musulmon falsafasining taraqqiy etishiga to'sqinlik qiluvchi bir qator siyosiy nizolar kelib chiqadi. XII-XIII asrlardan keyin musulmon dunyosi dastlab turg'unlik, so'ng tanazzulga yuz tuta boshladi. Ba'zilar konservativ (qotib qolgan) din sifatida Islom taraqqiyotga to'siq bo'ldi, deya unga katta ayb qo'ymoqchi bo'ladilar. Aslida so'nggi o'rta asrlarda yuz bergan musulmon dunyosining tushkunligi juda murakkab ijtimoiy-iqtisodiy omillar bilan bog'liq bo'lib, o'sha davrdagi Islomning o'zi ana shu tushkunlikning muayyan shaklidagi ifodasi edi. "Islom islohotchiligi" deb ataydilar, u xristian reformatsiyasidan tubdan farq qiladi. Bu tafovut, birinchidan, shundan iboratki, mazkur jarayonlar turli davrlarda, turlicha muayyan tarixiy sharoitlarda ro'y berdi. Ikkinchidan, "Islom islohotchiligi" dunyoviy hayotning turli jihatlarini diniy nuqtai nazardan qayta baholashda namoyon bo'ldi va sof ilohiyotga doir masalalarga u qadar daxli bo'lmadi. Uchinchidan, Islomda xristianlarnikiga o'xshash cherkov bilan ruhoniylarni bog'lab turuvchi tizim bo'lmaganidan Islomdagi islohotlar xususiyatiga jiddiy ta'sir qildi. Musulmonlarda savodxonlik va arifmetikadan saboq beruvchi boshlang'ich maktablar xususiy edi. Haq to'lay olganlar o'qituvchilar bilan uyda shug'ullanganlar.

Agar kishi olgan ta'limini davom ettirishni istasa madrasa – oliy musulmon maktabiga kirishi lozim bo'lgan. Bu yerda eng mashhur imomlar dars berishgan. Ular ma'ruza qilganlar va Qur'on, Sunna va shariat haqida suhbat o'tkazganlar. Bu yerda, shuningdek, yuksak me'morchilik san'atidan ham ta'lim berilgan. Shuning uchun haykaltaroshlik va rassomlik xalifalikning dastlabki asrlarida deyarli rivojlanmagan. Keyinchalik kitoblarga miniatyuralar chiza boshlashgan, unda xalq hayotidan manzaralar, tarixiy voqealar va badiiy asarlar qahramonlari aks ettirilgan. "Tabiatni tasvirlash imkoniga ega bo'lmagan musulmon rassomlari o'zlarining butun mahoratlarini husnixat san'ati taraqqiyotiga bag'ishlaganlar" [2;260]. Arab madaniyati va islom sivilizatsiyasi jahon sivilizatsiyasi taraqqiyotiga ulkan hissa qo'shgan. Arablar tomonidan ochilgan ko'plab ilmiy kashfiyotlar haligacha o'z qadr-qimmatini

yo‘qotmagan va amaliyotda qo‘llanib kelinadi. Masalan, butun jahon hozirgi paytda arablar tomonidan VII asrdayoq yaratilgan arab raqamlaridan foydalanib kelmoqda. Jahon madaniyati taraqqiyoti tarixida Sharqiy Arabiston xalqlari san‘atining xam muhim o‘rni bor.

Xalifalikning (Suriya, Misr, Falastin, Shimoliy Afrika, Eron, O‘rta Osiyo, Janubiy Ispaniya) ko‘pgina shaharlarida rivojlangan “O‘rta asr arab madaniyati insoniyatning progressiv rivojlanishida yangi bir bosqich bo‘ldi. Sharqiy Arabiston xalqlarining asosiy xizmati shunda bo‘ldiki, ular keyingi avlodlarga antik yunon-rim madaniyatining ko‘pgina yutuqlarini saqlab qolib, uni rivojlantirgan holda yetkazib keldilar”.

Islom dinining muhim xususiyatlaridan biri – uni qabul qilgan xalqlar vakillari uchun islom aqidalarini ishlab chiqishda ishtirok etish imkoniyatini berganidadir. U o‘ziga xos 3 taraqqiyot bosqichi yoki davrni o‘tadi. Birinchisini, shartli ravishda, Qur‘on davri deb atash mumkin. Qur‘oni Karimda o‘z aksini topgan Arabiston aholisining diniy ongi darajasini ifoda yetuvchi diniy-siyosiy va ijtimoiy qarashlar, huquqiy va axloqiy mezonlar butun musulmon olami uchun hozirgacha shak-shubhasiz umumiy qadriyat hisoblanadi. “Deyarli 4 asr davom etgan ikkinchi davr Islomda umumislomiy ahkomlar hukmronligi ostida turli fikrlar yo‘l qo‘yilgani b-n ajralib turadi. Islomdagi yo‘nalishlar, mazhablar va fiqrlar ana shu davrda paydo bo‘ldi” [2;261]. Musulmonlarning diniy birligi hal qilib bo‘lmaydigan muammo bo‘lib qoldi. X-XI asrlarda an‘anaga sodiq sunniylar bilan imomiy shialar, mu‘taziliylar hamda ash‘ariylar o‘rtasida munosabatlar, ayniqsa, keskinlashib ketdi. Xalifa Qodir (991 — 1031) an‘anaviy Islomni qonun asosida barcha uchun majburiy bo‘lgan davlat dini deb qaror toptirishga urinib ko‘rdi. Shu maqsadda an‘anaga sodiq ilohiyotchilar imzolagan “Dinning qodiriy ramzi” e‘lon qilindi. Unda "haq din" deb e‘lon qilingan an‘anaviy diniy ta‘limotning asosiy qoidalari mufassal bayon qilib berildi, undan chetga chiqish jazolashga loyiq e‘tiqodsizlik deb qaraldi. Biroq bu tadbir ham islomda diniy birlik o‘rnatilishiga olib kelmadi. G‘oyaviy kurash keyingi asrlarda ham davom etdi. Bu kurashda sunniylar ilohiyotchisi Ibn Taymiya ayniqsa ajralib turdi. “U ilk islomni tiklashga, “haq din” asosida diniy birlikni o‘rnatishga astoydil harakat qildi. Islomdagi uchinchi taraqqiyot bosqichi musulmon dunyosi “chekka” o‘lkalarining ahamiyati va o‘rni ortganligi bilan bog‘liqdir” [2;262]. Batamom o‘zga madaniy an‘analarga ega bo‘lgan xalqlar musulmon dunyosining ma‘naviy hayotiga qo‘shilgach, Islomga o‘z diniy-axloqiy tasavvurlari, huquqiy me‘yorlari va odatlarini olib kirdilar.

Xulosa o‘rnida shuni aytish mumkinki, ilmning ratsionalizmga yo‘naltirilganligi, mazkur davr arab mutafakkirlariga xos bo‘lgan. Falsafaning ratsional fikr sifatida paydo bo‘lishi fiqh va ilohiyotdagi mafkuraviy harakatlar bilan bog‘liq edi. Islom madaniyati zahirida shakllangan ratsionallik islom dini bilan chambarchas bog‘liq bo‘ldi. Diniy hamda falsafiy bilimlar Haqiqatni izlashga yo‘naltirilganligi bilan o‘ziga xos edi. Bunda falsafiy-ilmiy bilimlar tabiiy olamni, ijtimoiy, diniy bilimlar Haqiqatni izlashga qaratilganligi bilan ajralib turardi. Falsafiy va ilmiy bilimlar tabiiy olamni, ijtimoiy hayotni idrok etishga intilsa, diniy bilimlar esa e‘tiborini narigi dunyoga qaratgan. Bunda yerdagi hayot haqidagi bilim narigi dunyoga yetishish uchun xizmat rolini o‘ynagan. Bu bilimlar avvalo ilohiyot, kalomda qo‘yilgan muammolarni hal etilishida o‘z ifodasini topgan. Falsafiy, huquqiy va bilimning boshqa sohalari ilohiy

masalalarning hal etilishi jarayonida shakllanib mustaqil fanlarga aylanib boradi. Shu bilan birga bilimning rivojlanish jarayonida, hozirgi til bilan aytganda, metodologiya, epistemologiyalar, ya'ni turli ilmiy usullarning ishlab chiqilishi ham shakllandi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR

1. Ikramova I.R. The influence of Eastern peripateticism on the formation of Ibn Rushd's doctrine of "Two truths"// Central Asian journal of literature, philosophy and culture. Volume: 04 Issue: 01/Jan 2023, ISSN: 2660-6828. Spain. – P. 194-204.
2. Po'latova D, Qodirov M, Sulaymonov J. Sharq falsafasi va madaniyati tarixi. O'quv qo'llanma. 1-qism. – T.: TDSHI, 2017. 260b.
3. Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2017.
4. Игнетенко А.А. В поисках счастья. – М., 1989.
5. Койре А.В. Очерки истории философской мысли. – М.: Прогресс, 1985.
6. Шангараев Р.Р. Мусулманская религиозная философия – Казань: ИД "МеДДоК", 2020.

ФИЛОСОФСКО-КОМПАРАТИВИСТСКИЙ АНАЛИЗ МОДЕЛИ ИДЕАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА АЛЬ-ФАРАБИ И КОНЦЕПЦИИ КИТАЙСКОЙ ШКОЛЫ ЛЕГИЗМА

Бутаева Согдиана

*Ташкентский государственный университет востоковедения,
направление «Восточная философия и культура»
студентка 1 курса*

butaevasogdiana06@gmail.com

Научный руководитель: д.ф.н., профессор Э.М. Иззетова

Аннотация: В данной статье рассматривается философская модель идеального государства через призму добродетельного начала, предложенная Аль-Фараби, а также предусматриваются возможные параллели с принципами китайского легизма. Анализируются положения государственной структуры разработанная аль — Фараби, где большой акцент ставится на функции мыслителя-правителя, сопоставляется с законами и жестким правлением легистов. Отмечаются сходства и различия между моделью добродетельного порядка, управления аль-Фараби и легистской моделью рационального государственного правления, базой которой служат принцип «ши» (сила), закон «фа» («наказание» и «награда»).

Ключевые слова: модель государства, легизм, «школа закона», правитель-философ, фа цзя, принцип «ши», «драконтовские законы», закон «фа», искусство правления «шу», метод принуждения, метод убеждения, коллективный город.

Концепция построения идеального государства и общества неизменно находилась в центре внимания исследований множества философов на протяжении развития философии. Тема в данной области была и будет актуальна

во все времена. Своё начало она берет со времен античности, когда власти задумывались над тем, как построить империю, в которой общество играет взаимовыгодную роль, и стимулирует прогресс государства. Подобные темы в своих учениях развивали знаменитые философы, такие как: Платон, Сократ и Аристотель, именно они внесли преимущественный вклад в развитие политико-философской мысли. Стоит подметить, что исследование проблем государственного устройства и общества, не исчерпывается лишь античными мыслителями. Данный вопрос неоднократно поднимался и арабо-мусульманскими мыслителями, что способствовало стремительному развитию концепции построения государства, исходя из фундаментальных основ интеллектуального наследия прошлых эпох.

Одним из видных мыслителей, разработавших структурированную концепцию построения гармоничного сообщества, был Абу Наср Аль-Фараби (872-950)-мыслитель исламского «Золотого века», именуемый как «Второй учитель» после Аристотеля.

Учение об общественной жизни, или ал-мадания (то есть о граде-государстве), является одним из ключевых моментов в научном наследии Фараби. Теория общественного устройства, которой он уделил много внимания в своих работах («Трактат о взглядах жителей добродетельного города», «Книга о достижении счастья», «Указание путей к счастью» и прочие небольшие трактаты), стала заключительной частью его универсальной системы. В своем трактате «Добродетельный город» он подробно изложил модель государства, опирающегося на добродетель, разум и гармонию, развивая идеи античной политической философии и адаптируя их к особенностям исламского мира. Свои политические и этические учения, Фараби формировал на основе трудов Аристотеля и Платона, а также социальных идей древнего Востока. Стоит отметить, что подобные вопросы о создании совершенного государства и правления интересовались и философы Древнего Китая. К примеру, известная школа периода Чжаньго (с кит. «борющиеся царства») легизм, в самом Китае называемый как фа цзя («школа закона»), создавшая теоретическое обоснование деспотичного управления государством и обществом. Теоретическим вдохновителем философии легизма стал Шан Ян. Учение легизма представлено в подлинных трактатах (4–3 вв. до н. э.), таких как «Гуань-цзы» (Трактат Учителя Гуань Чжуна), «Шан цзюнь шу» (Книга правителя области Шан Гунсунь Яна), «Шэнь-цзы» (Трактат Учителя Шэнь Бухая) и «Хань Фэй-цзы» (Трактат Учителя Хань Фэя).

Несмотря на глубокие идеи легистов в натурфилософии, они являются одними из первых, кто основал рациональное государственное правление. Школа законников разработала этико-политическую концепцию об управлении человеком, обществом и государством. «Книгу правителя области Шан» («Шан цзюнь шу») часто рассматривали как манифест императорско-бюрократической системы управления. В книге описывались концепции институтов бюрократии, ранги, а также унифицированное мышление чиновников и их ответственность перед народом. К этой книге обращались не только правители но и многие другие

государственные деятели с целью укрепления власти. Считалось, что «добродетельное правление» ведет к смутам (или же к смерти), в результате подобного правления государство будет слабеть. Тем самым государство должно ориентироваться на принцип *ши* («сила»), подразумевается, что при наличии силы у государства, его никто никогда не уничтожит. Важной чертой являются переходы правления, поскольку изменяется время и предыдущее правление не может существовать и система требует новый путь правления. Позднее, реформатором легизма стал Шан Ян, который излагал свою модель построения государства, тем самым оказал влияние на то, как в княжестве Цинь удалось нарастить военную мощь и раскрыть свой внутренний потенциал.

По мнению Фараби, главной целью философско-политической науки является не только изучение нравственных поступков и добродетельных действий, ведущих человека к истинному счастью, но и понимание их реализации через политическую организацию. Основной функцией главы государства является установление и сохранение таких норм поведения, которые способствуют достижению подлинного блага. Достижение этой цели требует от правителя не только владение навыками и искусством правления, но и глубокое осмысление принципов построения справедливого социума.

Философ также подразделяет типы управления, которые имеют два вида. Первое, добродетельное управление, которое сочетает в себе совокупность действий, поступков, моральных норм, что влечет за собой достижение подлинного счастья. В этом смысле если государство с таким подходом добродетельно и управляет по такому же принципу, то и общество становится добродетельным (*совершенный град*). Здесь подразумевается благоприятная теория общества, основанная на объединение общин и их взаимоотношениях. Теория гласит, что сущность человека по природе своей состоит в том, что для осуществления или достижения наивысшего совершенствования он не способен существовать в одиночку. Ему необходимо общество, в котором люди помогают друг другу, обеспечивая взаимные нужды и потребности. Второе, невежественное управление — основывается на господстве зла и ложных представлениях о счастье, тем самым государство с таким подходом способствует получению аналогичного общества (*несовершенный град*) [М.М.Хайруллаев, 1982, с 225].

В рамках легистской доктрины свойственно не стремление к нравственному воспитанию, а ослабление народа посредством жесткого контроля и суровых законов. Человеческая сущность по природе недобрая, следовательно, чтобы ее исправить человека нужно подчинить. Человек должен жить в вечном страхе для поддержания подчинения, поэтому в этом аспекте государство должно выступать как суровый механизм и владеть методами принуждения, по образу и подобию добродетельного града, описанного аль-Фараби. Такой метод можно воспринимать не только как механизм для запугивания людей, но и как средство обеспечения стабильности в общественном строе путем следования моральным заповедям. Считалось, что пресечение незначительных проступков способствует сокращению тяжких преступлений, здесь также перекликается концепт о

«драконтовских законах» («драконовские законы»), где строгие наказания служат гарантией искоренения преступлений в целом.

Помимо вышеуказанного принципа легизма «ши», использовались и другие принципы. К примеру закон «фа», является наглядным эталоном человеческих поступков, поскольку легисты интерпретировали его как «наказание» и «награда», дабы искоренить преступление нужно карать людей, а повиновение вознаграждать. При этом закон «фа» имеет некоторые нюансы такого рода: повиновение самого чиновника без каких-либо привилегий, противоречие наказания и награды, минимизация преступлений или же «профилактика смуты» [С .Ю. Рыков, 2012, с. 277,278]. Последним принципом выступает «шу» (искусство), разработанный Шэнь Бухаем (385-337), подчеркивает мудрость и осознанность правящего в своих мотивах.

В воззрениях легистов покорные люди рассматриваются как инструменты в руках правителя. Более того, Шан Ян выдвигает следующее: "Когда народ слаб — государство могущественно, когда государство могущественно — народ слаб. Поэтому государство, идущее верным путем, стремится ослабить народ" [Васечко, Пургин, 2017 с 118]. Тем самым подкрепляет мысль о том, что истинная цель государства это не воспитательный процесс общества, а его ослабление, поскольку лишь слабый народ может послужить могуществу целой империи.

Во главе добродетельного государства не может быть любой человек, поскольку правление имеет такие факторы, как: 1) готовность человека к правлению; 2) положения и способности, которые требуют волю. Глава может быть первичным, а может быть и вторичным. Вторичный в свою очередь находится в подчинении первичного, который в свою очередь имеет право руководить другими [Абу Наср Аль-Фараби, 2019, с 118].

В таком государстве, правитель — это личность, максимально приближенная к активному разуму. Этой личностью является правитель-философ или же правитель-мыслитель, сама мысль берет истоки и перекликается с идеями знаменитого Платона, который описывал в своем труде («Государство») высшую ступень для правителей — философов.

Главенствующий наделен абсолютной мудростью и постигает знания напрямую, минуя посредников в лице других людей. Люди, следующие за мудрым правителем, становятся нравственными и счастливыми. Если это народ, то он добродетелен, а если они проживают вместе, то это добродетельный город. В противном случае, эти люди — чужие друг другу. Их разобщенность может быть следствием отсутствия подходящего города или вынужденного рассеяния из-за войн, бедствий или иных несчастий. Если бы правители объединились, их общие цели и образ жизни уподобились бы единому правителю, а преемственность их власти — единой душе. Правитель вправе пересмотреть свой закон, если посчитает это нужным, и его последователь тоже может вносить поправки. Заметив перемены, прежний правитель и сам бы переписал закон. Тот, кто не согласен с действующими правилами, в силах восстановить прежний порядок, на котором держалось управление.

Глава, который правит, опираясь на законы, полученные от предков, приобретает добродетель, подобно тому, как мастерство оттачивается практикой, принося все больше удовлетворения.

Фараби выдвигает главенствующему двенадцать требований: мудрость, справедливость, знание законов и правил государственного управления, умение распределять эти законы, знание военного искусства, любовь к правде. Функции правителя подобающие функциям врача лечащего тело, только правитель в этом случае не тела а души [Касымжанов, 1982, с 142]. Правитель должен обеспечить соответствие нравственных поступков и действий, а также предпринять меры по их сохранению. Он играет роль педагога перед людьми, контролируя воспитание граждан, которое несет в себе социальные, политические моменты с использованием «метода убеждения». Только он в свою очередь несет демонстрацию насилия и вооруженных сил, но помимо этого метода предлагается «метод принуждения» перед бунтующими и непокорными людьми, противящихся добровольному и благоразумному подчинению или же освоению знаний.

Идеал правителя у легистов, это глава, который не испытывает любовь к народу и в приоритете у него стоит административный закон, который он в праве нарушить в исключительных случаях, поскольку единственный кто не подчиняется законам является сам правитель. Правитель также в праве переписать закон при важной необходимости или же случаю.

В добродетельном государстве или же городе, отвергается человеческое рабство, поскольку именно рабство наносит колоссальный ущерб достоинству человека. По Фараби, общество, строящее свое благосостояние на войнах, набегах с целью завоевания чужой страны, а в последующем подчинения людей- рабов, он считает невежественным и несправедливым. Он утверждает, что добродетельное государство ведёт лишь оборонительные войны для защиты своих граждан, в отличие от невежественных городов-государств, которые постоянно находятся в состоянии войны, совершают набеги и грабят чужеземцев. Различаются виды: справедливые и несправедливые войны, справедливые войны ведутся ради установления правосудия и наказания преступников, угрожающих добродетельному городу. В то время как несправедливые войны имеют корыстные цели правителей и противоречат интересам народа. В целом, философ отрицательно относится к политике и утверждает, что люди в обществе должны стремиться к взаимопомощи и постижению счастья.

В таком государстве формируются люди исходя не только из материальных положений но и по профессиям, а также занятиям. Особое внимание уделяется тем отраслям, которые несут в себе интеллектуальную способность, а она в свою очередь служит изучению и накоплению знаний. Эта идея перекликается с концептом легистов. Они в свою очередь акцентируют внимание на отраслях, которые несут наибольшее преимущество государству и укреплению власти.

Фараби считает демократическую форму правления неприемлемой для обществ с низким уровнем культурного развития. Хотя он поддерживает идеи свободы и равноправия, он уверен, что без сильной власти правителя невозможно

достичь общего блага, особенно в условиях анархии. Тем не менее, среди «невежественных» городов именно коллективный город, по мнению Фараби, наиболее близок к идеальному государственному устройству, поскольку коллективизм служит постижению всеобщего счастья и благосостояния людей.

Следует отметить, что сопоставление представлений об идеальном государстве у Аль-Фараби и китайских легистов выявляет, что несмотря на разные культурно-философские взгляды, оба подхода преследуют единую задачу – достижение стабильности и процветания в обществе.

Легизм, основанный на беспрекословном подчинении закону и жесткой власти, является моделью управления, где моральные качества правителя не являются решающим фактором устойчивости. В отличие от него, аль-Фараби делает упор на добродетель правителя, который должен не только править но и быть олицетворением нравственности для своих граждан. Общей чертой этих двух подходов является признание необходимости сильной и независимой государственной власти, способной уберечь общество от хаоса и упадка. Но если легизм использует для этого суровые законы и жесткие наказания, то аль-Фараби полагает, что правитель должен вести народ к совершенству путем воспитания.

Диахронный анализ моделей идеального государства аль-Фараби и легизма дает ответ на вопрос о сущности власти, действительно ли она должна строиться посредством закона и принуждения, или же на глубоком моральном авторитете и воспитании добродетели. В современных политических системах можно найти элементы обеих моделей, что подтверждает их актуальность и значимость для философии управления государством.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Хайруллаев, М. М. Абу Наср Аль-Фараби / под ред. Ш.Ф. Мамедова. – М.: Наука, 1982. – 306 с.
2. Касымжанов, А. Х. Абу-Наср аль-Фараби. – М.: Наука, 1982. – 201 с.
3. Аль-Фараби. Социально-этические трактаты / ред.-сост. А. Х. Касымжанов; под ред. Ш. Е. Есенова, Б. Г. Гафурова, С. Н. Григоряна и др. – Алма-Ата: Наука Казахской ССР, 1978. – 436 с.
4. Аль-Фараби. Добродетельный город / Собрание трудов: в 7 т. Т. 1. – Алматы: Наука, 2019. – 240 с.
5. Аль-Фараби. Естественно-научные трактаты /Пер. с арабского. — Алма-Ата: Наука, 1987. — 496 с.
6. Васечко В.Ю., Пургин С.П. Древняя и средневековая восточная философия. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2017. – 196с.
7. Рыков, С. Ю. Древнекитайская философия: курс лекций. – М.: Институт философии РАН, 2012. – 320 с.
8. Семенюк, В. А. Восточная философия: индийская и китайская традиции: учеб. пособие по курсу философии для студентов, магистров и соискателей. – Минск, 2008. – 199 с.

SHARQ FALSAFASIDAGI AXLOQIY QADRIYATLAR VA
ULARNING YO'SHLARNI YUKSAK MA'NAVIYATLI SHAXS
ETIB TARBIYALASHDAGI O'RNI

**МАРКАЗИЙ ОСИЁДА ИЛК УЙҒОНИШ ДАВРИ АЛЛОМАЛАРИНИНГ
ИЛМИЙ ВА ФАЛСАФИЙ ҚАРАШЛАРИ**

Парпиев Мухаммаджон Толибович

*Андижон давлат педагогика институти биринчи проректори,
фалсафа фанлари бўйича фалсафа доктори (PhD), доцент.*

Марказий Осиёдаги илк уйғониш даври инсоният тарихида катта аҳамиятга эга бўлиб, илм-фан, маданият ва ижтимоий тараққиётнинг юксалиши билан ажралиб туради. Минтақадаги уйғониш жараёни турли сабабларга асосланган бўлиб, уларни тарихий, маданий, иқтисодий ва сиёсий омиллар билан изоҳлаш мумкин. Бу жараённинг муваффақиятли ривожланиши учун кўплаб ташқи ва ички шароитлар муҳит яратган. Ўзбекистон Республикаси Президенти Шавкат Мирзиёев шундай ёзади: “Янги Ўзбекистон тушунчасида мужассам бўлган халқ орзуси тарихий тараққиётнинг барча давларида миллатнинг етук вакиллари уни рўёбга чиқариш йўлида амалий ҳаракатларга ундаб келди. ...Бу асрий орзу илк ўрта асрларда халқимиз эришган биринчи Ренессансга ва кейинги асрларда Иккинчи Уйғониш даврига асос бўлди., уларнинг маънавий пойдевори сифатида хизмат қилган, десак, янглишмаган бўламиз [1,15].” Ҳар қандай уйғониш даврининг асосида ўтган масала тараққиётнинг тўғри йўлини танлай олиш, эзгу мақсад ва муддаоларни кўзлаш, шу билан биргаликда мавжуд тарихий имкониятдан фойдаланиб қолиш билан боғлиқ равишда кечади.

Марказий Осиё уйғониши инсоният тарихидаги энг муҳим маданий ва илмий тикланишлардан бири бўлиб, унинг таъсири ҳозирги кунгача сезилиб туради. Бу жараён нафақат минтақавий, балки глобал миқёсда ҳам илм-фан ва маданият ривожланишига катта ҳисса қўшган. Бухоро, Самарқанд ва бошқа кўплаб шаҳарлар фақат Марказий Осиё маданияти учун эмас, балки бутун дунё цивилизацияси учун ҳам бекиёс аҳамиятга эга. Ҳозирда ушбу уйғониш даврининг сабаблари ва натижаларини янада чуқур ўрганиш, бу юксалиш жараёнига таъсир қилган омилларни кенг тадқиқ этиш, бу даврда яшаб ижод қилган буюк қомусий алломаларнинг асарларини янада чуқурроқ ўрганиш ва уларнинг асарларида келтирилган ватанпарварлик, инсонпарварлик, меҳнатсеварлик, адолат ва ахлоқий дунёқараш борасидаги фикрларини ўрганиб бугунги ҳаётга татбиқ этиш илм-фаннинг муҳим йўналишларидан бири бўлиб қолмоқда.

Ушбу уйғонишнинг асосий хусусиятларидан бири ислом цивилизациясининг таъсири бўлди. VII асрдан бошлаб Ислом динининг Марказий Осиёга тарқалиши илмий ва маданий тикланишга катта туртки берди. Ислом оламида илм-фанни ўрганишни тарғиб қилувчи қадриятлар ҳукмрон бўлиб, илм-маърифат билан шуғулланиш маънавий вазифа сифатида қабул қилинган. Қуръоннинг биринчи оятларидан бири “Ўқи” (Иқро’) сўзи билан бошланиши бу маданиятнинг илмга қанчалик аҳамият берганини англатади. Шунингдек, ҳадисларда ҳам илмни

ўрганишнинг зарурлиги кўп бор таъкидланган. Натижада, ислом мадрасаларида нафақат диний илмлар, балки математика, астрономия, тиббиёт, кимё ва бошқа фанлар ҳам ўқитилган. Уйғониш даври алломалари компаративистикаси билан шуғулланган олим А.Муҳемедовнинг фикрича: “Ислом дини мамлакатимиз ҳудудига VIII асрдан бошлаб кириб келган бўлса, араб тили аҳоли орасидаги мулоқот ҳамда маданий тараққиёт воситасига айланди. Аббосийлар ҳукмронлиги даврида халифалик улкан ҳудудларни ўзига бирлаштирган, лекин халқларнинг миллий-озодлик ҳаракатлари натижасига парчаланиб кетганди. Араблар томонидан олиб борилган ижтимоий сиёсат ҳамда халқ маданий ҳаётига олиб кирилган янгилик ва ўзгаришлар натижасида араб тили Хитойдан Мисрга қадар чўзилган улкан ҳудудларда асосий тил сифатида ҳурмат қозонганди [2,16].” Маълумки, дин нафақат дунёқараш шакли, балки жамият аъзоларини бирлаштириб турадиган, маълум бир мақсад ва манфаатлар йўлида сафарбар этиш хусусиятига ҳам эгадир.

Марказий Осиё уйғониш даврида илм-фаннинг турли соҳаларида машҳур олимлар етишиб чиққан. Масалан, Абу Наср Форобий фалсафа ва логика соҳасида машҳур асарлар яратган. Унинг асарлари нафақат ислом оламида, балки Ғарбда ҳам катта аҳамият касб этган. Абу Али ибн Сино тиббиёт соҳасида йирик кашфиётлар қилган ва унинг “Тиб қонуни” асари дунёнинг кўплаб тилларига таржима қилинган [3]. Ушбу олимлар ўз фаолиятини ҳимоя қилиб келган давлат ҳукмдорлари ва уларнинг илм-фанга бўлган ҳурмати туфайли буюк ютуқларга эришдилар.

Темурийлар даврида уйғониш янада юқори босқичга кўтарилди. Амир Темури ва унинг авлодлари илм-фан ва санъатни кўллаб-қувватлашга алоҳида эътибор қаратган. Мирзо Улуғбек каби ҳукмдор олимлар шу даврда етишиб чиққан. М.Улуғбекнинг астрономия обсерваторияси ва унинг “Зижжи жадиди Курагоний” номли асари Марказий Осиёда илм-фаннинг қай даражада юксак ривожланганлигини кўрсатади. Бу обсерватория дунёдаги энг йирик илмий марказлардан бири бўлган ва ундаги тадқиқотлар натижалари асрлар давомида астрономиянинг асоси сифатида хизмат қилган.

Ўша даврдаги буюк олимлар ва ижодкорлар жамиятнинг маданий ва ахлоқий юксалишида муҳим ўрин тутган. Масалан, Маҳмуд Қошғарийнинг “Девону луғатот турк” асари туркий тиллар ва уларнинг маданияти ҳақидаги энг муҳим манбалардандир. У туркий халқларнинг бой маданий меросини ўрганишга бағишланган илк йирик асарлардан бири бўлиб, тилшунослик ва маданий антропология соҳаларида улкан аҳамиятга эга. Бу ҳақида аллома ижоди билан шуғулланган олим Х.Мардонов ёзади: “Маҳмуд Қошғарийнинг “Девону луғотит турк” асари туркшуносликнинг дастлабки илмий асаридир. Мазкур асар дастлабкигина бўлиб қолмай, туркшунослик тарихида яратилган асарларнинг энг мукаммали, шунга мувофиқ Маҳмуд Қошғарийни буюк тилшунос ва туркшунослигимизнинг асосчиси дейиш мумкин.” [4,108] Маданий юксалиш учун зарур бўлган муҳим элементлардан бири барча атрибутларни қамраб олган ёзма тилдир. Асарда муаллиф ўз даври учун тил конституциясини яратиб Уйғониш даври учун энг муҳим фундаментал асослардан бирига асос солди.

Туркий халқлар маданиятининг ўзига хос жиҳатларини сақлаб қолишда “Девону луғатот турк” асарининг ўрни бекиёс. Маҳмуд Қошғарийнинг таъкидича, туркий халқларнинг тили нафақат уларнинг маданий бойлиги, балки уларнинг бирдамлигини сақлашда ҳам муҳим омилдир. Асарда туркий халқларнинг миллий ғурури ва ўзлигини сақлаб қолишга қаратилган фикрлар кўп учрайди. У ўз замонидаги туркий халқларнинг бирлигини мустаҳкамлашга ҳаракат қилган ва асар орқали бу ғояни илгари сурган. Маҳмуд Қошғарийнинг “Девону луғатот турк” асари туркий халқларнинг маданий уйғонишида муҳим роль ўйнаган. Ушбу асар ўз замони учун илмий энциклопедия бўлиб, туркий халқларнинг маънавий, маданий ва тил бойлигини сақлашда бекиёс ҳисса қўшган. Асарнинг долзарблиги ҳозирги кунгача сақланиб қолган бўлиб, унинг илмий ва маданий аҳамияти туркий халқлар учун умумий мерос сифатида тан олинган. “Девону луғатот турк” наинки ўтмишда, балки бугунги кунда ҳам туркий халқларнинг бирдамлигини мустаҳкамлашда илмий ва маънавий пойдевор бўлиб хизмат қилади.

Шунингдек, Абу Райҳон Берунийнинг илмий фаолияти ҳам бу даврда илмий ва фалсафий билимларнинг ривожланишида катта аҳамият касб этди. Берунийнинг асарлари астрономия, география, математика ва бошқа фанларнинг ривожига улкан ҳисса қўшган. Унинг “Қонун ал-Масъудий” асари нафақат ўз замонасида, балки кейинги асрларда ҳам илм-фан учун асосий манба сифатида хизмат қилган. Абу Райҳон Берунийнинг илмий ютуқлари Юнон ва Рим илм-фанига асосланиши билан бирга, уни ўзининг инновацион қарашлари ва таҳлиллари орқали жаҳон илм-фанига сезиларли ҳисса қўшган. Унинг асарлари инсониятнинг илм-фан соҳасидаги умумий тараққиёти учун қимматли манба бўлиб хизмат қилади.

Ўзбекистон Республикаси Президенти Шавкат Мирзиёев таъкидлаганидек: “Ҳаммангизга яхши маълум, антик даврда Юнонистонда ёнган илм машъаласи тўққизинчи – ўн иккинчи асрларда Марказий Осиё ҳудудида қайта порлади. Бу даврда юртимиз ҳудудида биринчи Ренессанс юзага келди ва у бутун дунё тан оладиган машҳур даҳоларни етиштириб берди. Хусусан, Муҳаммад Хоразмий, Аҳмад Фарғоний, Абу Райҳон Беруний, Абу Али ибн Сино, Маҳмуд Замахшарий сингари ўнлаб буюк алломаларимизнинг жаҳоншумул илмий-иждодий кашфиётлари умумбашарият тараққиёти ривожига бекиёс таъсир кўрсатди [5].” Марказий Осиё алломалари бўлган Фаробий, Ибн Сино ва Беруний ўзларининг илмий ва маданий меросида юнон-рим илм-фан анъаналаридан кенг фойдаланганлар. Бу алоқалар нафақат уларнинг асарлари мазмунига, балки глобал илм-фан тараққиётига ҳам улкан таъсир кўрсатган. Юнон фалсафаси, тиббиёти ва астрономияси Ислом маданиятининг илмий тизимига уйғунлаштирилган ҳолда ривожлантирилган.

Хулоса ўрнида айтиш мумкинки, Марказий Осиёдаги IX-XII асрлардаги илк Уйғониш даври алломаларининг ижоди нафақат илм-фан ва маданият ривожланиши, балки унинг фалсафий моҳияти билан ҳам аҳамиятлидир. Бу даврда инсоният тарихида илк бор инсон ақли, мантиқ ва маърифатга бўлган ишонч асосий фалсафий тамойил сифатида шаклланди. Илм-фан ва фалсафа уйғунлашган ҳолда инсон ҳаётининг маъноси, жамиятнинг ахлоқий асослари ва

табиатнинг қонуниятларини тушунишга ҳаракат қилинди. Марказий Осиё алломалари бу жараённинг етакчилари бўлиб, уларнинг асарлари фалсафий фикрни чуқурлаштиришга хизмат қилди.

ҲОЙДАЛАНИЛГАН АДАБИЁТЛАР:

1. Ш.Мирзиёев. Янги Ўзбекистон тараққиёт стратегияси. Ўзбекистон нашриёти. Тошкент, 2022. – Б. 15-16.
2. А.Мухамедов. Юсуф Хос Ҳожиб ва Мишель Монтень ижтимоий-фалсафий меросининг компаративистикаси. Фалсафа фанлари доктори илмий даражасини олиш учун ёзилган диссертация. Тошкент, 2024 й. – Б. 16.
3. Абу Али ибн Сино. Тиб қонунлари. Абдулла Қодирий номидаги халқ мероси нашриёти. Тошкент, 1993 й. 1-3-жилдлар.
4. Х.Мардонов. "“Девону луғотит турк”нинг яратилиши ва манбалари" International scientific journal of Biruni, № 3, 2023, — Б. 108.
5. <https://president.uz/oz/lists/view/3864> — Ўзбекистон Республикаси Президенти Шавкат Мирзиёевнинг Ўқитувчи ва мураббийлар кунига бағишланган тантанали маросимдаги нутқи. Мурожаат этилган сана: 07.01.2023

AJDODLARIMIZNING BOY MA'NAVIY MEROSI ASOSIDA YOSHLARNI YUKSAK AXLOQIY QADRIYATLAR RUHIDA TARBİYALASH MASALALRI

*Tog'ayev Nodirjon Ergashevich,
O'zbekiston-Finlandiya pedagogika instituti
dotsenti, falsafa doktori (PhD).*

Bugungi globalashuv asrida mamlakatimizda amalga oshirilayotgan ijtimoiy-siyosiy hamda ma'naviy sohadagi demokratik islohotlardan ko'zlangan asosiy maqsadlardan biri O'zbekistonni yuksak ma'naviyat hamda madaniyatga ega bo'lgan, erkin va baxtli insonlar yashaydigan ma'rifatli jamiyatga aylantirishdir. Mana shunday oldimizga qo'ygan ulkan maqsadlarga erishishimiz, ya'ni O'zbekistonda ma'rifatli jamiyatni barpo etish har birimizga bog'liq bo'lgan eng asosiy masalalardan biridir. Avvalo, buning uchun barchamiz bunyod etilayotgan yangi O'zbekistonda ma'rifatli jamiyatimizga munosib bo'lish uchun milliy qadriyatlarimiz hamda boy tarixiy madaniyatimizga tayangan holda zamonaviy bilim va ko'nikmalar bilan mustahkamlangan intellektual salohiyatga ega yoshlarimizni tarbiyalashimiz lozim. Hozirda ilm-ma'rifatga asoslangan Yangi O'zbekistonda ma'rifatli jamiyat barpo etish uchun barcha kuch va imkoniyatlarimizni safarbar etmoqdamiz.

Bugungi kunda yoshlarning yuksak ma'naviyatga erishuvini ta'minlash, barkamol avlodni tarbiyalab voyaga yetkazish, ijtimoiy taraqqiyot jarayonida har tomonlama kamol topgan insonni shakllantirish, milliy va umuminsoniy qadriyatlarni o'zida mujassam etgan hamda intellektual salohiyatli yoshlarni voyaga yetkazishdir. Shunday maqsadni ko'zlangan ko'pmillatli O'zbekistonda bir maqsad sari intilish, yoshlarning kelajagini o'ylash, fuqorolik jamiyatini rivojlantirishda yoshlarning o'zni va ularda

zamonaviy dunyoqarashni shakllantirish hamda rivojlantirish bugungi kunning dolzarb masalalaridan biri hisoblanadi. Bu haqda Mamlakatimiz Prezidenti Shavkat Mirziyoyev “Bizning havas qilsa arziydigan buyuk tariximiz bor. Havas qilsa arziydigan ulug‘ ajdodlarimiz bor. Havas qilsa arziydigan beqiyos boyliklarimiz bor. Va ishonaman xudo xohlasa havas qilsa arziydigan buyuk kelajagimiz ham bo‘ladi” [4,415] – deb ta’kidlaydilar.

XXI asr boshqa davlatlar singari O‘zbekistonning ham oldiga yechimini topishi zarur bo‘lgan bir qator muammolarni qo‘ydi. Bu muammolarning yechimi bevosita yoshlar tarbiyasi bilan chambarchas bog‘liqdir. Shunday ekan, bugungi kunda buyuk davlatga munosib barkamol avlodni tarbiyalash, ularni ma’naviy yetuk, jismonan baquvvat, ma’rifatli, yuqori darajali zamonaviy mutaxassis kadr qilib tarbiyalashda faol ish olib borish lozim. Har qanday mamlakatning ertangi kuni, kelajak taraqqiyoti birinchi o‘rinda yoshlarning jismoniy va ma’naviy kamoloti bilan o‘lchanadi. Ajdodlarimizning o‘tmishi, milliy va diniy an‘analarimiz, ma’naviy qadriyatlarimizni o‘rganish, xalqimizning milliy o‘zligini anglashi, demokratik, adolatli, huquqiy davlat rivojida fuqarolarning, ayniqsa, yosh avlodning yaxlit bir dunyoqarashi shakllanishida nazariy poydevor vazifasini bajaradi.

Ajdodlarimiz tomonidan bizga qoldirilgan boy ilmiy-madaniy meros kelajak avlodning tafakkuri, dunyoqarashi milliy va umuminsoniy qadriyatlar asosida shakllanishida Vatanga muhabbat, millatparvarlik, ma’rifatparvarlik, ajdodlarga munosib farzand bo‘lib voyaga yetish hamda ularning bunyodkorlik faoliyatini davom ettirishda muhim ahamiyat kasb etadi. Agar o‘tmish merosimizni ulkan bir daryo deb tasavvur etsak, bu boradagi hozirgi bilim va tasavvurlarimiz undan bir tomchi xolos. Bugungi kunda erishgan eng katta yutuqlarimizdan biri bu buyuk ajdodlarimiz milliy-ma’naviy merosining qayta tiklanishidir. So‘ngi yillar ichida o‘tmish milliy-ma’naviy va madaniy merosni o‘rganish, ularning mamlakatimizda ma’rifatli jamiyat barpo etishda, ayniqsa yoshlar ta’lim-tarbiyasiga, ma’naviyatiga ta’sirini ko‘plab soha vakillari tadqiq qilmoqdalar.

Xalqimizning uzoq o‘tmish tarixi shundan dalolat beradiki, insoniyatning ma’naviy kamolotiga ijobiy ta’sir ko‘rsatgan boy ma’naviy-madaniy meros va buyuk qadriyatlar sohibimiz. Bu haqda muhtaram Prezidentimiz Shavkat Mirziyoyev “Bizning qanday buyuk va shonli o‘tmishimiz, qanday ulug‘ ajdodlarimiz borligini yaxshi bilamiz va bu bilan hamisha faxrlanamiz” [5,191] – deb ta’kidlab o‘tadilar.

Bizning donishmand ajdodlarimizning barchasi ilm-ma’rifatni ulug‘laganlar, insonni axloqli, tarbiyali bo‘lishga, Vatanni sevishga, insonparvar hamda millatparvar bo‘lishga undaganlar. Ajdodlarimiz tomonidan yaratilgan boy ma’naviy meros, ulkan kashfiyotlar inson dunyoqarashi, ayniqsa yosh avlod dunyoqarashini shakllantirish hamda rivojlantirishda katta ahamiyatga ega. Yosh avlodda insoniy fazilatlarni shakllantirish va rivojlantirishda milliy-ma’naviy merosimizdan foydalanmog‘imiz lozim, chunki ajdodlarimiz merosida ta’lim-tarbiya, axloqqa doir masalalar chuqur ishlab chiqilgan.

Ajdodlarimiz tomonidan bizga qoldirilgan boy milliy-ma’naviy meros kelajak avlodning tafakkuri, dunyoqarashi milliy va umuminsoniy qadriyatlar asosida

shakllanishida, Vatanga muhabbat, millatparvarlik, ajdodlarga munosib farzand bo'lish va ularning bunyodkorlik faoliyatini davom ettirishda muhim ahamiyat kasb etadi.

Xalqimizning uzoq o'tmish tarixi shundan dalolat beradiki, insoniyatning ma'naviy kamolatiga ijobiy ta'sir ko'rsatgan boy ma'naviy-madaniy meros, buyuk qadriyatlar sohibimiz. Bu haqda Birinchi Prezidentimiz: „Ajdodlarimiz tafakkuri va dahosi bilan yaratilgan eng qadimgi tosh-yozuv va bitiklar, xalq og'zaki ijodi namunalaridan tortib, bugungi kunda kutubxonalarimiz xazinasida saqlanayotgan ming-minglab qo'lyozmalar, ularda mujassamlashgan tarix, adabiyot, san'at, siyosat, axloq, falsafa, tibbiyot, matematika, mineralogiya, kimyo, astronomiya, me'morlik, dehqonchilik va boshqa sohalarga oid qimmatbaho asarlar bizning buyuk ma'naviy boyligimizdir. Bunchalik katta merosga ega bo'lgan xalq dunyoda kamdan-kam topiladi” [2,31] – deb ta'kidlaydi.

Bugungi kunda xalqimiz, ayniqsa yoshlarimizning ma'naviy hayotida ajdodlarimiz tomonidan yaratib qoldirilgan boy ilmiy meros juda katta ta'lim-tarbiya vasifasini o'taydi. Ta'lim-tarbiyani takomillashtirmay turib ma'naviy barkamol insonni tarbiyalash mushkul. Globallashuv asrida xalqimizning, ayniqsa yoshlarimiz ongida ma'naviy bo'shliqning paydo bo'lishini oldini olish maqsadida ularni turli sohalarga jalb qilish, kasb-hunar o'rganishi, ularni milliy-ma'naviy tarbiyalash uchun mamlakatimizda yetarlicha sharoitlar yaratilgan.

Yosh avlodni axloqiy yetuk shaxs sifatida tarbiyalash, ularning intellektual salohiyatini o'stirish, ilm berish, halol mehnat va kasbga o'rgatish jarayonida hadislardan foydalanish katta ahamiyatga ega. Chunki, axloq-odob, farzandlarni ota-onalarning oldidagi burchlarini mukammal ado etish zarurligi, hech bir kimsaga ozor bermaslik, solih va qobil bo'lishlari, ta'lim-tarbiya, oilaviy muhitning barqarorligi hamda yoshlarni kasb-hunarga o'rgatish kabi ko'plab ijtimoiy-axloqiy masalalarga hadislarida alohida e'tibor berilganligi bilan ham muhim manba hisoblanadi.

Masalan, Imom Buxoriy hadislarida: “Rasululloh sallallohu alayhi va sallam: “Hech kim o'z qo'li bilan topgan rizqidan ko'ra lazzatliroq taom yemagan. Oллоhning payg'ambari Dovud alayhissalom ham o'z qo'llarining mehnati birlan tirikchilik qilganlar” [1,9] — deb ta'kidlanadi.

Yoshlarning ma'naviy yuksalish jarayonida uning barcha huquqiy, siyosiy, axloqiy, madaniy va mafkuraviy tasavvurlari ijtimoiy tuzum va tizimlarning ta'siri tufayli shakllanib va rivojlanib boradi. Natijada yoshlardagi sog'lom, nafis jismoniy qiyofa, yuksak ma'naviy his-tuyg'ular, milliy tafakkur va tushunchalar birligi asosida millatparvarlik tarkib topadi. Yoshlarning milliy tafakkuri va millatparvarligi uyg'unlashib ma'naviy barkamollikni vujudga keltiradi. Yosh avlodni g'oyaviy-mafkuraviy jihatdan tarbiyalash dolzarb masala ekanligiga e'tibor qaratib, bu haqda birinchi Prezidentimiz Islom Karimov shunday degan edi: “Biz hayotga katta orzu-umidlar bilan kirib kelayotgan yoshlarimizga bir haqiqatni, ya'ni, „Ey bolam, sening Vatanning bitta — barchamizga aziz, betakror mana shu O'zbekiston. Otabobolarining xoki shu yerda yotibdi. Shu muqaddas zamin seni dunyoga keltirgan, sen uni obod etishing, himoya qilishing shart. Nafaqat sening o'z hayoting, balki senga umid ko'zini tikib turgan ota-onang, opa-singillaring, yosh go'daklar, nuroniy

qariyalarimizning hayoti ham ana shu burchingni nechog‘lik ado etishingga bog‘liq” [3,273] – deb ta’kidlaydi.

Yoshlarni milliy qadriyatlarimizga sodiq qilib voyaga yetkazish va ularni zamon talablari asosida umuminsoniy taraqqiyotning yutuqlari, dunyo ilmlarini puxta egallab zamonaviy kadrlar bilan hamnafas qilib tarbiyalash lozim. Chunki bugungi globallashuv asri insoniyatning oldiga qo‘yayotgan talablariga tayyor bo‘lib yashash, har xil muammolarni o‘z vaqtida yechimini topish uchun, avvalo, eng zamonaviy bilim va dunyoqarash muhim ahamiyat kasb etadi. Yoshlarni milliy ruhda tarbiyalash millatparvarlikka erishish omili ekan, milliy qadriyatlar ham o‘z navbatida axloqiy fazilatlar kamolotini taqozo etadi.

Mamlakatimizda ta’lim-tarbiya masalasi dolzarb ijtimoiy masalalarni qamrab olar ekan, avvalo har bir ota-ona o‘z farzandiga oilada yaxshi tarbiya bermog‘i lozim. Chunki xalqimizda “Qush uyasida ko‘rganini qiladi” degan naql bor. Shuning uchun farzand tarbiyasida birinchi navbatda erkak kishining roli katta bo‘lishini barchamiz yaxshi anglashimiz kerak. Bugungi kunda ko‘pchiligimiz bu borada beparvo bo‘lib, farzandimizning ta’lim-tarbiyasiga befarq bo‘lamiz. Uning kim bilan do‘st bo‘lib, qanday ta’lim olayotganligidan ko‘ra o‘zimizning ishdagi faoliyatimizni ustun qo‘yamiz. Natijada nazoratsiz qolgan bola o‘zini qiziqtirgan turli o‘yinlarga berilib ketishi yoki ta’limga bo‘lgan intilishining o‘rniga o‘ziga yot axloqsiz g‘oyalarning ta’siriga tushib qolishi mumkin. Imom ibn Qayyum so‘z yuritar ekanlar “Ko‘pchilik farzandalarining axloqsiz bo‘lib, buzilib ketishi otalar tomonidan, ularning beparvoligi sababidan, ularga dindagi farz va sunnatlarni o‘rgatmasliklari tufayli yuzaga keladi. Otalar o‘z bolalarini yoshlik chog‘larida qarovsiz qoldirishgan bo‘lsa, ular katta bo‘lganlarida o‘zlariga ham, otalariga ham manfaat yetkazmaydilar” [6,22] — deb aytadilar.

Ajdodlarimiz buyuk va o‘ta murakkab tarixni o‘z boshidan kechirib, shuning evaziga o‘zining boy ilmiy-ma’naviy merosini yaratdi. Natijada biz donishmand va yuksak ma’naviyat sohibiga ega bo‘lgan xalq sifatida shakllandik. Bunday donishmand va yuksak ma’naviyatli xalqqina, o‘zining oldiga eng oliy ezgu maqsadi sifatida, erkin va farovon hayot qurishdek vazifa qo‘yishi mumkin. Ajdodlarimiz tomonidan yaratilgan boy ilmiy-madaniy meros yoshlarimizning tarbiyasi hamda ma’naviy yuksalishida, xalqimizning ma’rifatli jamiyat barpo etishida muhim ahamiyat kasb etadi va biz buning ustida faol ish olib borishimiz lozim.

Xulosa o‘rnida shuni ta’kidlash joizki axloqiy qadriyatlar hamda ajdodlarimizning ibratlarga to‘la hayot yo‘llari, boy ilmiy, ma’naviy merosini chuqur o‘rganish, ularni keng xalq ommasi, ayniqsa, yoshlarimizni xabardor qilish, nafaqat barkamol avlod tarbiyasi, balki yurt tinchligi, xalq farovonligi yo‘lida amalga oshirilgan xayrli ishlardan hisoblanishi shubhasiz. Bizning boy ma’naviy merosimiz xalqimizni pokizalikka, ilmi, iymonli, e’tiqodli, sof vijdonli va insofli bo‘lishga da’vat etgan. Ajdodlarimizning axloq-odob va ta’lim-tarbiyaga oid pand-nasihatlar va o‘gitlari xalqimizni, ayniqsa yosh avlodni illatli va qabih yo‘llardan qaytarishda, shubhasiz, o‘z ijobiy ta’sirini ko‘rsatadi, albatta.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO'YHATI

1. Abu Abdulloh Muhammad Ismoil ibn al-Buxoriy. Hadis -2. T.: “Qomuslar bosh tahririyati”. 1997.
2. Karimov I.A. Yuksak ma'naviyat – yengilmas kuch. T.: „Ma'naviyat”, 2008,
3. Каримов И.А. Ватанимизнинг тинчлиги ва хавфсизлиги ўз куч-қудратимизга, халқимизнинг ҳамжиҳатлиги ва букилмас иродасига боғлиқ // Тинчлик ва хавфсизлигимиз ўз куч-қудратимизга, ҳамжиҳатлигимиз ва қатъий иродамизга боғлиқ. Т. 12. Т.: „Ўзбекистон”, 2004.
4. Мирзиёев Ш.М. Озод ва обод ватаннинг баркамол фарзандлари // Миллий тараққиёт йўлимизни қатъият билан давом эттириб, янги босқичга кўтарамиз. Т. 1. Т.: „Ўзбекистон”, 2018. 415-бет.
5. Мирзиёев Ш.М. Адабиёт ва санъат, маданиятни ривожлантириш – халқимиз маънавий оламини юксалтиришнинг мустаҳкам пойдеворидир // Халқимизнинг розилиги бизнинг фаолиятимизга берилган энг олий баҳодир. Т. 2. Т.: „Ўзбекистон”, 2018. 191-бет.
6. O'zbekiston buyuk allomalar yurti. – T., “Ma'naviyat”, 2010, 22-bet.

ABU NASR FAROBIYNING FARZAND TARBIYASI HAQIDAGI QARASHLARI

B.B.Mallabayev

Tarix fanlari nomzodi, dotsent

Namangan davlat universiteti

Ota-bobolarimizdan xalqimizga meros qolgan saxiylik, mehmondo'stlik, rostgo'ylik, tantilik, sadoqatlilik, poklik, odoblilik fazilatlari milliy xarakterning eng muhim jihati hisoblanadi. Ushbu xislatlarni ta'lim-tarbiya jarayonida yosh avlod ongida shakllantirish, ular ruhiyatini xalq durdonalari bilan boyitish, milliy qadriyatlardan oqilona foydalanishga e'tiborni qaratish maqsadga muvofiqdir.

Axloq va odobli bo'lish, ota-onalar va kattalarga hurmat, samimiylik, inoqlik, qadriyat, vijdonlilik, iffatlilik, o'zaro yordam kabi insoniy xislatlar o'zbek xalqi ma'naviyatining ramzi sanaladi. Milliy ma'naviy boyligimizni o'quvchilar chuqur egallashlari uchun uning bebaho durdonalarini keng ko'lamda namoyish qilishimiz, bular to'g'risida yoshlar ongiga muayyan bilimlarni singdirishimiz zarur. Shuningdek o'sib kelayotgan yosh avlodga o'zi yashayotgan jamiyatda o'z-o'zini anglashi, o'rnini topa olishi va eliga xizmat qilishida ham sharq mutafakkirlarini qimmatbaho fikrlaridan foydalangan holda ta'lim-tarbiya berish o'qituvchi-murabbiylarning vazifasi hisoblanadi.

Shaxsning axloqiy o'z-o'zini anglashga ikki xil ta'rif berish mumkin:

1) o'zini-o'zi u yoki bu axloqiy ma'naviy me'yoriy o'lcham va qoidalarga asoslangan holda anglash.

2) axloqiy o'z-o'zini anglash bu o'zini-o'zi inson sifatida tasdiqlash va shu tariqa o'zligidan insoniylikni shakllantirishga nisbatan intilishdir. Inson hayoti o'zini-o'zi anglashdan boshlab, jismoniy, aqliy va ijtimoiy kamolotga erishuv jarayoni amalga oshishi bilan uyg'unlikda amal qiladi.

Psixologlar ta'kidlashicha, 15-16 yoshdagi o'g'il-qizlarda quyidagi xususiyatlarga ega bo'lishlari lozim.

- jismoniy barkamollikni ifodalanishi;
- ruhiy jihatdan muayyan ko'rsatgichga erishish;
- xulq, faoliyat va muomala jarayonlarida individuallikning shakllanishi;
- e'tiqod, dunyoqarash va pozitsiyada barqarorlikning mavjudligi va hokazo.

Butun sharq davlatlarida buyuk alloma Abu Nasr Farobiyning asarlaridan pedagogik psixologik sohalarning har qanday muammosiga javob bera oladigan qimmatbaho fikrlarni topa olishimiz hech kimga sir emas. O'zining "Fozil odamlar shahri" asarida insonning o'z tarbiyasiga e'tiborli bo'lishi, o'z-o'zini nazorat qila olishi haqida bir qancha qimmatbaho fikrlar aytib o'tilgan. Quyida ulardan misol keltiramiz:

Agar inson xayrixohlik, go'zallik, oliyjanoblik va ulug'vorlikka boshqa odamlar orqali emas, balki o'zi va o'z ruhi o'rtasidagi mavjud narsa orqali erishgan bo'lsa, ul (odam) haqiqatdan ham xayrixohlik va barkamollikka erishadi. Buni o'zidan boshqa hech kim sezmagani taqdirda ham uning ruhi ulug'vor va oliyjanob bo'ladi va o'sha odam bu fazilatlarga erishganidan bag'oyat xursand bo'ladi.

Har kimki ilm-hikmatni desa, uni yoshligidan boshlasin, sog'-salomatligi yaxshi bo'lsin, yaxshi axloq va odobli bo'lsin, so'zining uddasidan chiqsin, yomon ishlardan saqlansin, xiyonat, makr va hiylalardan uzoq bo'lsin, diyonatli bo'lsin, barcha qonun qoidalarni bilsin, bilimdon va notiq bo'lsin, ilmi va dono kishilarni hurmat qilsin, ilm va ahli ilmdan mol dunyoni ayamasin., barcha real, moddiy narsalar to'g'risidagi bilimni egallasin

Aqlli deb shunday kishiga aytamizki, unda o'tkir zehn-idrok bo'lishi bilan birga fazilati ham bo'lsin. Bunday kishi o'zining butun qobiliyati va idrokini yaxshi ishlarni amalga oshirishga, yomon ishlardan o'zini saqlashga va tortishga qaratgan bo'lmog'i lozim. Shunday odamnigina aqlli va to'g'ri fikr yurituvchi deb atash mumkin.

Aqlli deb shunday kishilar aytiladiki, ular fazilatli, o'tkir mulohazali, foydali ishlarga berilgan, zarur narsalarni kashf va ixtiro etishga ega va yomon ishlardan o'zini chetga olib yuradilar. Bunday kishilarni oqil deyдилar. Yomon ishlarni o'ylab topish uchun zehn-idrokka ega bo'lganlarni aqlli deb bo'lmaydi, ularni ayyor, aldoqchi degan nomlar bilan atamoq lozim.

O'zida ushbu tug'ma xislatni birlashtirgan kishigina axloqli odam bo'la oladi:

Birinchidan, bunday odamning barcha a'zolari shu darajada mukammal taraqqiy etgan bo'lishi zarurki, u bu a'zolari bilan bajarmoqchi bo'lgan barcha ishlarini osonlik bilan amalga oshira olsun;

Ikkinchidan, barcha masalani, muhokama va mulohazani tezdan va to'g'ri tushuna oladigan, uning ma'nosini anglay oladigan, so'zlovchining maqsadi, aytgan fikrining chinligini tezda payqay oladigan bo'lsin;

Uchinchidan, xotirasi baquvvat bo'lsin, ko'rgan-eshitgan, sezgan narsalarining birortasini ham esidan chiqarmay, yodida saqlab qoladigan bo'lsin;

To'rtinchidan, zehni shu darajada tez va o'tkir bo'lsinki, biror narsaning alomatini sezishi bilan bu alomat nimani bildirishligini tezdan bilib olsun;

Beshinchidan, so'zlari aniq bo'lsin, fikri va aytmoqchi bo'lgan mulohazalarini ravon va ravshan bayon eta olsun;

Oltinchidan, bilish va o'qishga muhabbati bo'lsin, o'rganmoqchi bo'lgan bilimni charchashni sezmasdan osonlik bilan o'zlashtira olsin;

Yettinchidan, ovqatlanishda, ichimlik iste'mol etishda ochko'z bo'lmasin, tabiati qimor o'yinlarini o'ynashdan uzoq bo'lsin va ular keltiradigan xursandchilikdan jirkanadigan bo'lsin;

Sakkizinchidan, haqiqatni va haqiqat tarafdorlarini sevadigan bo'lsin, yolg'on va yolg'onchilarga nafrat bilan qaraydigan bo'lsin;

To'qqizinchidan, ruhining g'ururi va vijdonini qadrlaydigan bo'lsin, uning ruhi o'z tabiati bilan past ishlardan yuqori va olijanob ishlarga ishlatiladigan bo'lsin;

O'ninchidan, adolatli bo'lsin, ammo qaysar bo'lmasin, adolat oldida qaysarlik qilib, o'zibilarmonlikka berilmasin, lekin har qanday adolatsizlik, pastkashlik oldida lafzli bo'lsin, o'zi zarur deb bilgan narsani amalga oshirishda qat'iylik ko'rsatsin, qo'rqmas, jasur bo'lsin, qo'rqish va ojizlikni bilmasin;

Ta'lim-tarbiya jarayonida mustahkam irodali, chuqur bilimga ega shaxsni tarbiyalashda o'qituvchi shaxsining o'zni beqiyosdir. O'qituvchini, axloqlilik, bilimdonlik, halollik, rostgo'ylik kabi fazilatlar yuksaltiradi. U qanchalik bilimdon, mehnatkash, kamtar, ma'rifatli bo'lsa, uning shaxsi o'quvchi ko'z o'ngida shunchalik barkamol bo'lib ko'rinadi. Muallimning bilimdon bo'lishi, insoniyat yaratgan ma'naviy boyliklarni ko'paytirishi va uni yoshlarga astoydil o'rgatishi, o'z ishidan qanoat hosil qilishi, o'z kasbini, bolalarni dildan sevib, berilib ishlashi-bularning barchasi o'quvchi shaxsining shakllanishiga ta'sir etadi. Abu Nasr Farobiyning o'qituvchi shaxsiga qaratilgan fikrlari ham mavjud, masalan, o'zidan boshqalarga rahbarlik qilish, ularni baxt-saodatga erishuv darajasiga ko'tarish ham, har kimning qo'lidan kelavermaydi. Kimda bironi baxt-saodatga erishtirish, zarur bo'lgan ish-harakat kabilarga ruhlantira olish qobiliyati bo'lmasa va bu ish-harakatni bajara olishga qudratsiz bo'lsa, bunday odam sira ham rahbar bo'la olmaydi deyilgan.

Yuqorida aytib o'tilgandek, kasb-hunar, ish-tajriba, jahd va g'ayratga ega bo'lish va shu narsalarni o'z vujudlarida singdirganlaridan so'ng, ularni asta-sekin egallay boradilar hamda yuqorida aytib o'tilgan fazilatlarni aniqlab borib, nazariy bilimlarni hammasida mantiqiy fikrlash yo'lini ishlatishga odatlanadilar. Shu tartibda bolalarga o'rgatish yo'li bilan ularni kamolotga yetguncha ana shu fazilatlar aniqlanadi va tarbiya qilinadi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR.

1. Абу Наср Фаробий. Фозил одамлар шахри.-Т: Абдулла Қодирий номли халқ мероси, 1993. Б. 52,182,189.

“AL-ADAB AL-MUFRAD” ASARIDA TOLERANTLIK MADANIYATI

Xurshid Abdirashidovich Mirzaxmedov

Namangan davlat universitet dotsenti

Sotsiologiya fanlari bo'yicha falsafa doktori (PhD)

ORCID ID: 0000-0001-6026-2262

Annotatsiya: Ushbu maqolada, Globallashayotgan dunyoda turli yangi tahdid va xavflar paydo bo'layotganligi, yoshlar hayotida axloqiy tarbiyaga boshlagan ehtiyojni ortishiga sabab bo'ladi. Al-Buxoriyning Al-Adab al-mufrad nomli kitobi orqali yoshlarda axloq, xushxulqlik, sabrlilik, toqatlilik, bag'rikenglik, muloyimlik me'yorlari shakllanadi va bugungi yoshlarning axloqi va odobini yuksaltirish, ularni tolerantlik madaniyati asosida tarbiyalash imkoni paydo bo'ladi.

Kalit so'zlar: Al-Adab al-mufrad, yoshlar, tarbiya, axloq, sabrlilik, toqatlilik, bag'rikenglik, xushxulqlik, odob, qadriyat, madaniyat, ma'naviyat, mustaqillik, globallashayotgan dunyo.

Globallashayotgan dunyoning larzaga solayotgan xalqaro, mintaqaviy mojarolar va jahon iqtisodiy-moliyaviy muammolarni to'lgini mamlakatimiz hayotiga barqarorlik va xalqning mustahkam rivojlanishiga raxna soladigan, yoshlar orasida turli xil yangi tahdid va xavflar ijtimoiylashayotgani bugungi kunda ma'naviyat va ma'rifatga, axloqiy tarbiya, yoshlarning bilim olish, kamolga yetishiga e'tibor qaratish har qachongidan ham muhim ekanligi ko'rsatmoqda. Shu o'rida, turli ichki va tashqi tahdidlarga qarshi mafkuraviy himoya immun muhofazasini shakllantirish zarur.

O'zbekiston Prezidenti Sh.M.Mirziyoyev yoshlarning tarbiyasi haqida, "...raqamli ko'nikmalarni o'zlashtirish uchun imkoniyatlar yaratish, kelajakda zarur bo'ladigan keng ko'lamli raqamli transformatsiya sharoitida yoshlarga bilim va ko'nikmalar berish bilan bog'liq tizimli tadbirlar amalga oshirilishi darkor". – ta'kidlagan edi [1, B. 192].

Milliy mustaqillik tufayli jamiyat hayotining barcha sohalarida asta-sekin amalga oshirilayotgan poklanish birinchi navbatda ma'naviy hayot borasida tobora oydinroq ko'zga tashlana boshlandi. Yoshlarda iymon, vijdon, halollik, poklik, mehnatsevarlik, ishbilarmonlik singari axloqiy fazilat va xislatlarini shakllantirish, ta'lim-tarbiya jarayonida milliy, umuminsoniy islomiy axloq, odob mezonlari, an'analar va qadriyatlarimizdan keng va unumli foydalanish imkoniyatlari ham mustaqillik tufayli yurtimizda yuzaga kelgan sharoitlar, yangi ijtimoiy — siyosiy muhitning natijasidir. Iymoni, e'tiqodi va axloqiy fazilatlarini kuchli, milliy mas'uliyat tuyg'usi qalbida chuqur tomir otgan fuqarolargina mamlakatning mustaqil strategik taraqqiyoti va barqarorligini ta'minlay oladi.

Vatanimizning jumladan Markaziy Osiyo xalqlarining shonli tarixidagi eng yorqin sahifalardan biri bo'lgan ilk o'rta asrlar haqli ravishda Uyg'onish davri deb ataladi. Chunki bu davrdagi ilm-fan, madaniyat, sanat, adabiyot, falsafiy, diniy fikrlar taraqqiyoti insoniyat tafakkur xazinasiga qo'shilgan katta hissa bo'lib, asrlar mobaynida necha-necha avlodlarimizni o'zining sarmazmunligi, universalligi va insonparvarligi bilan hayratga solib kelmoqda. Xususan, O'zbekistonning bugungi mustaqillik sharoitida o'tmish ajdodlarimizning g'oyalari, namunali ishlari har qachongidan ham muhim ahamiyat kasb etmoqda [5].

Sharq xalqlarida hamma vaqt axloqiy tarbiya g'oyat muhim hisoblangan, Inson o'zini tanibdiki, o'zini mukammallashtirishga harakat qiladi. Qanchadan-qancha olimlar, donishmandlar bu borada ko'plab tadqiqot, hikmat, nasihat va rivoyatlar qoldirgan. Hayotdagi bor moddiy ne'matlardan foydalanish bilan birga, inson ma'naviy ne'matlardan ham foydalanishi kerak. Ma'naviy ne'matlardan foydalanish — boshqalardan axloq, xushxulqlik, sabr, toqatlilik, bag'rikenglik, muloyimlik me'yorlarini o'rganishdir. Agar inson ham moddiy, xam ma'naviy ne'matlardan foydalansa, shunda u ham jismoniy, ham ma'naviy yetuk bo'ladi. Bunday kishilar esa komil insonlar bo'lib yetishadi.

Birinchi Prezident Islom Karimov ta'kidlaganidek, nimaniki o'z oldimizga maqsad qilib qo'ymaylik, qanday buyuk ishlarni amalga oshirishga intilmaylik, barcha olijanob harakatlarimizning negizida, barcha ezgu niyatlarimizning zamirida farzandlarimizni ham jismonan, ham ma'naviy jihatdan sog'lom qilib o'stirish, ularning baxt-u saodati, farovon kelajagini ko'rish, dunyoda hech kimdan kam bo'lmaydigan avlodni tarbiyalash orzusi mujassamdir [2. B.7].

Mamlakatimiz Prezidenti Shavkat Mirziyoyev tashabbusi bilan Imom Al-Buxoriy ilmiy-ma'naviy merosini keng ko'lamli o'rganish va tadqiq qilish bo'yicha ilmiy markaz tashkil qilinishi ezgu maqsadlarimizni ro'yobga chiqarish borasida ulkan ishlarga yo'l ochildi.

Insonning axloqi va odobi shakllanishiga diniy qadriyatlarning ham ta'siri katta ekanini yuqorida ko'rsatib o'tdik. Shu sababli barcha davrlarda sharqona ta'lim-tarbiya tizimida axloq va odob borasidagi islomiy qadriyatlarga katta e'tibor berilgan. Bu boradagi qadriyatlar sharqona tarbiyaning mohiyatiga singib ketgan.

Shu ma'noda, Imom Al-Buxoriy ilmiy-ma'naviy merosidan "Al-Adab al-mufrad" kitobida axloq, xushxulqlik, sabrlilik, toqatlilik, bag'rikenglik, muloyimlik me'yorlarini mavjudligi bugungi yoshlarning axloqi, odobini yuksaltirish, ularni milliy va umuminsoniy qadriyatlar ruhida tarbiyalash imkonini beruvchi fundamental asos hisoblanadi. Yoshlar xalqimiz ma'naviyatining asoslaridan biri — milliy-oilaviy qadriyatlarimiz, urf-odatlar va an'analарimizni hurmat qilish ruhida tarbiyalash bugungi milliy strategik taraqqiyotimizning dolzarb vazifasidir.

Yoshlarda metin axloqli va sabr-toqatlik madaniyatni shakllantirish asosi sifatida Imom Al-Buxoriy "Al-Adab al-mufrad" kitobini olishimiz mumkin. Masalan kitobda sabr, toqatlilik axloqini o'rganadigan bo'lsak:

41-bob. Biz tarbiya qilgan kishi haqida:

76. Uqba ibn Omir (r.a.) aytdilar: "Men Rasululloh (s.a.v.)dan: "Kimda uchta qiz bo'lib, ularning tarbiyasidagi qiyinchilikka sabr etsa va topgan molidan ularning kiyim-kechaklarini but qilsa, ular bu kishiga do'zaxdan parda bo'ladi", degan gaplarini eshitdim" bayon etilgan.

643-bob. G'azablanganda sukut qilish haqida

1358. Ibn Abbos (r.a.) aytdilar: "Rasululloh(s.a.v.): "Islomni bilingiz va odamlar uchun qulay qilingiz", deya 3-marta takrorladilar. "G'azablansang, sukut qil", dedilar 2-marta". 181-bob. Odamlarning ozoriga sabr yetmak haqida:

393. Abdulloh ibn Umar (r.a.)dan rivoyat qilindi. U kishi "Nabiy muhtaram (s.a.v.): "Kishilarga aralashib, ulardan yetadigan ozorga sabr qilgan mo'min banda beradigan

ozorlarga chidamay, ularga aralashmay yuradigan kishilardan yaxshiroqdir”, deganlar”, deb xabar qildilar.

266-bob. (Dunyoviy) ishlarda oshiqmaslik haqida

596. Hasan Basriy (r.al.) aytdilar: "Bir kishi vafot qilib, undan bir o'g'li bilan bitta quli qoldi. Ulishi vaqtida qulini o'g'liga vasiy qilib ketdi. Bola katta bo'lib, quli uni uylantirdi va xo'jasining topshiriqlarini to'g'ri va batamom ijro qilib bordi. Keyin bola: "Men ilmga boraman, safar uchun kerakli narsalarni to'g'rilab bering", deb qulga buyurdi. Qul yo'l xarajatlari, ulovi va ozuqalarini tayyorlab bolani jo'natdi. Bola bir olim kishiga borib, ilm talab qilib kelganini aytganda, u: "Xo'p, lekin hozir emas, qachon o'z yurtingga jo'naydigan vaqtingda menga kelsang, ilm o'rgataman!" — deb va'da berdi. Keyin bola yo'lga chiqmoqchi bo'lib olim huzuriga borib unga bergan va'dasini eslatdi. Shunda olim: "Alloh taolodan qo'rq, sabrli-chidamli bo'l, qiladigan ishlaringda shoshilma! Mana shu ilm senga kifoya", deb bolaga oq fotiha berib jo'natdi. Bu voqeani hikoya qilayotgan Hasan: "Mana shu uch og'iz so'z hamma yaxshilikni o'z ichiga olgandir". deydi. Bola domladan olgan uch og'izgina ilmni takrorlab, uyiga qaytib keldi. Mingan ulovidan tushib hovlisiga kirsas, xotini uxlab yotibdi va undan chetroqda bir erkak odam ham uxlab yotganini ko'rdi-da, bir xayolga borib qattiq g'azablendi. Bunga qanday chidash mumkin, deb o'ldirish uchun ulovidagi qilichni olib kelmoqchi bo'ldi. Lekin domla o'rgatgan uch so'z tiliga keldi-yu, o'zini to'xtatdi. Yana o'sha kishi tepasiga borib turib shayton vasvasasi bilan avvalgidan ham battarroq jahli qo'zg'aldi. Qilichni olib kelib uni o'ldirmoqchi bo'layotganda, u kishi uyg'onib qoldi-yu, bolani ko'rishi bilan salomlashib, uni quchoqlab o'pdi va: "Mening huzurimdan ketganingdan so'ng nimalarni bilib kelding?" — deb so'radi. Bola: "U yerdan ko'p narsalarni o'rganib keldim. O'rgangan ilmim shundoq: sizni o'ldirish uchun tepangizga uch marotaba borib keldim, ammo oxiri u sizni o'limdan saqlab qoldi", dedi-da voqeani bayon qilib berdi"[4].

Yuqorida ko'tarilgan boblarda tolerantlik axloqini bugungi kunda barkamol avlod degan sog'lom milliy naslning saqlab qolish yo'lida foydalanish maqsadga muvofiq keladi. Shu bois o'tgan yillar mobaynida yoshlarimizda nafaqat yuksak intellektual salohiyat, mustaqil fikr, keng dunyoqarashni shakllantirishga, balki ularni ma'nadan sog'lomligi va axloqini chiniqtirishga, yoshlarni ma'naviyatini sog'lomlashtirishda hadisshunos olim va mutafakkirlarimiz asarlaridan keng ko'lamda foydalanish yoshlarimiz axloqiy tarbiyasiga kafolat bo'ladi.

Shu o'rinda, X asrda samarqandlik mutafakkir, "Imom al-Huda" (Hidoyat yo'lining imomi) deb shuhrat qozongan Abu Mansur Moturidiy tomonidan asos solingan Moturidiya ta'limoti ilm egallash jarayonida bag'rikenglik g'oyasi asosida inson aql-zakovatining o'рни va ahamiyatiga yuksak e'tibor qaratilgani bilishimiz mumkin [4, B. 29].

Demak, insonning ma'naviy qiyofasi, avvalo axloqiy kamolotning ko'rinishidir. Shuning uchun ham o'zbek xalqining tarbiya borasidagi milliy an'analarida yoshlarning ma'naviy — axloqiy fazilatlarini shakllantirish birinchi darajalik muhim vazifa deb qaralgan. Ajdodlarimiz yoshlarga dastlab, axloq va odobning eng oddiy mezonlarini o'rgatib, shundan keyingina ta'lim berishga harakat qilganlar.

Xulosa qilib, tolerantlik axloq va odob insonni ma'naviy kamolotga yetkazuvchi madaniyatdir. Odam ota-onadan tug'iladi, ammo uning axloq borasidagi fazilatlari jamiyatda, ijtimoiy, siyosiy, iqtisodiy munosabatlar ta'sirida shakllanadi. Odob bolalikdan odatlanish asosida shakllanadi, u katta bo'lgan sari hayot mezoni darajasi kengayib boradi. Sabrli kishi o'zini xatolardan, yomon ishlardan saqlaydi, natijada axloqiy kamolotga erisha boradi. Sabrli kishi el o'rtasida e'zoz va hurmatga sazovor bo'ladi. Demak, sabr odobi insoniy fazilat sifatida kishi qadrini baland qilib uni obro'-e'tiborga yetkazadi.

Ta'lim-tarbiya jarayonida yoshlarni milliy va umuminsoniy oltin merosimizdan bebahra qoldirmaslik bugunning dolzarb masalalaridandir. Mustaqil yurtimizni himoya qiladigan kelgusida yurt qayg'usi, Vatan osoyishtaligi, Vatan ravnaqi va kelajagi buyuk davlatning kelgusidagi taqdirini hal etadiganlar bular albatta buyuk kelajak yangi avlodlardir. Shu bois yoshlarimizni dunyoqarashi keng, chidamli, sabrli, toqatli, fidoiy, mustahkam iroda egasi etib tarbiyalash bugun kun davlat siyosati darajasidagi vazifalaridan biridir.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO'YXATI

1. Мирзиёев Ш.М. Янги Ўзбекистон стратегияси. — Т.: Ўзбекистон, 2021. — 464 б.
2. Каримов И.А. Ватанимизнинг босқичма-босқич ва барқарор ривожланишини таъминлаш — бизнинг олий мақсадимиз. 17-жилд. Т.: «Ўзбекистон» 2009., Б.7.
3. Мирзиёев Ш.М. Миллий тараққиёт йўлимизни қатият билан давом эттириб, янги босқичга кўтарамиз. 1-Жилд. Т.: “Ўзбекистон”, 2017. — Б.27-28.
4. Имом ал-Бухорий. Ал-Адаб ал-муфрад. Т.: «Semurg' media», 2008.
5. Мусаева Н.М. Инсонинг маънавий-ахлоқий фазилатларини шакллантиришда ҳадисларнинг роли (ижтимоий-фалсафий таҳлил): 09.00.11-Ижтимоий фалсафа ихтисослик бўйича Фалсафа фанлари номзоди илмий даражасини олиш учун диссертация // Мусаева Нодира Махмудовна; [Ҳимоя қилинган жой: Мирзо Улуғбек номидаги Ўзбекистон Миллий университети]. — Тошкент, 2001.

IBN SINONING AXLOQ ILMIGA OID RISOLALARI

Sarvar Saidov

Imom Termiziy xalqaro ilmiy-tadqiqot markazi

Ilmiy tadqiqot bo'limi boshlig'i, tarix fanlari bo'yicha falsafa doktori (PhD)

Tel: +998909826095 E-mail: sarvarsaid@bk.ru

Orcid: 0000-0003-0353-7455

Yangilanayotgan O'zbekistonda yurtimizdan yetishib chiqqan buyuk allomalarimizning boy ilmiy-ma'naviy merosini o'rganish va targ'ib qilish borasida keng ko'lamli ishlar amalga oshirilmoqda. Bu borada Imom Buxoriy, Imom Termiziy, Imom Moturidiy kabi buyuk ajdodlarimiz nomi bilan atalgan xalqaro ilmiy-tadqiqot markazlarining tashkil etilishi katta ahamiyatga ega bo'ldi. Bugungi kunga kelib ushbu

markazlar allomalarimizning ilmiy merosini chuqur o'rganish va jahon miqyosida targ'ib qilishga xizmat qilmoqda. Allomalarimizning islom sivilizatsiyasiga qo'shgan hissasini o'rganish va targ'ib qilish maqsadida ilmiy-ma'rifiy tadbirlar va konferensiyalar tashkil etilmoqda. Bu tadbirlar orqali ajdodlarimizning boy merosi yosh avlodga yetkazilmoqda.

Ushbu tashabbuslar yurtimizda buyuk allomalarimizning boy merosini o'rganish va targ'ib qilishga qaratilgan keng ko'lamli ishlarning bir qismidir. Mamlakatimizda diniy-ma'rifiy sohada amalga oshirilayotgan keng ko'lamli islohotlar musulmon allomalarining ilmiy-ma'naviy merosini o'rganish hamda uni jamoatchilikka yetkazishda keng imkoniyatlarni yaratmoqda. O'zbekiston Respublikasi Prezidentining 2022-yil 28-yanvardagi PF-60-son "2022–2026-yillarga mo'ljallangan Yangi O'zbekistonning taraqqiyot strategiyasi to'g'risida"gi Farmoni, O'zbekiston Respublikasi Prezidentining 2017-yil 14-fevraldagi PQ-2774-son "Imom Termiziy xalqaro ilmiy-tadqiqot markazini tashkil etish chora-tadbirlari to'g'risida"gi, 2017-yil 28-avgustdagi PQ-3160-son "Ma'naviy-ma'rifiy ishlar samaradorligini oshirish va sohani rivojlantirishni yangi bosqichga ko'tarish to'g'risida"gi, 2021-yil 26-martdagi PQ-5040-son "Ma'naviy-ma'rifiy ishlar tizimini tubdan takomillashtirish chora-tadbirlari to'g'risida"gi, 2021-yil 16-iyuldagi PQ-5186-son "O'zbekiston Respublikasi Vazirlar Mahkamasi huzuridagi O'zbekistondagi islom sivilizatsiyasi markazi faoliyatini yanada takomillashtirishga doir qo'shimcha chora-tadbirlar to'g'risida"gi qarorlarining qabul qilinishi ham yurtimizdan yetishib chiqqan ajdodlarimizning ibratli hayot yo'li, qimmatbaho asarlarini ilmiy nuqtai nazardan tadqiq etishda muhim ahamiyat kasb etmoqda. [2]

Amalga oshirilayotgan tadqiqotlarda islom dini ta'limoti va musulmon xalqlar madaniyati ta'sirida shakllangan odob-axloq, ruhiy-ma'naviy tarbiyaga oid g'oyalarining ildizlarini aniqlashga alohida e'tibor qaratilmoqda. Bu borada Movarounnahr diyorida yashab ijod qilgan alloma, mohir tabib, faylasuf-mutafakkir Abu Ali ibn Sino (980-1037 y.y.)ning alohida o'rni borligini ta'kidlash lozim.

Ibn Sino nafaqat tibbiyot va falsafa sohasidagi ulkan ilmiy yutuqlari bilan mashhur, balki uning axloqiy qarashlari ham insoniyat tafakkurida muhim o'rin tutadi. Uning axloqiy ta'limotlari bir qancha muxtasar risolalarida bayon etilgan. Ibn Sino insonning axloqiy yetukligi va o'zini tarbiyalashini oliy maqsad deb bilgan. Uning fikricha, inson o'z nafsini boshqarib, yomon odatlardan qochishi va yaxshi fazilatlarni shakllantirishi kerak. Alloma odob-axloq qoidalariga rioya qilishni shaxsiy va jamiyat farovonligi garovi deb bilgan.

Ibn Sinoning axloq konsepsiyasiga e'tibor qaratadigan bo'lsak, u oilani axloqiy tarbiyaning boshlang'ich maktabi deb bilgan. Farzandlarga bolalikdan ezgulik, halollik, samimiylik kabi fazilatlarni singdirish muhimligini ta'kidlagan.

Allomaning oila va uning jamiyat farovonligidagi o'rnini ochib berishga qaratilgan "Tadbiru-l-manzil" (تدبير المنزل), "Risola fi-l-axloq" (رسالة في الأخلاق) kabi risolalari axloq ilmiga oid muhim asarlaridan hisoblanadi. Ushbu asarlar islom tarixidagi ma'naviy-axloqiy sohalardagi muammolarni tadrijiy tarzda yoritgani hamda ularning sabab va oqibatlarini aniq ko'rsatgani bilan islom ma'naviy taraqqiyotini to'g'ri talqin qilish, uning tarixini xolis o'rganishda katta ahamiyatga egadir [4, 894].

Ibn Sinoning “Tadbir ul-manzil” nomli kichik, ammo nihoyatda foydali ma’lumotlarga to’la bo’lgan risolasida asosiy bahs mavzusi ijtimoiy axloq masalasi hisoblanadi. Mazkur asarda oila, uning inson va jamiyat hayotidagi bebaho ahamiyati, oila boshlig‘ining vazifalari, uy-joyi idora etish shartlari, farzand tarbiyasida amal qilinishi lozim bo’lgan jihatlar, oila rahbarining o’ziga juft tanlashda e’tibor qaratishi lozim bo’lgan masalalar muhokama qilingan [4, 895].

Jumladan, alloma oila mustahkamligini ta’minlashda oila boshlig‘i hisoblangan erkak zoti va ayol kishining burch va vazifalarini tasniflar ekan, ular amal qilishi lozim bo’lgan bir qancha axloqiy sifatlarni sanab o’tadi. Xususan, Ibn Sino ayol zotining axloqiy sifatlariga ta’rif berar ekan, ularni quyidagicha tasniflaydi:

Ayollarning eng yaxshisi quyidagi sifatlarga ega bo’lishi kerak:

Aqlli bo’lsin;

Dindor bo’lsin;

Sharm-hayoli bo’lsin;

Ziyrak va dono bo’lsin;

Eriga mehr-muhabbatli bo’lsin;

Ko’p farzand ko’ruvchi bo’lsin;

Tili uzun bo’lmasin;

Itoatkor bo’lsin;

Pokdil bo’lsin, makkor bo’lmasin;

Erini uning huzurida va yo’qligida g’iybat qilmasin;

Og’ir-bosiq bo’lsin;

Viqorli bo’lsin;

Eriga xizmat qilishi bilan kibrlanmasin, balki tavozeli bo’lsin;

Xatti-harakatlari va amallarini yaxshilik va ezgulikka asoslanib bajarsin;

Erining ozgina daromadini tejamkorlik asosida ziyoda qilsin;

Erining ko’nglidan g’am-anduh g’uborini go’zal axloqi va shirin tili bilan ketkazsin, erining qayg’usiga chiroyli lutf va muloyimlik bilan tasalli bersin. [3]

Alloma “Tadbiru-l-manzil” risolasida oila mustahkamligi uchun ayol kishi egallashi lozim bo’lgan axloqiy sifatlarga tavsif berar ekan, ushbu fazilatlarining shakllanishida oila boshlig‘i, ya’ni erkakning ham rolini e’tirof etadi. Xususan, Ibn Sino erkak kishida shakllanishi lozim bo’lgan axloqiy sifatlarni quyidagicha tavsiflaydi:

Erkakning ayol borasidagi siyosati esa quyidagilarga asoslanishi kerak:

Kuchli haybat, ya’ni ayolning o’z eriga qarshi chiqish odatidan butunlay hayiqishi;

Mukammal hurmat, ya’ni urning o’z ayoliga hurmat va ehtirom bilan munosabatda bo’lishi;

Ayolning aqlini muhim ishlar bilan mashg’ul qilish.

E’tibor berib qaraydigan bo’lsak, Ibn Sino mazkur tavsiyalari orqali oilada axloqiy muhitning sog’lom bo’lishi uchun erkak va ayol birdek mas’ul ekanligini ko’rsatib beradi. Bu esa o’z navbatida jamiyatning dastlabki bo’g’ini hisoblangan oilaning mustahkam bo’lishiga, unda ma’nan yetuk, axloqan barkamol avlodlar tarbiya topishiga xizmat qiladi.

Ibn Sinoning «Tadbirul manzil» risolasi uning axloqiy, ijtimoiy va iqtisodiy qarashlarini aks ettirgan muhim asarlardan biridir. Ushbu risolani Aristotelning

«Nikomax axloqi» va Abu Nasr Forobiyning «Fozil odamlar shahri» asarlariga qiyoslash mumkin. Ibn Sino oilani kichik jamiyat deb ta'riflaydi va uni boshqarish katta davlatni boshqarish bilan o'xshash ekanini ta'kidlaydi. Uningcha, har bir oila a'zosi o'z vazifasini to'g'ri bajarishi jamiyat barqarorligiga xizmat qiladi. Risolaning asosiy g'oyalaridan biri – oilada har bir shaxsning o'z o'rnini va mas'uliyati bo'lishi kerakligi. Risolada Ibn Sino oilaning moddiy barqarorligini ta'minlash uchun moliyaviy masalalarga jiddiy e'tibor berish kerakligini ta'kidlaydi. U isrofgarchilikdan qochish, mehnat qilish va mol-mulkni to'g'ri boshqarish kerakligini uqtiradi. Mazkur risola oilaviy hayot, iqtisodiy boshqaruv va axloqiy tarbiyaning muhim jihatlari o'rganishda bebaho manba hisoblanadi. Ushbu risola hozirgi kunda ham dolzarb bo'lib, oilaning mustahkamligi va jamiyat taraqqiyoti uchun muhim ahamiyatga ega.

Ibn Sinoning axloqiy fazilatlar tavsifiga bag'ishlangan yana bir risolasi “Risola fi-l-axloq” asaridir. Ushbu risolasining muqaddimasida alloma axloq ilmining asosiy maqsadini quyidagicha tushuntiradi:

“Kimki o'zini bilishga qiziqsa, qalbini poklashga ko'maklashuvchi fazilatlar va ularni o'zlashtirish yo'llarini anglashni istasa, shuningdek o'z nuqsonlarini va ulardan saqlanish usullarini egallashni xohlasa, axloqiy fazilatlarining eng ma'qulini, eng munosibini tanlashi lozim. Zero, inson tabiatida komillikdan kelib chiqadigan, bu hayotda ham, oxiratda ham baxtga erishishga yordam beradigan haqiqat bor” [3, 18].

Ibn Sinoning axloqiy ta'limotiga ko'ra, fazilat va illatlarning mutlaq ko'pchiligi insonning hayotiy faoliyati davomida shakllanib, ular ta'lim, malaka, odat va amaliyotga chambarchas bog'liqdir. Shuningdek, u axloq ikki yo'l bilan: odatlar orqali va tafakkur orqali erishiladi, deb hisoblaydi.

Risolada Ibn Sino nafsning ezgulikka xizmat qiluvchi fazilatlarini quyidagicha tasniflaydi:

- 1) Axloqiy soflik;
- 2) Saxovat;
- 3) Me'yoriy, ya'ni mo'tadillik.

Alloma donolik, fikr ravshanligi, farosatlilik, ehtiyotkorlik, qat'iyat, ixlos, vafo, muhabbat, rahm-shafqat, uyatchanlik, mehnatsevarlik, yaxshi niyat va hayo kabi fazilatlarini o'ziga xos oqilona fazilatlar sifatida e'tirof etadi.

Ibn Sinoning ushbu risoladagi va boshqa asarlaridagi axloqiy ta'limotining muhim jihati o'zaro munosabatlarda me'yorga (حد الاعتدال) amal qilishdir. Shu nuqtai nazardan aytish mumkinki, alloma inson zotining hayotdagi asosiy maqsadi sifatida ezgulikka intilish, ezgu maqsadlarni amalga oshirish yo'lida g'ayratli bo'lish va shu orqali o'z-o'zini takomillashtirib borish kabilarni e'tirof etadi. Ibn Sinoning bunday qarashlarini nafaqat uning “Risola fi-l-axloq” risolasida, balki boshqa risolalarida ham uchratish mumkin [4, 897].

Ibn Sino axloqiy risolalarining asosiy mohiyati va ma'nosi tahlil qilinsa, ularda oilaning nafaqat shaxs, balki butun jamiyat ma'naviyatining yuksalishidagi ahamiyatiga alohida ahamiyat qaratilganligiga guvoh bo'lish mumkin. Shu nuqtai nazardan aytish mumkinki, allomaning axloq ilmiga bag'ishlangan risolalari oilaviy munosabatlarni tartibga solishda, jamiyat rivojiga hissa qo'shuvchi fozil insonlarning yetishib chiqishida, bugungi mafkuraviy ziddiyatlar avj olgan bir davrda ma'nan yetuk, axloqan

barkamol jamiyatni shakllantirishda dasturulamal bo‘lib xizmat qiladi. Ibn Sinoning axloqiy qarashlari hozirgi kunda ham dolzarb bo‘lib, inson kamoloti, ilm-ma’rifat, adolat, tarbiya va ruhiy poklik tamoyillariga asoslangan. Uning ta’limoti shaxsiy va ijtimoiy hayotda axloqiy me’yorlarga rioya qilishning muhimligini ta’kidlab, insonlarni ezgulik sari yetaklashga xizmat qiladi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO‘YXATI:

1. Qur’oni karim ma’nolarining tarjima va tafsiri. Tarjima va izohlar muallifi Abdulaziz Mansur. – Toshkent: Sano-standart, 2019. – 624 b.
2. Shavkat Mirziyoyev. Yangi O‘zbekiston Strategiyasi. – Toshkent: “O‘zbekiston” nashriyoti, 2021. – 464 b.
3. Abu Ali ibn Sino. Tadbir ul-manzil. Muhammad Najmiy Zinjoni tarjimasi. – Tehron: Eron Milliy kutubxonasi, 1902. – 111 b.
4. Saidov, S. (2022). “TADBIR UL-MANZIL” RISOLASI–OILAVIY MUNOSABATLAR UCHUN DASTURULAMAL. Oriental renaissance: Innovative, educational, natural and social sciences, 2(5-2), 894-897.

MUSTAFO KOMILNING IJTIMOIIY-MA’RIFIY G‘OYALARI

Abdulfattayeva Shahrizoda Shuhratbek qizi

Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti, Sharq falsafasi va germeneytikasi

kafedrasi,

1-kurs doktoranti

+998909680221

abdufattoyevashahrizoda@gmail.com

Annotatsiya: Ushbu maqolada Misr ma’rifatparvarlik harakati rahnamalaridan biri bo‘lgan Mustaf Komilning hayoti va ijodi, millatparvarlik harakatlari hamda ijtimoiy-ma’rifiy, siyosiy dunyoqarashi aks etgan. Qolaversa, muallifning “Sharq masalasi” asarlaridagi keyinchalik Misr ozodlik harakati mafkurasiga aylangan “umma” g‘oyasi tahlil qilingan.

Kalit so‘zlar. Mustaf Komil, Misr millatparvarlik harakati, ma’rifatparvarlik, “an-Nahda al-arobiya”, “al-Liva”, Jyuletta Adan, Rifo at-Tahtaviy, “al-Ahram”, “al-Muayyad”, Leon Dode va Pyer Loti, “Sharq masalasi” (“al-Mas’alatu ash-sharqiyya”).

Ma’lumki, ilgari kuchli davlat bo‘lgan Usmonli saltanati XVI asrdan boshlab chuqur inqirozga yuz tuta boshladi. Turk saltanati tarkibida bo‘lgan arab mamlakatlariga esa XVIII asr oxiri va XIX asr boshlaridan rivojlangan Yevropa mamlakatlari, ayniqsa, Angliya va Fransiyaning qiziqishi kuchayadi hamda ularga nisbatan asta-sekin siyosiy va iqtisodiy tazyiq o‘tkazila boshlanadi. Ayrim arab mamlakatlari bosib olinib, mustamlakaga aylantirildi, boshqalari esa iqtisodiy va siyosiy jihatdan qaram davlatga aylandi. Mahalliy hukmdorlar hokimiyati zulmiga Yevropa davlatlarining mustamlaka zulmi ham qo‘shildi. Oxir-oqibat, arab xalqlari G‘arb mamlakatlari bilan yaqinlashuv oqibatida arablar, bir tarafdin, G‘arb mustamlakachilarining kuchayib borgan tazyiqiga, ikkinchi tarafdin, tanazzulga yuz tutayotgan turk sultonlari tazyiqiga uchradilar.

Mustamlakachilik siyosati arablarning ijtimoiy-iqtisodiy, g'oyaviy-siyosiy va madaniy hayotida ancha o'zgarishlarga sabab bo'ldi. Arablar siyosiy va iqtisodiy mustaqilligini yo'qotgan sari ular o'rtasida mustamlakachilarning siyosati va zulmiga qarshi norozilik va milliy mustaqillik uchun kurash g'oyalari avj ola boshladi. Pirovard oqibatda bu qaram mamlakatlarda ham g'oyaviy uyg'onish davri boshlandi. Bu davr arab mutafakkirlari tomonidan "an-Nahda" ("Uyg'onish") yoki "an-Nahda al-arobiya" ("Arab uyg'onishi") deb ataladi. Shu davr mutafakkir va adiblari – barcha vatanparvar ziyolilar ijodida diniy islohotchilik g'oyalari, mustaqillik uchun kurash, G'arbning ilg'or fani va madaniyatini o'rganish masalalari, xalq orasida ilm-ma'rifat tarqatish g'oyalari o'z ifodasini topdi. Misr ozodlik kurashi, ma'rifatparvarlik g'oyalarini Rifo at-Tahtaviy boshlab bergan bo'lsa, Ali Muborak, Nosif al-Yozijiy, Jamol ad-Din al-Afg'oni, Abdulloh Nadim, Jurjiy Zaydon, Qosim Amin, Mustafo Komil kabi ma'rifatparvarlar davom ettirdi.

Mustafo Komil o'zining qisqa, ammo sermazmun hayotini Vatan ozodligi uchun bag'ishladi. U milliy ozodlik harakatining eng oldingi safida borib, bu harakat rahbarlaridan biriga aylandi. Otashin nutqlari, publitsistik maqolalari bilan ezilgan xalq ommasini vatanni sevrishga, uning ozodligi uchun kurashishga chaqirdi. Mustafo Komil 1874-yil 14-avgustda Qohirada harbiy muhandis Ali Afandi Muhammad oilasida tug'ildi. 12 yoshga to'lganda otasi olamdan o'tdi. Maktabda o'qigan chog'larida Mustafo o'z tengdoshlaridan erkin fikrlashi va so'zamolligi bilan ajralib turardi. Bir kuni maorif vaziri Ali Muborak maktablarni ziyorat qilib, Mustafo Komil o'qiydigan sinfga kirib qolgan. Shunda Mustafo she'r o'qiyotgani va o'qituvchi savoliga javob berayotganini ko'rib, vazir uning zukkoligi, jasurligi, fikrlash qobiliyatiga tan berib: "Haqiqatan sen Imr ul-Qayssan, sening kelajaging buyuk", — deb yuborgan.

Mustafo Komilning ma'rifiy g'oyalarini shakllanishida Yevropa madaniy hayoti, shuningdek, Fransuz ma'rifatparvarlari g'oyalarining ahamiyati katta. U Yevropaning bir qancha davlatlarini kezib, u yerdagi ziyolilar bilan fikr-mulohazalar almashadi. U o'zi bilan hamfikir bo'lgan ziyolilarni Fransiyada topadi. Ilg'or fransuz yozuvchilari va olimlari, jumladan, mustamlakachilikning ashaddiy dushmani bo'lgan yozuvchilar Leon Dode va Pyer Loti bilan do'stlashadi. Uning mashhur fransuz jamoat arbobi Jyulyetta Adan bilan bo'lgan do'stona aloqasi alohida e'tiborga sazovor. Yosh vatanparvarning butun intilishlari Jyulyetta Adan tomonidan qizg'in qo'llab-quvvatlanadi. O'ziga hamfikir va ma'naviy suyanchiq topgan Mustafo Komil Adanga yuborgan xatida quyidagilarni yozgan:

"Men yoshman, ammo qalbidam cheksiz buyuk maqsadim bor, aziz Vatanimni himoya qilmoqchiman. Ba'zilar sening Vataning yo'q deyishadi, aslo unday emas! Yuragimda buyuk muhabbatim bor ekan, demak, Vatanim ham bor. Bu muhabbat shu qadar jo'shqin, shu qadar kuchliki, hamma narsani yenga oladi. Navqiron yoshligimni, kuch-quvvatimni, butun hayotimni Vatanga bag'ishlayman. Men endigina yigirma bir yoshga to'ldim. Tuluzada huquq fanlari magistri unvonini oldim. Endilikda esa Vatanimga bo'lgan buyuk sevgimni, sadoqatimni hayajon bilan yozmoqchiman. Ana shu haqda olamga baralla jar solmoqchiman". Ushbu otashin gaplar yosh ma'rifatparvarning Vataniga bo'lgan muhabbati naqadar cheksiz ekanligining isbotidir.

1900-yilda Mustafa Komil “al-Liva” (“Bayroq”) nomli kundalik ro‘znoma chiqara boshladi. Oradan ko‘p o‘tmay, fransuz va ingliz tillarida “Misr bayrog‘i” ro‘znomasini ham nashr qila boshlaydi. Bu ro‘znomalarning har bir soni vatanparvarlik va ozodlik ruhi bilan sug‘orilgani uchun xalq tomonidan sevib o‘qiladi. Mustafa Komil bu ro‘znomalar orqali ingliz hukmronligiga qarshi kurashibgina qolmay, balki barcha imperialistik davlatlarning bosqinchilik, talonchilik siyosatini ham qoralaydi.

Mustafo Komil Misr masalasini ko‘tarib, Fransiya, Germaniya, Turkiyalarga boradi, ulardan yordam qilishlarini so‘raydi, u yerdagi gazetalarda maqolalari bilan chiqadi. Biroq uning bu harakatlari o‘zi kutgan natijani bermaydi. Misr ozodligi, uning kelajagini faqatgina Misrliklar saqlab qolishi mumkinligini anglab yetadi. Buning uchun esa diniy millatchilik g‘oyalari bilan yo‘g‘rilgan ichki ziddiyatlarni bartaraf qilib, butun xalqni birlashtirish kerak edi. U Misrliklarni birlashtirish uchun “Umma” tushunchasiga sekulyaristik ruh beradi, ya’ni dunyoviy ma’noga yaqinlashtirilgan “millat” (“umma”) tushunchasini targ‘ib qiladi.

Uningcha, “millat” (“umma”) geografik, iqtisodiy, til yoki din jihatidan birlashgan bir guruh kishilardir. Bu yerda diniy omil oxirgi o‘ringa o‘tadi. “Millat”ning bunday tushunilishi Misrda har xil a‘zolarini diniy e‘tiqodli kishilarni, birlashtiradi va vatanparvarlikka yo‘naltiradi. Bundan maqsad Misrda yashaydigan musulmon va xristian koptlarni ingliz bosqinchilariga qarshi kurashga birlashtirishdir. Mustafa Komil g‘oyasiga ko‘ra, Misrliklar deganda, qaysi dinga mansub bo‘lishidan qat’i nazar, Misrda yashaydigan xalq tushuniladi. “Biz anglashimiz kerakki, Misrdagi musulmonlar va koptlar yagona bir millatdir”, – deydi Mustafa Komil. Uning fikricha, diniy va milliy ong orasida hech qanday qarama-qarshilik yo‘q. Shuning uchun musulmon va xristianlar o‘rtasida vatanparvarlik birligini tiklash kerak.

Mustafo Komil o‘zining inglizlar zulmiga qarshi siyosiy kurashini ma’rifatparvarlik faoliyati bilan chambarchas bog‘lagan. U Misrdagi ayanchli ahvolning muhim sabablari xalqning jaholat va savodsizligida, deb biladi. Shundan kelib chiqib, Misr mustaqilligi, iqtisodi madaniyati yuksalishi xalqning ma’rifatli bo‘lishiga bog‘liq masala, deb hisoblaydi. Odamlar ma’naviy tushkunlik va siyosiy ko‘rlikdan faqat ma’rifatli bo‘lish yo‘li bilan qutulishlari mumkin, deydi va qullikdan qutulish uchun xalqni zamonaviy fan-texnika yutuqlarini mukammal egallashga da’vat etadi. Agar xalq bilimdon, o‘qimishli bo‘lsa, o‘z haq-huquqini bilib oladi, deb hisoblaydi u.

“G‘arb va Sharq xalqlarini qiyoslaganda ko‘ramiz-ki, farq o‘qimishlilik va ma’rifatlilik saviyasidadir. Mamlakatdagi asosiy balo – ingliz mustamlakachilar siyosatida, ular madaniy yuksalishni har yoqlama bo‘g‘ishga intilishadi. Ular Misrda milliy maktablarni yopishdi, erkin nashrni bo‘g‘ishga intilishdi. Barcha davlat maktablarini qat’iy nazorat ostiga qo‘yishdi. Qo‘llaniladigan dasturlar faqat inglizlarni qoniqtirardi, xolos”. Chindan ham, Britaniya hukmdorlari misrliklar o‘qishiga qarshi edi. Misrdagi rezident Kromerning so‘zlari bunga yaqqol dalil bo‘ladi: “O‘rta va oliy ta’limni qo‘llashimiz Misrning ichki avtonomiya saviyasini ko‘taradi, deb hisoblayman. Misrliklarning ma’naviy qiyofasi o‘zgarmaguncha, bu borada shoshilish kerak emas...Ta’limdan maqsad adabiyotchilarni tayyorlash emas, balki xizmatchilarning ehtiyojlarini ta’minlashdir”. Haqiqatan ham, istilo boshlanganidan so‘ng dastlabki 20 yil ichida ma’rifat ishlariga Misr byudjetidan 1% gina mablag‘ sarf etildi, xolos.

Mustafo Komil bolalarning milliy maktablarda o'qitilishiga alohida e'tibor beradi. U yoshlarni inglizlar ta'siri ostida qolgan davlat maktablaridan ko'ra, milliy maktablarda o'qitishni targ'ib qiladi. Bitta mustaqil maktab 20 ta davlat maktabidan afzaldir, deydi u. Birinchi shunday milliy maktab 1898-yilda ochilgan. Mustafo Komil qurbi yetadigan misrliklarga murojaat qilib, shunday maktablarni ochishga yordam berishlarini so'raydi. Bu g'oya yoshlarni vatanparvarlik ruhida tarbiyalashda katta ahamiyatga egadir. Bu g'oyani Misr ma'rifatparvari Rifoa at-Taxtoviy birinchilardan bo'lib ko'targan edi va u Mustafo Komil tomonidan hayotga tatbiq etildi. Yoshlarni vatanparvarlik ruhida tarbiyalash uchun birinchi o'rinda ona tilini takomillashtirish kerak, arablar o'z tarixi va madaniyatini bilishi kerak, deydi. Mustafo Komil.: "Shu yo'l bilan, biz taraqqiyotga erishamiz. Yoshlar bugungi kunning tayanchi va kelajakning umididir. Ular yordamida Misr yangilanadi, boshqa millatlar orasida munosib o'rin egallaydi. Kelajak o'qimishli yoshlar qo'lidadir".

Mustafo Komil xalqda milliy g'urur, u o'tmishi bilan faxrlanish hissini uyg'otishga, milliy o'zlikni anglashga chaqiradi. U Qosim Amin bilan birga milliy kadrlar tayyorlash maqsadida milliy Qohira universiteti ochilishiga asos soldi. Universitet uning vafotidan keyin, 1908-yilda ochilgan. Misrda yagona bo'lmish al-Azhar universiteti dinni kadrlar yetishtirsa, Qohira universiteti dunyoviy ta'lim berib, milliy kadrlar yetishtiradigan bo'ldi.

Mustafo Komil o'z ommaviy nutqlarida: "Biz xalqimizni ko'tarishimiz kerak. Uning o'z huquqlari va burchlarini anglashini, ta'lim va ma'rifat orqali lozim darajaga ko'tarilishini xohlaymiz", – deydi. Ta'lim va ma'rifatning zaruriyligini bildirib, "Misrdagi o'qituvchilar va ta'lim" maqolasida yozadi: "Ta'lim – madaniyatni harakatlantiruvchi asosiy kuchlardan biridir, chunki dunyoda baxtga erishishning eng yaqin yo'li bu bilim va ta'limdir". Uning fikricha, ta'lim negizida islom yotadi. Qur'on esa zamonaviy falsafiy, tabiiy-ilmiy va ijtimoiy g'oyalarning barchasini o'z ichiga olgan va unda barcha oliy haqiqatlar mujassamlangan. Shu sababli u asos solgan Qohira Universitetida ta'lim dasturida zamonaviy G'arb fanlari bilan birgalikda diniy ilmlar ham o'rgatilishini yo'lga qo'ygan.

Mustafo Komil G'arbning Sharq xalqlari o'rganishi kerak bo'lgan yutuqlariga havas bilan qaraydi. U G'arbliklar erishgan ilm-fan yutuqlarini Sharqliklar uchun o'rnak qilib ko'rsatadi. Jumladan, G'arb nashriyotini yuqori baholab, "G'arb sivilizatsiyasining yutug'i – siyosiy va ilmiy noshirlik erkinligida deb bilaman", –deydi. Mustafo Komil G'arbdagi matbuot erkinligi, so'z erkinligi Misrda ham bo'lishini istardi. U matbuot ishlari rivojiga juda ko'p hissa qo'shgan. O'zining "al-Liva" ("Bayroq") nomli ro'znomasida "Ommaviy minbar" ruknini ochgan. Unda misrliklar har bir masalada o'z mustaqil fikrlarini bildirish imkoniyatiga ega edilar. Mustafo Komil ijtimoiy masalalarni Jamol ad-Din al-Afg'oniyni g'oyalari, islom islohchiligi ruhida hal etgan. Ko'p xotinlilikni qoralagan, ayollar ta'lim olishi borasida jonbozlik qilgan, ular uchun alohida maktablar ochgan. G'arb turmush tarzini ko'r-ko'rona qabul qilishga qarshilik bildirgan.

1907-yilda Misr milliy ozodlik harakatida demokratik kuchlarni birlashtirgan "Hizb al-Vatan" ("Vatan partiyasi") siyosiy partiyasini tuzadi. Bu partiyaning asosiy vazifasi ingliz istilosini tugatish hamda Misr avtonomiyasini saqlagan holda Turk sultoni suverenitetini tan olish va konstitutsion tuzum o'rnatishdan iborat edi. Mustafo

Komil xalq o'z mamlakati ishlarida, ijtimoiy hayotida, davlatni boshqarishda faol qatnashishi lozim, buning uchun o'z bilimini oshirishi zarur, deb hisoblardi. U o'zining "Hizb al-Vatan" partiyasi dasturiga kambag'allar ta'limining zarurligi haqida xususiy band kiritadi. Dehqonlar va ayollarning o'qitilishiga alohida e'tibor beradi. Mustafo Komil davlatni boshqarishning eng qulay uslubi parlament va konstitutsiya deb qaraydi. Uning fikricha, konstitutsiya xalqqa davlat ishlarini nazorat qilish va hukumatdan o'z faoliyati to'g'risida hisob olib turish imkonini beradi. Konstitutsiya shunday bo'lishi kerakki, misrlik ham chet ellik ham, umuman biror kimsa qonun va tartibni buza olmasin.

Mustafo Komil 1908-yil 10-fevralda, 34 yoshida sil kasalidan vafot etdi. Uning dafn marosimi imperializmga qarshi namoyishga aylanib ketdi. Unda 50 mingdan ziyod misrliklar qatnashdi. Bu haqda mashhur arab ma'rifatparvari Qosim Amin bunday yozgan edi: "1908-yil 11-fevral Mustafo Komilni dafn etish kuni Misr xalqining qalbi kuchli urayotganini ikkinchi marotaba ko'rishim edi. Birinchi bor men uni Danshavay ishi ustidan chiqarilgan hukmning ijrosi paytida ko'rgan edim". Mustafo Komilning adabiy va publitsistik merosini uning ukasi Ali faxmi Komil yig'ib, 10 jildidan iborat "Mustafo Komilning o'ttiz to'rt yillik hayoti" nomi bilan 1908-1910-yillarda Qohirada nashr ettirgan. Mustafo Komil 1893-yilda "Andaluziyaning zabt etilishi" ("Fatha al-Andalus") nomli tarixiy qissa yozgan. "Sharq masalasi" ("al-Mas'alatu ash-sharqiyya"), "Chiqayotgan quyosh" ("ash-Shams al-mashriqiyya") asarlarida ozodlik, taraqqiyot va ma'rifat g'oyalari asosiy o'rin egallagan.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR:

1. E.D. Babayeva. Ma'rifat yo'lida. – T.: Fan va texnologiya, 2012.
2. Э.Д. Бабаева. Общественно-политической и просветительские взгляды Мустафы Камиля. (диссер.) – Ташкент, 1974.
3. Крачковский И.Ю. Мустафа Камиль и Жюльетта Адан (к истории национального движения в Египте). – Л.: Отт.из "Известий" ЛГУ, 1928.
4. Ахмед Ришад. Мусфата Камиль. Хаятуху ва кифаху (Мустафа Камиль. Жизнь и борьба). – Каир, 1958.
5. Шафика-паша Ахмед. Мои воспоминания за полвека. – Каир, 1936.
6. Али Фахми Камиль. Мустафа Камиль паша за 34 года жизни, т.1. – Каир, 1908.

EKOLOGIYADA TIZIMLI YONDASHUVNING TARIXIY-FALSAFIY ASOSLARI

Nogaibaev Iqbal Almagambetovich

O'zbekiston davlat san'at va madaniyat instituti

Nukus filiali "Ijtimoiy gumanitar fanlar" kafedrası o'qituvchisi

Ekologik borliqni tushunishga tizimli yondashuvning kelib chiqishini antik davrdan boshlab turli falsafiy an'analarda kuzatish mumkin. Ilk naturfalsafada ham tabiiy jarayonlarning yaxlitligi haqidagi hozirgi zamon tasavvurlariga yaqin g'oyalarni uchratish mumkin. Xususan, Geraklit "logos" tushunchasini dunyoning tartibliligining

universal tamoyili sifatida kiritadi, bu tabiiy hodisalarning tizimlilikini dastlabki anglash sifatida talqin qilinishi mumkin. Empedokl muhabbat va dushmanlik tamoyillari bilan birlashtirilgan to'rtta elementning (yer, suv, havo va olov) o'zaro ta'siri haqidagi g'oyani rivojlantiradi, bu esa ekotizimlarning o'zaro ta'siri haqidagi zamonaviy g'oyalarga o'xshash tabiatning dinamik manzarasini yaratadi. Aristotel o'zining tabiat falsafasida entelexiya tushunchasini kiritib, tirik organizmlar rivojlanishining maqsadga yo'naltirilganligini ta'kidlaydi, bu ham tirik tabiatni o'rganishga bo'lg'usi tizimli yondashuvlarning bashorati sifatida qaralishni mumkin.

Sharq falsafasiga kelsak, u azaldan tabiatni yaxlit, o'zaro bog'liq va uyg'un butunlik sifatida teran anglashi bilan ajralib turgan. G'arb an'analaridan farqli o'laroq, Sharq mutafakkirlari ko'pincha tabiatga inson faoliyatining obyekti sifatida qaraganlar, inson va atrof-muhit o'rtasidagi uyg'unlik zarurligini ta'kidlaganlar. Bu, ayniqsa, daosizm, buddaviylik, konfutsiychilik, shuningdek, o'rta asr musulmon faylasuflarining asarlarida yaqqol ko'zga tashlanadi. Ularning har biriga qisqacha tahlil berib o'tsak.

Daosizm (Lao-szi, Chjuan-szi) tabiat yaxlit tirik organizm sifatida, dao universal tamoyiliga — narsalarning tabiiy tartibi yo'llariga bo'ysunuvchi dinamik tizim sifatida idrok etiladi. Bu konsepsiyaga ko'ra, ekotizimlar tashqi boshqaruv orqali emas, balki elementlarning ichki uyg'unligi orqali faoliyat ko'rsatadi. Chjuan-szining ta'kidlashicha, tabiiy jarayonlarga har qanday aralashuv ularning ichki mantig'ini hisobga olishi kerak, aks holda oqibatlar halokatli bo'ladi. Daosizmning U-vey (harakatsizlik) konsepsiyasi tabiiy tizimlarga zo'ravonliksiz aralashish g'oyasi bilan hamohangdir: ekotizimlar o'z-o'zini tartibga solishga ega va tabiatni sun'iy ravishda boshqarishga bo'lgan har qanday urinishlar iloji boricha nozik bo'lishi kerak [1,552]. Bu g'oya zamonaviy barqaror rivojlanish nazariyalari va minimal ekologik konsepsiyasialarda o'z aksini topdi.

Budda falsafasi bo'lsa, ayniqsa, pratitya-samutpada (o'zaro bog'liq paydo bo'lish) ta'limotida, dunyoni hamma narsa hamma narsa bilan bog'liq bo'lgan murakkab tizim sifatida ko'rib chiqadi (hayotning barcha shakllarining o'zaro bog'liqligi).

Buddizmga ko'ra, tizimning bir elementining buzilishi uning boshqa qismlarida o'zgarishlarga olib keladi [2, 49], bu muvozanatsiz tizimlar va nochiziqli dinamika haqidagi zamonaviy g'oyalarni eslatadi. Buddizmning barcha tirik mavjudotlarga hurmat bilan munosabatda bo'lish, aximsa (zo'ravonlik qilmaslik) tamoyili kabi ekologik amaliyotlari chuqur ekologiya (A. Ness) [3, 120] va V. I. Vernadskiyning biosfera tafakkuri tamoyillariga mos keladi. Bu ekologik borliqning tizimli tamoyillari universalligini tasdiqlaydi.

Konfutsiy falsafasida esa (Konfutsiy, Men-szi) nafaqat ijtimoiy munosabatlarga, balki insonning tabiat bilan o'zaro ta'siriga ham taalluqli bo'lgan uyg'unlik tamoyiliga (Xe) (ekotizimlardagi iyerarxiya va uyg'unlik) e'tibor qaratiladi. Konfutsiychilik ta'limotiga ko'ra, dunyodagi tartibga har bir qism o'z vazifasini bajaradigan barqaror iyerarxik tuzilmalarni saqlash orqali erishiladi. Ushbu yondashuvni ekologik iyerarxiya konsepsiyasining dastlabki shakli sifatida talqin qilish mumkin, unga ko'ra ekotizimlar mahalliy darajadan global darajagacha bo'lgan o'zaro bog'liq darajalardan iborat. Konfutsiylikning uyg'unlik g'oyasi barqaror rivojlanish tamoyillarida ham o'z aksini

topgan bo'lib, unda iqtisodiyot, ijtimoiy soha va ekologiya o'rtasidagi muvozanatni saqlash jamiyat barqarorligining asosiy sharti hisoblanadi.

Musulmon falsafasida busa tabiat va olam tizimining birligiga e'tibor qaratilgan. O'rta asr musulmon mutafakkirlari Forobiy, Ibn Sino(Avitsenna), Ibn Rushd(Averroes) va boshqalar tabiatning ilohiy qonun bilan boshqariladigan yaxlit tizim (tabiat va olam tizimining birligi) ekanligi haqidagi g'oyalarni rivojlantirdilar. Ularning asarlarida ekotizimlar yagona kosmik tartibning elementlari sifatida ko'rib chiqilgan, bu yerda barcha qismlar o'zaro bog'liq va borliqning yagona qonunlariga bo'ysunadi.

Forobiy dunyoni iyerarxik tizim sifatida tasvirlab, unda tabiiy jarayonlar ijtimoiy va ma'naviy jihatlar bilan uyg'un ravishda o'zaro ta'sir qiladi, deb ta'riflagan. Ibn Sino tabiiy jarayonlarning sikl-genligiga e'tibor qaratgan [4, 430], bu esa biosferada modda va energiyaning aylanishi haqidagi zamonaviy g'oyalarga mos keladi.

Islom dinida tabiat omonat (Insonga xudo tomonidan berilgan omonat) hisoblanib, uni asrab-avaylash mas'uliyati yuklanadi. Bu tamoyil kelajak avlodlar uchun resurslarga ehtiyotkorlik bilan munosabatda bo'lishni nazarda tutuvchi barqaror rivojlanishning zamonaviy konsepsiyasiga hamohangdir.

O'rta asr sxolastikasida tabiatning tizimliliigi g'oyalari Foma Akvinskiy va boshqa sxolastiklarning asarlarida yanada rivojlantirildi, ular tabiatni ilohiy tartibga bo'ysunuvchi uyg'un mavjudot sifatida ko'rib chiqdilar. Biroq, tizimli yondashuv shartlarining haqiqiy shakllanishi Yangi davrda, falsafa sxolastika doirasidan chiqib, dunyoni empirik va ratsional o'rganishga murojaat qilgan paytda boshlanadi. Frensis Bekon tabiiy jarayonlarning qonuniyatlarini aniqlashga imkon beradigan induktiv usulning asoslarini yaratadi, Rene Dekart esa dunyoning mexanik manzarasini taklif qiladi, unda tabiat mexanika qonunlari bo'yicha ishlaydigan o'zaro ta'sir qiluvchi elementlar to'plami sifatida qoraladi. Biroq, tabiat falsafasida tizimli yondashuvni rivojlantirishga nemis klassik falsafasi eng muhim hissa qo'shadi. I.Kant o'zining "Muhokama qobiliyati tanqidi" («Kritika sposobnosti sujudeniya») asarida tabiat elementlari o'zaro bog'liq bo'lgan yaxlit tizim sifatida tasavvurini shakllantiradi [5, 416]. Uning tabiatda maqsadga muvofiqlik haqidagi g'oyasi teleologiya prizmasi orqali qaralib, tirik tizimlarning o'z-o'zini tashkil etishi haqidagi keyingi tasavvurlarni oldindan aytib beradi. G.V.F. Gegel dialektik an'anada tabiatni ichki qarama-qarshiliklar evolyutsiyaga va tashkilotning yangi darajalariga o'tishga yordam beradigan o'z-o'zidan rivojlanadigan tizim sifatida tushunishni rivojlantiradi [6, 696]. Aynan shu dialektik yondashuv keyinchalik ekologiyada tizimli tahlilning eng muhim metodologik asoslaridan biri bo'lib qoladi.

XIX asrda tizimli g'oyalar biologiya va geografiyaga kirib keladi. Charlz Darvin tabiiy tanlanish yo'li bilan evolyutsiya nazariyasini ishlab chiqib, tirik organizmlar atrof-muhit sharoitlariga moslashuvchi murakkab ekotizimlarning elementlari ekanligini ko'rsatadi. Aleksandr fon Gumboldt tabiat zonalarini iqlim va geografik omillarga bog'liq bo'lgan o'zaro bog'liq tizimlar sifatida ta'riflab, biogeografiyaga asos soladi.

XX asrning ikkinchi yarmida tizimli yondashuvning rivojlanishi murakkab o'z-o'zini tashkil etuvchi tizimlarni o'rganishga qaratilgan fanlararo tadqiqotlarning paydo bo'lishi bilan yangi turtki oldi. Bu yo'nalishga Norbert Vinerning kibernetikasi, German

Xakenning sinergetikasi, Umberto Maturana va Fransisko Varelalarning [7, 95] autopoezis nazariyasi kabi konsepsiyalari muhim hissa qo'shdi.

Boshqaruv va aloqa tizimlarini tahlil qilish uchun ishlab chiqilgan Viner kibernetikasi ekologiya uchun juda foydali bo'ldi. U tabiiy tizimlarni tartibga solinadigan tuzilmalar sifatida ko'rib chiqishga imkon berdi, unda elementlar o'rtasida ma'lumot almashinuvi sodir bo'ladi. Bu esa ekotizimlarning barqarorlik mexanizmlarini, ularning o'z-o'zini boshqarish va tashqi sharoitlarga moslashish qobiliyatini tushuntirishga yordam berdi.

Xaken sinergetikasi bo'lsa tabiatdagi o'z-o'zini tashkil etish jarayonlarini tushunishga muhim hissa qo'shdi. Bu nazariyaga ko'ra, murakkab tizimlar, jumladan, ekotizimlar nochiziqli jarayonlar ta'siri natijasida bir holatdan ikkinchi holatga o'tishi mumkin. Bu tabiiy tizimlar evolyutsiyasi va ularning o'z-o'zini takror ishlab chiqarish qobiliyati haqidagi tasavvurlarni kengaytirish imkonini berdi.

Endi Maturana va Varela tomonidan ilgari surilgan autopoezis nazariyasiga kelsak, u ekologiya falsafasi uchun muhim ahamiyatga ega bo'ldi, chunki u birinchi marta tirik tizimlarni atrof-muhitda avtonom mavjud bo'lishga qodir bo'lgan o'z-o'zini ko'paytiruvchi tuzilmalar sifatida tasvirlagan. Ushbu yondashuv ekologiya sohasidagi keyingi tadqiqotlarga ta'sir ko'rsatib, organizmlarning atrof-muhit bilan o'zaro ta'sirini va barqaror ekologik tizimlarni shakllantirishini tushuntirishga yordam berdi. Bu g'oyalarning barchasi ekologik borliq tabiiy elementlarning oddiy yig'indisi emas, balki biologik, fizik, kimyoviy va ijtimoiy jarayonlar o'zaro bog'liq bo'lgan murakkab, o'z-o'zini tashkil etuvchi tizim ekanligini anglashga olib keldi. Zamonaviy ekologiya falsafasi tabiatning ushbu tizimli ko'rinishiga asoslanadi, bu esa barqaror rivojlanishning yangi strategiyalarini ishlab chiqish va inson hamda atrof-muhit o'rtasidagi munosabatlarni uyg'unlashtirish imkonini beradi.

Ekologiya falsafasida tizimli yondashuvning rivojlanishi XX asrning taniqli olimlari asarlari bilan ham bog'liq bo'lib, ular tabiiy jarayonlarning yaxlitligi haqidagi tasavvurlarni kengaytirdilar va ekologik tizimlarning murakkab dinamikasini tushuntiruvchi tushunchalarni ishlab chiqdilar. Ular orasida Vladimir Vernadskiy, Nikolay Timofeev-Resovskiy, Djeyms Lavlok, Fritof Kapra [8, 62] asarlari alohida ahamiyatga ega.

V. I. Vernadskiy biosfera nazariyasini ishlab chiqib, birinchi bo'lib Yerni tirik va notirik tabiat doimiy o'zaro ta'sirda bo'lgan yagona tizim sifatida tasavvur qildi. Uning ta'kidlashicha, biosfera organizmlarning passiv yashash muhiti emas, balki faol tizim bo'lib, unda tirik mavjudotlar geokimyoviy jarayonlarda asosiy rol o'ynaydi. Vernadskiy, shuningdek, noosfera — inson faoliyati biosfera evolyutsiyasining belgilovchi omiliga aylanadigan aql sohasi tushunchasini kiritdi [9,270]. Bu antropologiya va barqaror rivojlanish sohasidagi zamonaviy tadqiqotlarni oldindan ko'rsatib berdi.

Ekologiyada tizimli yondashuvni rivojlantirishga yana bir muhim hissa qo'shgan olim N. V. Timofeev-Resovskiy bo'lib, u Vernadskiy g'oyalarini rivojlantirdi va organizmlarning atrof-muhitdagi o'zgarishlarga moslashishining genetik mexanizmlarini o'rgandi. Uning tadqiqotlari tirik mavjudotlar populyatsiyalarining

ekotizimlar bilan o'zaro ta'sirini va o'zgaruvchan sharoitlarga moslashishini tushunishga yordam berdi.

XX asr oxirida Djeyms Lavlok tomonidan ilgari surilgan Geya nazariyasi tizimli yondashuvga asoslangan eng muhim konsepsiyalardan biriga aylandi. Lavlok Yerni o'z-o'zini boshqarish va hayot uchun qulay sharoitlarni saqlab qolishga qodir bo'lgan yagona superorganizm sifatida ko'rib chiqdi. Uning ta'limotiga ko'ra, tirik organizmlar muhitga shunchaki moslashib qolmasdan, balki uni faol o'zgartirib, o'zlarining yashashi uchun barqaror sharoit yaratadi. Ushbu g'oya zamonaviy ekologiya va falsafada qo'llab-quvvatlanmoqda, chunki u ekologik strategiyalarni ishlab chiqishda ekotizimlarni tartibga solishning global jarayonlarini hisobga olish zarurligini ta'kidlaydi.

Zamonaviy tadqiqotchilar, masalan, Fritof Kapra, ekologiya falsafasida tizimli yondashuvni chuqur ekologiya tamoyillari va murakkablik nazariyasi bilan bog'lab, uni rivojlantirishda davom etmoqdalar. Kapraning ta'kidlashicha, ekotizimlarni o'zaro ta'sirlarning dinamik tarmoqlari sifatida ko'rib chiqish kerak, ularda qat'iy iyerarxiya yo'q, barqarorlikka esa o'z-o'zini boshqarish va koevolyutsiyaning murakkab jarayonlari tufayli erishiladi. Uning g'oyalari murakkab tabiiy tizimlarning xatti-harakatlarini tushuntirishga yordam beradigan nochiziqli dinamika va sinergetika haqidagi g'oyalar bilan uyg'unlashadi.

Ekologiya falsafasida tizimli yondashuv antik davr naturfalsafiy tasavvurlaridan zamonaviy murakkablik va o'z-o'zini boshqarish nazariyalarigacha bo'lgan uzoq yo'lni bosib o'tdi. Hozirgi vaqtda u nafaqat ekologik tadqiqotlarning metodologik asosi, balki global ekologik muammolarni tushunish va ularni hal qilish yo'llarini izlashning muhim vositasi hamdir. Ushbu yondashuvning rivojlanishi tabiatni mexanik idrok etish doirasidan chiqib, ekologik borliqni inson faol, ammo ustun bo'lmagan rol o'ynaydigan yaxlit, dinamik va o'z-o'zini tashkil etuvchi tizim sifatida tasavvur qilish imkonini berdi.

Ekologiya falsafasidagi tizimli yondashuv XX asrning ikkinchi yarmida keng tarqalgan barqaror rivojlanish konsepsiyasi bilan ham chambarchas bog'liq. Barqaror rivojlanish g'oyasi birinchi marta Atrof-muhit va rivojlanish bo'yicha xalqaro komissiyaning ma'ruzasida [10,30] shakllantirilgan bo'lib, unda kelajak avlod farovonligini ta'minlash uchun ekologik, iqtisodiy va ijtimoiy omillarning o'zaro bog'liqligini hisobga olish zarurligi ta'kidlangan. Ushbu tasavvur tizimli tahlil bilan bevosita bog'liq, chunki barqaror rivojlanish jamiyat va tabiatni murakkab o'zaro ta'sirda bo'lgan yagona birlik sifatida ko'rib chiqishni talab qiladi [11, 23].

Ekologiyada tizimli yondashuvning eng muhim yo'nalishlaridan biri ekotizimlar ichidagi energiya va materiya oqimlarini tadqiq qilish bo'ldi. Ushbu konsepsiya Govard va Yudjin Odumovlarning ishlari tufayli rivojlandi, ular ekotizimlarni trofik zanjirlar va moddalar aylanishi mexanizmlari orqali o'z-o'zini tartibga solishga qodir bo'lgan ochiq tizimlar sifatida ko'rib chiqishni taklif qilishdi. Ular ekotizimlarning barqarorligi energiya oqimi va chiqimi o'rtasidagi muvozanat, shuningdek, organizmlar o'rtasidagi ichki aloqalarning murakkabligi bilan belgilanishini ko'rsatdi [12,152].

Ekologik borliqni tizimli tahlil qilishning eng muhim tarkibiy qismi biosferani o'z-o'zini tashkil etuvchi tizim sifatida tasavvur qilishdir. Ushbu g'oyaning rivojlanishi murakkab tizimlarda teskari aloqa tamoyillarini tavsiflagan N.Viner tomonidan taklif etilgan kibernetik tadqiqotlar bilan bog'liq[13,75]. Ushbu tamoyillar ekologlar

tomonidan ekotizimlar gomeostazi mexanizmlarini tushuntirish uchun moslashtirildi, bu esa murakkab tabiiy jarayonlarni modellashtirish, antropogen ta'sir oqibatlarini bashorat qilish va tabiatdan foydalanish strategiyalarini ishlab chiqish imkonini berdi.

Zamonaviy sharoitda tizimli yondashuv global ekologik inqirozlarni falsafiy anglash uchun asos bo'lmoqda. Xususan, V. I. Danilov-Danilyan va G. I. Shmelev kabi olimlar biosfera inqirozlarini tabiatning o'z-o'zini tashkil etishining tabiiy mexanizmlari va zamonaviy sivilizatsiya doirasida rivojlanayotgan texnogen jarayonlar o'rtasidagi nomuvofiqlik tufayli yuzaga keladigan tizimli uzilishlar sifatida ko'rib chiqish kerakligini ta'kidlaydilar [14,89].

Ekologik borliq haqidagi tasavvur nafaqat tabiiy tizimlarning ishlash qonuniyatlarini chuqurroq tushunish, balki ularni saqlashning samarali strategiyalarini ishlab chiqish imkonini beradi. Ushbu yondashuv asosida sanoat ekologiyasi, ekotizim boshqaruvi va barqaror rivojlanish falsafasi kabi yangi tadqiqot yo'nalishlari shakllanmoqda, bu esa tizimli tahlilni zamonaviy ekologik diskursning asosiy vositasiga aylantirmoqda. Ekologik borliq falsafasida tizimli yondashuvning rivojlanishi tabiiy tizimlarga antropogen ta'sirni tahlil qilishga bag'ishlangan ishlarda ham sezilarli darajada rivojlandi. Inson va atrof-muhitning o'zaro ta'siri masalasi ekologik borliqni tushunish uchun hal qiluvchi ahamiyatga ega, chunki zamonaviy sivilizatsiya tabiiy jarayonlarga misli ko'rilmagan ta'sir ko'rsatib, ularning o'zgarishiga, ba'zi hollarda esa tabiiy tartibga solish mexanizmlarining buzilishiga olib keladi. Shu munosabat bilan jamiyat va tabiatni dinamik muvozanatda bo'lgan yagona tizim sifatida ko'rib chiqadigan ijtimoiy ekologiya sohasidagi tadqiqotlar alohida qiziqish uyg'otadi [15,67].

Zamonaviy faylasuflar va ekologlar atrof-muhitni o'rganishga an'anaviy yondashuvlar tabiatning alohida elementlarini reduksionistik tahlil qilish asosida uning murakkabligini yetarli darajada tavsiflash imkonini bermaydi, degan xulosaga kelishmoqda. Bu borada Elinor Ostrom tomonidan taklif etilgan "ijtimoiy-ekologik tizim" (SES) konsepsiyasi kabi integrativ modellar tobora muhim ahamiyat kasb etmoqda. U tabiat va jamiyatni o'zaro bog'liq tuzilmalar sifatida ko'rib chiqadi, ularda barqarorlik o'zgarishlarga moslashish qobiliyatiga va resurslarni boshqarish mexanizmlarining moslashuvchanligiga bog'liq [16, 94].

Tizimli yondashuvni rivojlantirishning yana bir muhim yo'nalishi tabiatdagi noxiziqli jarayonlarni o'rganish bo'lib, u sinergetika va xaos nazariyasi tamoyillariga asoslanadi. Bu konsepsiyalarga ko'ra, ekotizimlar o'z-o'zini tashkil etish xususiyatiga ega bo'lib, arzimagan omillar ta'sirida bir holatdan ikkinchi holatga o'tish qobiliyatiga ega. Bu nima uchun tabiatda keskin ekologik inqirozlar bo'lishi mumkinligini, shuningdek, bu jarayonlarni qanday boshqarish, halokatli oqibatlarning oldini olish mumkinligini tushuntirishga imkon berdi [17,119].

Qo'shimcha ravishda shuni ta'kidlash kerakki, tizimli yondashuv nafaqat ekologiya falsafasiga, balki global ekologik tashabbuslarga ham ta'sir ko'rsatdi. Xususan, Iqlim bo'yicha Parij bitimi (2015) va Yoxan Rokstrem va uning hamkasblari tomonidan taklif etilgan "planetar chegaralar" konsepsiyasi Yerning barqarorligini yaxlit tizim sifatida tizimli tahlil qilishga asoslangan [18,32]. Ushbu tadqiqotlar uglerod aylanishi, suv aylanishi va bioxilma-xillik kabi asosiy tabiiy jarayonlarning buzilishi biosferada qaytarilmas o'zgarishlarga olib kelishi mumkinligini ta'kidlaydi.

Shunday qilib, aytish mumkinki, ekologiyada tizimli yondashuvning tarixiy-falsafiy shart-sharoitlari ko'p asrlik an'anaga ega bo'lib, uning ildizlari antik falsafaga borib taqaladi, Yangi davr mutafakkirlarining asarlarida rivojlanadi va nemis klassik falsafasida, keyin esa XIX va XX asrlardagi ilmiy tadqiqotlarda o'z ifodasini topadi. Bu g'oyalar zamonaviy ekologiya falsafasining shakllanishiga zamin tayyorladi, unda tizimli yondashuv ekologik borliqni tahlil qilishning eng muhim vositalaridan biriga aylandi.

Xulosa qilib aytadigan bo'lsak, ekologiya falsafasida tizimli yondashuvning rivojlanishi nafaqat ekologik borliqni tushunishni chuqurlashtirish, balki jamiyatning tabiat bilan o'zaro ta'sirining yangi strategiyalarini taklif qilish imkonini berdi. Tabiiy jarayonlarning tizimlilikini va ularning inson faoliyati bilan o'zaro bog'liqligini anglash ekologik farovonlik markaziy qadriyatga aylanadigan sivilizatsiya rivojlanishining yanada barqaror modelini shakllantirish yo'lidagi muhim qadamdir. Ekologiyada tizimli yondashuvning tarixiy-falsafiy asoslarini tahlil qilish shuni ko'rsatadiki, tabiatning yaxlitligi va uning elementlarining o'zaro ta'siri g'oyasi falsafada juda qadim zamonlardan beri mavjud bo'lgan. Antik davr mutafakkirlari Geraklit, Empedokl, Aristotel tabiatni har bir qismi ma'lum rol o'ynaydigan tartibli va o'zaro bog'liq tizim sifatida tushunishning asoslarini yaratdilar. Sharq falsafiy an'analari esa ekologik borliqning tizimlilikini tushunishga katta hissa qo'shadi. Daosizm tabiiy tizimlarning o'z-o'zini boshqarishini, buddaviylik ularning o'zaro bog'liqligini, konfutsiylik iyerarxiya va uyg'unlikni, musulmon falsafasi esa ilohiy tartib va insonning tabiat uchun javobgarligini ta'kidlaydi. Ushbu konsepsiyalar nafaqat G'arb ilmiy yondashuvlarini to'ldiradi, balki ekologik etika va barqaror rivojlanish strategiyalarini shakllantirish uchun asos bo'lib xizmat qiladi.

Yangi davrda sistemalilik konsepsiyasi mexanik va organik yaxlitlik g'oyalarini ishlab chiqqan Dekart, Leybnis, Kant asarlari orqali ilmiy asosga ega bo'ldi. Keyinchalik nemis klassik falsafasi, ayniqsa, Gegel timsolida tabiatni o'z-o'zidan rivojlanuvchi tizim sifatida ko'rib chiqishni nazarda tutuvchi dialektik yondashuvni shakllantirdi.

Ekologiyada sistemalilik to'g'risidagi hozirgi zamon tasavvurlari ko'p jihatdan L. fon Bertalanfi sistemalari umumiy nazariyasi, N. Viner kibernetikasi va G. Xaken sinergetikasi yutuqlariga asoslanadi. Ushbu yondashuvlar tabiatni statik tushunishdan murakkab o'z-o'zini tashkil etuvchi ekotizimlarni dinamik tahlil qilishga o'tish imkonini berdi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR

1. История китайской философии: Пер. с кит. М.Прогресс. 1989. 552 с.
2. Berdimuratova A. Filosofiya. Toshkent -2018. 49-54 b.
3. Нэсс А. Экология, сообщество и образ жизни. М.: Изд-во Кембриджского универ-та. 1989. с. 120
4. Ал-Фараби. Философские трактаты. Алма-ата: Наука.-1970. – 430 с.
5. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., Рольф, 2011. -416 с.
6. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.2. М., Мысль. 1987. 696 с.

7. Винер Н. Кибернетика, или управление и связь в животном и машине. М., 1968; Хакен Г. Синергетика: введение в новую науку о самоорганизации. М., 1980; Матурана У. Биология познания//Язык и интеллект М.: Прогресс. 1995. С.95-142..
8. Тимофеев-Ресовский Н.В. Генетика, эволюция и теоретическая биология//Природа — 1980. -№7- С.62-65; Лавлок Дж. Гипотеза Геи. —М. Экомо. 2007; Фритьоф Капра, Луизи П.Л. Системный взгляд на жизнь. Целостное представление. М., URSS. 2022. 504с.
9. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. М., 1991. 270с.
10. Наше общее будущее. М.,1989. Наше общее будущее: Доклад Международной комиссии по окружающей среде и развитию (МКОСР) / Пер. с англ.; под ред. С.А. Евтеева, Р.А. Перелета. — М.: Прогресс, 1989. 30-32 с.
11. Костин А.И. Глобальные проблемы современности.. М., Изд-во МГУ. с. 23
12. Одум Ю. Основы экологии. М., Мир.1975. с. 152.
13. Винер Н. Кибернетика, или управление и связь в животном и машине. М.: Сов.радио. 1968. с. 75
14. Данилов-Данильян В.И.Экологический вызов и устойчивое развитие, Москва: Прогресс-Традиция, 2000, с. 89
15. Реймерс Н.Ф. Экология: Теории, законы, правила, принципы и гипотезы. Москва: Журн.Россия молодая, 1994. с. 67.
16. ОстромЭ. Governing the Commons.Cambridge, 1990. с. 94
17. Хакен Г. Синергетика: введение в новую науку о самоорганизации. Москва: Мир, 1980. с. 119
18. Rockström, J. (2009). Planetary boundaries: Exploring the safe operating space for humanity. Ecology and Society, 14(2), p. 32–45.

INSON KAPITALI RIVOJLANISHIDA ETNOMADANIY XUSUSIYATLAR

Qo‘ziyev G‘ayrat Sobitovich

Namangan davlat universiteti tayanch doktoranti

XXI — asrda global miqyosida kechayotgan ijtimoiy, siyosiy va iqtisodiy o‘zgarishlar turli mamlakatlar istiqboliga ham o‘z ta’sirini o‘tkazmoqda. Jumladan, bugungi kunda, har bir davlat taraqqiyotining asosini nafaqat xalqaro munosabatlardagi faol harakati balki, ichki siyosatidagi demokratik boshqaruv tizimi, ijtimoiy boshqaruv tizimi, iqtisodiy barqarorlik mamlakatda qonun ustuvorligi va inson huquqlari ta’minlanganligi, fuqarolik jamiyati institutlarining rivoji, aholining siyosiy-huquqiy madaniyati, fuqarolik pozitsiyasining shakllanganligi va eng avvalo, jamiyatda inson kapitalning o‘rni bilan chambarchas bo‘liqdir. So‘nggi yillarda ijtimoiy boshqaruv jarayonlarini optimallashtirishda fraktal yondashuv ilmiy tadqiqotlarda ishlatilayotganligini kuzatishimiz mumkin.

XX asrning so‘nggi yillari insoniyat tarixi kutilmagan voqealarga boy hamda axborot texnologiyalari rivojlangan bu davr, bir tomondan kishilik jamiyati

rivojlanishining yangi pogʻonasiga olib chiqqan, ikkinchi tomondan “sivilizatsiyalar oʻrtasidagi muloqot” ni kuchaytirib yubordi. Bu esa millati, tili, dini va irqi xilma-xil boʻlgan yer yuzi aholisining tobora bir-biriga yaqinlashuv va yagona inson tamadduni vakillari ekanligini his qilish imkoniyatini yaratdi.

Bugungi kunda siz bilan biz yashayotgan olam inson kapitaliga asoslangan jamiyatni barpo etishni maqsad qilib olganligi bu yoʻlda ijtimoiy kapitalning baʼzi jihatlarini tadqiq etish orqali maʼlum darajada jamiyatdagi oʻzgarishlarni keltirib chiqmoqda. Inson kapitalini milliy mentalitet nuqtayi nazaridan — jamiyat madaniy saviyasining koʻrsatkichi hisoblanadi, fuqarolik jamiyatining asosini yaratishda muhim vosita hisoblanadi, axloqiy meʼyorlar, kishilarning bilimlari, koʻnikmalari va qobiliyatlarini oʻzida mujassam etgan holda rivojlanib boradi. Hozirda mamlakatni rivojlantirishda ilm-fan, texnologiya, innovatsion sohalarda yangiliklarni yaratish orqali ijtimoiy kapital oʻzini namoyon qiladi.

Qadimgi yunon faylasufi Suqrot “Oʻzgalarni oʻzgartirmoqchi boʻlgan inson, avvalo, oʻzini oʻzgartirishi lozim. Buning uchun esa, aniq maqsad, tolmas iroda va doimiy izlanish kerak”[1. – B .9.] deb bejiz taʼkidlamagan edi.

Inson kapitali zamonaviy ijtimoiy-iqtisodiy tahlillarda jamiyatning rivojlanish potentsialini belgilovchi asosiy tushunchalardan biri sifatida qaraladi. Bu tushuncha nafaqat shaxsning bilim, koʻnikma va salohiyatini, balki uning ijtimoiy-madaniy muhit bilan uzviy bogʻliqligini ham anglatadi. Shu nuqtayi nazardan, etnomadaniy xususiyatlar inson kapitalining shakllanishi, rivojlanishi va samaradorligida muhim rol oʻynaydi. Ushbu maqolada etnomadaniy omillarning inson kapitaliga taʼsiri ijtimoiy-falsafiy nuqtayi nazardan tahlil qilinadi.

Falsafiy nuqtayi nazardan, etnomadaniyat insonning oʻz-oʻzini anglash jarayonidagi asosiy determinantlardan biridir. Martin Xaydeggerning “borliq” tushunchasidan kelib chiqsak, inson oʻzining mavjudligini faqat oʻziga xos madaniy va tarixiy kontekstda idrok eta oladi. Etnomadaniy xususiyatlar – til, anʼanalar, qadriyatlar va ijtimoiy normalar – insonning shaxsiyatini shakllantirishda asosiy vosita sifatida xizmat qiladi. Masalan, oʻzbek xalqining “mehr-oqibat”, “jamoatchilik” va “hurmat” kabi qadimiy qadriyatlari nafaqat shaxslararo munosabatlarni, balki iqtisodiy va ijtimoiy faoliyatni ham tartibga soladi. Bu qadriyatlar inson kapitalining ijtimoiy jihatini mustahkamlaydi, chunki ular hamkorlik, oʻzaro yordam va jamoaviy maqsadlarga intilishni ragʻbatlantiradi.

Bundan tashqari, etnomadaniy xususiyatlar inson kapitalining intellektual va ijodiy salohiyatiga ham taʼsir qiladi. Misol uchun, sharqona falsafada mashhur boʻlgan “donolik” va “sabr” tushunchalari oʻzbek jamiyatida uzoq muddatli strategik fikrlashni rivojlantirgan boʻlsa, Gʻarb madaniyatlaridagi individualizm va pragmatizm innovatsiyalar va tezkor qaror qabul qilishga asoslangan inson kapitalini shakllantiradi. Bu ikki yondashuv oʻrtasidagi farq etnomadaniyatning inson kapitaliga taʼsirining chuqur falsafiy asoslarini koʻrsatadi.

Zamonaviy oʻzbek jamiyatida inson kapitalini qaror toptirish milliy identiklik va etnomadaniy omillarsiz amalga oshmaydi. Chunki har bir inson kapitalining asos negizida milliy oʻziga xoslik turadi va u, jamiyat va davlatning, uning ijtimoiy-madaniy, siyosiy-iqtisodiy munosabatlarini qaror topishida asos vazifasini bajaradi. Milliy

an'analar, urf-odat va marosimlar, qadriyatlar va me'yor va tamoyillar jamiyatda madaniy kapitalning turli elementlari sifatida milliy identifikatsiyani vujudga keltiruvchi madaniy xom ashyodir. Madaniy mahsulotlar oqimini to'g'ri tanlay olish jamiyatda zamonaviy madaniyat muhitini yaratishga olib keladi. Kitobxonlik, bosma va ommaviy nashr, elektron audio-vizual mahsulotlar, ko'ngilochar tomoshalar, kino va televideniye, tasviriy va amaliy san'at, teatr va adabiyot kabi sohalarni rivojlantirishga e'tibor qaratish va O'zbekiston xalqaro madaniy sanoat ko'rgazmasi va yarmarkasi kabi keng qamrovli savdo maydonchalarini yanada takomillashtirish orqali inson kapitalining zaminlari mustahkamlanadi.

Ijtimoiy nuqtayi nazardan, etnomadaniy xususiyatlar inson kapitalining rivojlanishida ham ijobiy, ham salbiy ta'sir ko'rsatishi mumkin. Emil Dyurkxaymning ijtimoiy integratsiya nazariyasiga ko'ra, madaniy birlik va umumiy qadriyatlar jamiyatning barqarorligini ta'minlaydi. O'zbekiston kabi an'anaviy jamiyatlarda oila, mahalla va jamoatchilik institutlari inson kapitalining asosiy tashuvchilari hisoblanadi. Mahalla nafaqat ijtimoiy nazorat vositasi, balki ta'lim, tarbiya va iqtisodiy yordamning dastlabki platformasi sifatida ham xizmat qiladi. Bu esa inson kapitalining dastlabki shakllanishida muhim ahamiyatga ega.

Biroq, globalizatsiya sharoitida etnomadaniy xususiyatlarning konservativ jihatlari rivojlanishga to'siq bo'lishi mumkin. Masalan, gender tengsizligi yoki an'anaga haddan tashqari sodiqlik ayrim guruhlarining ta'lim va mehnat bozoridagi imkoniyatlarini cheklaydi. Falsafiy nuqtayi nazardan, bu holatni Yurgen Xabermasning "kommunikativ harakat" tushunchasi bilan tahlil qilsak, an'anaviy jamiyatlarda muloqot va o'zaro tushunish ko'pincha mahalliy normalarga asoslanadi, bu esa universal bilim va innovatsiyalarni qabul qilishni qiyinlashtiradi. Shu sababli, etnomadaniy xususiyatlarni zamonaviy talablar bilan uyg'unlashtirish inson kapitalining sifatini oshirishda muhim vazifa sifatida qaraladi.

Bugungi zamonaviy jamiyatga yangi kirib kelayotgan sohalar jumladan, logistika tarmog'i va elektron tijorat kabi zamonaviy aylanma tashkilotlari va aylanma shakllarini rivojlantirish, yirik madaniy aylanma korxonalari va madaniy mahsulotlar logistika bazalarini qurishni jadallashtirish va yirik shaharlarda markazlashtirilgan madaniy mahsulotlar aylanishi tarmog'ini qurish kichik va o'rta shaharlar, shahar va qishloq joylarini bog'laydigan milliylikni hamjihatlikni targ'ib qiladigan sohaga aylanishi lozim.

Ijtimoiy-falsafiy nuqtayi nazaridan, bu inson kapitalni ishlab chiqarish mexanizmlari o'zaro idrok etish va shaxslarning o'ziga xosligini qabul qilish natijasida hosil bo'lgan munosabatlar bo'lishi mumkinligini anglatadi. Boshqacha qilib aytadigan bo'lsak, o'ziga xoslik ijtimoiy aloqalarni mustahkamlash va shaxsning xatti-harakati va u qabul qilgan ijtimoiy me'yorlarni tartibga solish omili bo'lishi mumkin. Masalan, kasbiy o'ziga xoslik shaxsning kasbiy faoliyatining ma'lum bir tizimi va uning kasbiy hamjamiyatning ijtimoiy aloqalari tarkibiga kiritilishi bilan bog'liq. Shu sababli jamiyatning kasbiy resursi nafaqat yuqori malakali mutaxassislar mavjudligi bilan, balki ularning ijtimoiy aloqalar tizimiga kiritilishi bilan ham belgilanadi, bu esa ularga keyingi rivojlanish uchun zarur bo'lgan ma'lumotlarni o'z vaqtida olish imkonini beradi.

Dunyodagi turli mintaqa va millatlarning iqtisodiy farovonligi ijtimoiy kapitalning natijasidir. Bunda shaxslar o'z manfaatlarini amalga oshirish yoki erishishlarida jamiyatning o'ziga xoslik resursidan foydalanishadi.

Masalan, M. Brever ijtimoiy dilemmalar muammosini o'rganib, murakkab sharoitlarda ijtimoiy tanlash jarayoni shuni ko'rsatdiki, guruhni identifikatsiya qilish shaxsiyatning jamoaviy o'zaro bog'liqlik darajalariga mos kelishiga qarab ijtimoiy dilemmalarni hal qilish uchun asos bo'ladi. Muallif jamoa a'zolarini umumiy resurslar yoki xizmatlardan foydalanish imkoniyatiga ega va bu resurslardan shaxsiy foydalanish boshqa barcha a'zolarining imkoniyatlariga ta'sir qilishini tushunadiganlar deb hisoblaydi. "Ijtimoiy o'ziga xoslikning ijtimoiy dilemmalarda hamkorlikka qo'shgan hissasi umumiy kategorik a'zolikning ta'siri turli o'lcham va xususiyatlarga ega guruhlarda bir xil bo'ladimi-yo'qligiga bog'liq bo'lishi mumkin"[2. – P. 150–164.].

Inson kapitali va ijtimoiy kapital zamonaviy ijtimoiy fanlar va falsafada jamiyatning rivojlanish dinamikasini tushuntirishda markaziy tushunchalar sifatida qaraladi. Inson kapitali shaxsning bilim, ko'nikma va salohiyatini ifodalasa, ijtimoiy kapital esa ijtimoiy aloqalar, ishonch va hamkorlikka asoslangan resurslarni anglatadi.

Falsafiy nuqtai nazardan, inson kapitali insonning o'z-o'zini anglash va o'z salohiyatini ro'yobga chiqarish jarayonining moddiy va nomoddiy ifodasidir. Aristotelning "eudaymoniya" (baxtli hayot) tushunchasidan kelib chiqsak, inson kapitali shaxsning o'z qobiliyatlarini rivojlantirish orqali jamiyatda o'z maqsadlariga erishish imkonini beradi. Bu jarayon individual xarakterga ega bo'lib, ta'lim, tajriba va shaxsiy intilishlarga bog'liq.

Ijtimoiy kapital esa insonning mavjudligini ijtimoiy kontekstda belgilaydi. Martin Xaydeggerning "birgalikda borliq" (Mitsein) tushunchasi ijtimoiy kapitalning falsafiy asosini tushuntirishda muhimdir. Inson o'zini faqat boshqalar bilan munosabatda anglay oladi, va ijtimoiy kapital aynan shu munosabatlar tarmog'idan kelib chiqadi. Masalan, o'zbek jamiyatida mahalla, oila va jamoatchilik kabi institutlar ijtimoiy kapitalning asosiy tashuvchilari sifatida shaxsning inson kapitalini mustahkamlashga xizmat qiladi.

Bu ikki tushuncha o'rtasidagi dialektik bog'liqlik shundaki, inson kapitali ijtimoiy kapitalning samaradorligini oshirsa, ijtimoiy kapital esa inson kapitalining rivojlanishi uchun zarur shart-sharoitlarni yaratadi. Misol uchun, yuqori ta'lim darajasiga ega shaxs (inson kapitali) o'z bilimi va ko'nikmalarini ijtimoiy tarmoqlar (ijtimoiy kapital) orqali yanada samarali qo'llashi mumkin.

Bugungi zamonaviy o'zbek jamiyatining hayot kechirish darajasini ko'rsatib berishga doir bir qator izlanishlar olib borilmoqda. Jumladan hayot sifati xususiyatlarini aniqlashda ijtimoiy kapitalning ko'rsatkichlari orqali bilish mumkin, bunda ishonch, fuqaroviy vatanparvarlik, turmush darajasi, ijtimoiy birdamlik, milliy o'ziga xoslik, bag'rikenglik g'oyalari targ'ib qilish orqali ko'p millatli fuqarolarni hamjihatlikka asoslangan xolda hayot kechirishlari va hokazolar. Etnik bag'rikenglik masalasida ijtimoiy kapital ma'lum bir millatning etnomadaniy xususiyatlari orqali jamiyatni birlashtirish, millatlararo totuvlikni ta'minlash, siyosiy barqarorlikni mustahkamlash, jamiyatdagi turli salbiy tendensiyalarni kamaytirish va submadaniyatlardan muhofazalash kabi vazifalarni bajarib, vorisiylikni ta'minlaydi. "Odamlar ijtimoiy dilemmalar bilan to'qnash kelganda ijtimoiy o'ziga xoslik ta'sirini tasvirlaydi. Guruh

ichidagi raqobat, odatda, shaxslararo dilemmalarda erishilganidan ko‘ra, guruh ichidagi hamkorlikni nazarda tutadi”[3.– P.169–185.].

Inson kapitalining eng muhim komponenti sifatida ta’lim etnomadaniy xususiyatlar bilan chambarchas bog‘liq. Jon Dyui kabi pragmatist olimlar ta’limni shaxs va jamiyat o‘rtasidagi o‘zaro ta’sir jarayoni deb bilgan. O‘zbekiston misolida, mahalliy tillarda ta’lim berish va milliy madaniyat unsurlarini o‘quv dasturlariga kiritish bolalarning o‘z-o‘zini anglashini va intellektual salohiyatini oshiradi. Masalan, Alisher Navoiy ijodini o‘rganish nafaqat til ko‘nikmalarini rivojlantiradi, balki estetik va axloqiy qadriyatlar tizimini ham shakllantiradi.

Shu bilan birga, global raqobatbardoshlikni ta’minlash uchun chet tillarini o‘rganish va xalqaro tajribani o‘zlashtirish zarur. Bu ikki yo‘nalish o‘rtasidagi muvozanat inson kapitalining sifatini oshirishda falsafiy sintez imkonini beradi. Mishel Fukoning “bilim va hokimiyat” nazariyasiga ko‘ra, ta’lim tizimi jamiyatning madaniy va ijtimoiy tuzilishini aks ettiradi. Shu nuqtayi nazardan, etnomadaniy xususiyatlarni ta’limda saqlash va uni zamonaviy talablar bilan boyitish inson kapitalini rivojlantirishning eng samarali yo‘lidir.

Jahon xalqlari siyosiy lug‘atlarida ““Amerika orzusi”, “Britaniya orzusi”, “Rossiya orzusi”, “Yapon orzusi”, “Xitoy orzusi” degan tushunchalar mavjudligi buni yaqqol tasdiqlaydi. Ular besabab va tasodifan shakllangan emas. Ushbu tushunchalarning har biriga o‘sha xalqning umumiy orzu-umidlari, ular yashayotgan davr va kelajakka doir maqsad-muddaolarini ifoda etadi”[1. –B.14].

Qomusiy alloma Abu Nasr Farobiy o‘zining “Fozil odamlar shahri” asarida, “haqiqiy baxt-saodatga yetishuv yo‘lida bir-birlariga yordam berib yaxshi, go‘zal ish amallar qiluvchi odamlar yashaydigan shahar fozila shahar, ya’ni fozil odamlar shaharidir”[5. – B.239.] – deya ta’kidlaydi.

“Ijtimoiy hayotdagi etnik barqarorlik milliy munosabatlarning optimal rivojida yetakchi ahamiyat kasb etishi millat va elatning madaniyati, urf odat va an‘analari rivojini ta’minlab beradiki, bunday holat ijtimoiy munosabatlarga asoslangan jamiyatning ma’daniy axloqiy qirralarini yetakchi o‘ringa chiqarib, uning sotsium sifatidagi mohiyatini ta’minlab beradi”[8. – B.50.].

Globallashuv davrida biz bir mamlakat va bir etnik guruh to‘siqlaridan uzoqlashmoqdamiz va ko‘pincha ko‘plab mamlakatlar, ko‘plab etnik guruhlar yoki turli tillarga ega odamlar bilan muloqotda va hamkorlikda ishlamoqdamiz. Bu vaqtda eng muhimi, mamlakatlar, etnik guruhlar va davrlar o‘rtasidagi tafovutlarni, shuningdek, butun dunyo bo‘ylab insoniyatning inson mohiyatini to‘g‘ri ko‘rib chiqish, tushunish va ulardan unumli foydalanishni taqozo etadi. Ushbu vaziyatni hisobga olgan holda, quyidagi prinsiplarni ta’kidlab o‘tish maqsadga muvofiq: “qonuniylik, ijtimoiy mas’uliyat, birdamlik, insonparvarlik va tenglik tamoyillarini o‘z ichiga olgan ijtimoiy kapitalning faoliyati. Agar asosiy tamoyillarga amal qilinsa, ijtimoiy kapitalning ijobiy qiymatini tan olish mumkin”[6.– C.33-36].

Ijtimoiy kapitalning asosiy nazariyotchilaridan biri Pyer Burdyening fikricha, ijtimoiy kapital jamiyatdagi resurslarni taqsimlashda muhim rol o‘ynaydi. U ijtimoiy tarmoqlarni hokimiyat va imtiyozlarning vositasi sifatida ko‘radi. Bu nuqtai nazardan, inson kapitali ijtimoiy kapital bilan chambarchas bog‘liq, chunki shaxsning bilim va

malakasi uning ijtimoiy tarmoqlardagi mavqeyiga bog'liq ravishda oshadi yoki cheklanadi. Masalan, O'zbekistonda an'anaviy jamiyat tuzilishi oilaviy aloqalar va mahalliy hamkorlikka asoslanadi, bu esa ijtimoiy kapitalning yuqori darajasini ta'minlaydi. Ammo agar inson kapitali (masalan, zamonaviy ta'lim yoki kasbiy ko'nikmalar) yetarli darajada rivojlanmagan bo'lsa, bu tarmoqlarning samaradorligi pasayadi.

Emil Dyurkxaymning ijtimoiy solidarlik nazariyasi ham ushbu munosabatni tahlil qilishda foydalidir. U jamiyatni "mexanik" va "organik" solidarlikka ajratsa, inson kapitali organik solidarlikning (murakkab ixtisoslashuv va shaxsiy farqlarga asoslangan jamiyat) asosi bo'lsa, ijtimoiy kapital mexanik solidarlikni (umumiy qadriyatlar va birlashishga asoslangan jamiyat) mustahkamlaydi. O'zbekiston kabi tranzitsion jamiyatlarda bu ikki turdagi solidarlik o'rtasidagi o'zaro ta'sir inson va ijtimoiy kapitalning rivojlanishida muhim ahamiyatga ega.

Ijtimoiy hamjihatlikni ijtimoiy kapitaliga asoslangan holda rivojlantiruvchi faoliyat sifatida ijtimoiy davlatning muhim omillaridan biridir. Ijtimoiy hamjihatlikka berilgan ta'riflarda uni ijtimoiy kapital tushunchasining hosilasi sifatida qaraladi. Masalan, Darendorf va boshqalar ijtimoiy hamjihatlik bu jamiyatdagi insonlarning ijtimoiy begonalashuvini oldini oluvchi jihat sifatida ta'rifladilar: "Ijtimoiy birdamlik yoki hamjihatlik o'zining barcha a'zolariga umumiy qadriyatlar va institutlar doirasida imkoniyatlar taqdim yetadigan faoliyatni tavsiflaydi"[4] deb keltirishadi. Ijtimoiy hamjihatlik, tengsizlik va ijtimoiy begonalashuvni kamaytirishga xizmat qiladi. Ijtimoiy hamjihatlik asosidagi munosabatlar, tashqi ta'sirlar va aloqalarga jamoaviy yondashuv bilan mustahkamlashga bog'liq. Bu o'lchov odatda jamiyatning ijtimoiy kapitali hisoblangan barcha jihatlar (ishonch, sadoqat, sevgi va boshqalar) ni qamrab oladi. Bu masala jamiyatning ijtimoiy hamjihatligini mustahkamlash uchun ikkala jihatni ham ya'ni, – ijtimoiy begonalashuvning oqibatlarini oldini olish va ijtimoiy kapitalni uzluksiz shakllantirish nuqtayi nazaridan ham dolzarbdir.

Yana shuni ta'kidlab o'tish joizki, tadqiqot obyekti bo'lgan huquqbuzarlik va jinoyatchilikni oldini olishda jamoatchilik fikrining rivojlanishiga ijtimoiy kapitalning o'rni ahamiyatlidir. "Ijtimoiy kapital inson kapitalining ajralmas qismi hisoblanadi. Kishilar orasida aloqalar va ularga bog'liq bo'lgan ishonch va axloq me'yorlarini ifoda etgan ijtimoiy kapital ijtimoiy ta'sirlashish mexanizmini tashkil etadi"[7.– B.109.].

Yuqorida ta'kidlab o'tilganidek, ijtimoiy hamjihatlik hodisasi jamiyatdagi ijtimoiy kapital zaxiralarini mustahkamlashni nazarda tutadigan bir maqsadli o'lchov birligi hamda odamlarning jamoaviy faoliyatdagi ishtiroki va integratsiyalashuvining ko'p maqsadli o'lchovi sifatida namoyon bo'ladi. Shunday qilib, jamoatchilik fikrida ijtimoiy kapitalning namoyon bo'lishidagi o'ziga xos o'lchov parametrlari – bu odamlararo munosabatlar, ularning muayyan tashkilotlarga a'zoligi, ijtimoiy munosabatlarning pozitiv yo'nalganligi, umumiy maqsadlar yo'lida o'zaro qo'llov muhitining shakllantirilganligi va jamoat sohalarida fuqarolarning ishtiroki (hashar, sumalak va boshqalar), ijtimoiy aloqalarni yuritishda jamiyat qabul qilgan an'analar, stereotiplar, urf odat va boshqa identiklik normalarini qabul qilinishi tarzida namoyon bo'ladi.

Falsafiy nuqtayi nazardan, etnomadaniy xususiyatlar va inson kapitali o'rtasidagi munosabat dialektik xarakterga ega. Bu munosabatda bir tomondan o'ziga xoslik va

an'anaviylik, boshqa tomondan esa universallik va innovatsionlik o'zaro to'qnashadi va bir-birini boyitadi. O'zbekiston kabi ko'p madaniyatli jamiyatlarda bu dialektika yanada yaqqol namoyon bo'ladi. Etnomadaniy xususiyatlar inson kapitalini shakllantirishda mustahkam poydevor bo'lib xizmat qilsa-da, ularning salbiy jihatlari (masalan, konservatizm yoki eksklyuzivlik) rivojlanishga to'sqinlik qilishi mumkin.

Inson kapitali va ijtimoiy kapital o'rtasidagi munosabat falsafiy nuqtai nazardan dialektik xarakterga ega. Bu ikki tushuncha bir-biriga qarama-qarshi emas, aksincha, o'zaro to'ldiruvchi sifatida jamiyatning rivojlanishini ta'minlaydi. Inson kapitali shaxsning individualligini, ijtimoiy kapital esa uning kollektiv mavjudligini anglatadi. O'zbekiston kabi an'anaviy va zamonaviy elementlar uyg'unlashgan jamiyatda bu dialektika yanada yaqqol namoyon bo'ladi.

Shunday ekan, inson kapitalini rivojlantirishda etnomadaniy xususiyatlarni nafaqat saqlab qolish, balki ularni global tendensiyalar bilan uyg'unlashtirish zarur. Bu jarayonda ta'lim, ijtimoiy institutlar va davlat siyosati muhim vosita sifatida xizmat qiladi. Falsafiy jihatdan, bu o'z-o'zini anglash va o'zgarish o'rtasidagi muvozanatni topish demakdir – inson kapitalining kelajagi esa aynan shu muvozanatga bog'liq.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR

1. Мирзиёев Ш. Янги Ўзбекистон стратегияси. – Тошкент: “Ўзбекистон” нашриёти, 2021. -Б.9.
2. Brewer M. Social Identity, Distinctiveness, and In-Group Homogeneity // Social Cognition. 1993. № 11. P. 150–164.
3. Brewer M., Schneider S. Social Identity and Social Dilemmas: A Double-Edged Sword // Social Identity Theory. Constructive and Critical Advances. N.Y., 1990. P.169–185.
4. Dahrendorf R. Class and Class Conflict in Industrial Society. L., 1959.
5. Абу Наср Фаробий. Фозил Одамлар шахри. Янги аср авлоди. Тошкент: 2016.-Б.239.
6. Герасимова Л. А. Факторы формирования и особенности развития социального капитала в современном российском обществе. Хералд оф Вятка Стате Университй Ис. 11, 2017. -С.33-36
7. Жалилов А., Мухаммадиев У., Жўраев Қ. Фуқаролик жамияти асослари: ўқув қўлланма / Тошкент: 2015 й., -Б.109.
8. Назаров. Н. Марказий Осиёда миллатлараро муносабатлар. (ижтимоий фалсафий таҳлил). Монография.-Тошкент. “Global Books”, 2018. -Б.50.

ABDURAHMON JOMIY VA “BAHORISTON”: XV ASR BOLALAR ADABIYOTIGA NAZAR

Najimova Dilnavoz Doniyor qizi

Alisher Navoiy nomidagi Toshkent davlat o‘zbek tili va adabiyoti universiteti tayanch doktoranti

ORCID: 0000-0003-1181-1856 najimovadilnavoz@navoiy-uni.uz

Annotatsiya. Jomiy yashagan davrda bolalar adabiyoti mustaqil yo‘nalish sifatida shakllanmagan bo‘lsa-da, tarbiyaviy ahamiyatga ega bo‘lgan hikoyalar va pandnoma asarlar yosh avlodga mo‘ljallangan edi. Jomiyning Bahoriston asari hikmatli hikoyalar, rivoyatlar va pand-nasihatlardan iborat bo‘lib, muallif uni 10 yoshli o‘g‘liga bag‘ishlab yozgan. Tarixiy kontekst nuqtai nazaridan, Bahoriston o‘z davrida bolalar uchun mos keladigan didaktik adabiyot sifatida xizmat qilgan. Biroq zamonaviy bolalar adabiyotining mezonlari asosida baholaganda, ushbu asar ma‘lum moslashuvlarni talab qiladi. Shunga qaramay, Bahoriston bugungi kunda ham bolalarga qadriyatlarni singdirish, milliy madaniyatni anglash hamda o‘tmishdagi bolalar adabiyotining o‘ziga xos mezonlari, adabiy an‘analarni o‘rganish uchun muhim manba sifatida ahamiyat kasb etadi. Ushbu maqolada “Bahoriston” asari o‘z davrida bolalar uchun yozilgan asar sifatida tahlil qilinadi. Shuningdek, ushbu asar misolida XV asrda bolalar uchun yozilgan asarlarning badiiy mezonlari o‘rganilib, nazariy xulosalar chiqariladi.

Kalit so‘zlar: Abdurahmon Jomiy, “bahoriston”, bolalar adabiyoti, pandnoma, didaktik adabiyot, adabiy an‘analar, badiiy mezonlar

Qur’oni Karimning Luqmon surasida ota farzandga nasihat shaklida berilgan oyatlar Sharq islom adabiyotida bolalar uchun yozilgan asarlarning badiiy va nazariy mezonlarini belgilagan. Suradagi Luqmon Hakimning o‘g‘liga qilgan nasihatlar – Allohni tanish, yaxshilikka undash va yomonlikdan qaytarish kabi tamoyillar – keyingi asrlarda bolalar uchun yozilgan didaktik asarlarning asosiy g‘oyaviy yo‘nalishiga aylangan. Mazkur tamoyillarga asoslangan holda bolalar uchun yozilgan asarlar quyidagi uch mezonni qamrab olgan:

Allohni tanitish va e‘tiqodiy tarbiya berish,

Bolalarni yaxshilikka undash,

Yomonlikdan qaytarish va axloqiy tarbiya berish.

Bu an‘ana asosida o‘rta asrlarda otaning nasihati shaklidagi ko‘plab asarlar yaratildi. Jumladan, Abu Lays Samarqandiyning Tanbeh-ul g‘ofilin, Imom G‘azzoliyning Ayyuhal Valad, Kaykovusning Qobusnoma, Abdurahmon Jomiyning Bahoriston, Ahmad Donishning O‘g‘illarga nasihat, Husayn Voiz Koshifiyning Axloqi Muhsiniy (Javohir ul-asror), Jaloliddin Dovoniyning Axloqi Jaloliy, Abu Tohir Samarqandiyning Axloqi Muzaffariy kabi asarlar aynan shu an‘ana ta‘sirida yaratilgan. Jumladan, Abdurahmon Jomiy tomonidan 1486–1487-yillarda yozilgan “Bahoriston” asari Eronda “Ravzat ul-ahyor va tuhfat ul-abror” (Yaxshi kishilarning fazilatlar va nodir ne‘matlar bog‘i) nomi bilan ham mashhur bo‘lib, u farzandi Ziyovuddin Yusufga bag‘ishlangan (Encyclopaedia Iranica). Ushbu asar yozilgan davrda Ziyovuddin Yusuf

o'n yoshda bo'lgan. Keyinchalik "Bahoriston" fors tili, adabiyot va axloq fanlarini o'qitishda eski maktab darsliklaridan biri sifatida keng qo'llanilgan.

XIV asrda maktab dasturlarida bolalarga, avvalo, arab tili grammatikasi, to'g'ri yozish va talaffuz qoidalari hamda Qur'on o'qish ilmi o'rgatilgan. Muallif asar muqaddimasida bolalar va tajribasiz yoshlarning murakkab terminlar hamda tushunilishi qiyin matnlarni o'rganishda qiynalishi mumkinligini ta'kidlab, ularning tushunish qobiliyatiga mos adabiyot yaratish zarurligini ilgari suradi. Shu sababdan, Jomiy o'g'li Ziyovuddinga Muslihiddin Sa'diy Sheroziyning "Guliston" asaridan parchalar o'qib berganini va shu tajriba uni "Bahoriston"ni yozishga undaganini bayon qiladi

"Ma'lumki kichik bolalar va tajribasiz yoshlarning qulog'iga notanish atamalar va tabiatidan uzoq xotimalarni o'rganishdan ularning qalbi cho'chidi. Xotiraga dahshat g'ubori o'tiradi; shunday bo'lgach, uning diliga muruvvat, xotiriga quvvat berish maqsadida goh-goh Muslihiddin Sa'diy Sheroziyning "Guliston"idan bir necha satrlar o'qilar edi. Shu asnoda xotirimga uning sharif so'zlaridan ilhomlanib, shu turda va uslubda bir necha varaq ijod qilib, hozirlarga doston va g'oyiblarga armug'on etish fikri keldi. Va bu ma'no anjomini topib bu surat oxiriga yetdi... Bu "Bahoriston" sakkiz ravza – bog'dan tashkil topgan bo'lib, bu Jannat ravzalarining har birida o'zgacha gullar jilvasi va o'zgacha rayhonlar atri. Buning gullari kuz shamolidan xazon bo'lmaydi va rayhonlari qish sovug'idan so'lmaydi. Biror ilinj tikanagidan xoli va biror tuhfa talab xashagidan pok bu bog'ni sayr etuvchilarga birgina iltimos: bu bog'ni sayr etib, tomosha qilar ekanlar, bu chamanni o'stirguncha jigari qon, dili biyron bo'lgan bog'bonni duo bilan yod etib, maqtov bilan shod aylasunlar" [1: 7-8].

Ushbu fikrdan Jomiyning o'z davridagi bolalar adabiyotiga qo'yadigan talablari anglashiladi: Birinchidan, bolalar adabiyoti bolaning qalbiga muruvvat bera olishi kerak. Muruvvat (مُرَوَّت) – arabcha 1. Saxovat, mardlik, olijanoblik, mehribonlik. 2. Xushmuomalalik, hurmat, xushxulqlik, odob. 3. Insoniylik, odamgarchilik. 4. Ichki jasorat va matonat degan ma'nolarni anglatadi [2] Alisher Navoiyning "Muruvvat barcha bermakdur, yemak yo'q, Futuvvat barcha qilmoqdir, demak yo'q", – degan misrasidan muruvvat o'zi yemasa-da qorni och insoni o'ylab unga nonini, hech yo'qsa shirin so'zini ulasha oladigan darajadagi mardlik, olijanoblik va saxovat ekanini anglaymiz. Bugungi kunda urdu tilida ham keng ishlatiladigan ushbu so'z ko'proq xushmuomala bo'lish, odob, mehribonlik ma'nosida qo'llaniladi [3]. Demak, Jomiyning fikricha, bolalar adabiyoti bolaga, avvalo, o'zgalar dardini his qila olishni, mardlikni, xushmuomalalik va mehribonlikni uyg'ota bilishi lozim. Ikkinchidan, bolalar adabiyoti bolaning xotiriga quvvat berishi lozim. Ya'ni, bola asarning mazmunini tushunishi va esda saqlashi oson bo'lishi zarur. Matnlar bolaning yoshiga mos shakllantirilib, hajmi va tuzilishi bolaning diqqatini jamlay oladigan darajada bo'lishi lozim. Asarning ohangi o'quvchini chalg'itmasligi va uni yakuniga qadar qiziqтира olishi lozim. Uchinchidan, Bolalar asarlarida ko'tarilgan mavzu va muammo eskirmaydigan, "kuz shamolidan xazon bo'lmaydigan" umrboqiy mavzuda yozilgan bo'lishi lozim. Sobiq Ittifoq davrida bolalar adabiyoti davr idelologiyasining kuychisiga aylandi. Va afsuski, ularning aksariyati bugun unutildi. To'rtinchidan, bolalar ijodkori ta'madan, shon-shuhrat, mukofot ilinjidan xoli ijod qilishi lozim.

“Bahoriston”ning uslubi ham bolalar adabiyoti uchun muhim ahamiyat kasb etadi. Asar nasriy shaklda yozilgan bo‘lishiga qaramay, saj san’atidan foydalanilgani sababli ritmik va ohangdor. Fors tilini bilgan, asarning originalini o‘qiy olgan inson buni his qiladi. Har bir fikr yakunida she’riy xulosa beriladi. Asarda jami 469 ta she’r bo‘lib, ularning 16 tasi arab, qolgani forsiy tilda yozilgan.

Abdurahmon Jomiyning “Bahoriston” asari sakkiz ravzadan (bog‘dan) iborat bo‘lib, bu tuzilish tasodifiy emas. Tasavvuf ta’limotiga ko‘ra, sakkiz bog‘ Jannatning sakkiz darvozasi va komillikka erishishning sakkiz bosqichi bilan bog‘liq. Asarning birinchi ravzasini Shoislom Shomammedov “Darveshlar bobida” deya tarjima qilgan. Ravza Qur’oni Karimning “Luqmon” surasidagi nasihatlariga hamohang bo‘lib, unda farzandga Allohning birligi va taqvo asosiy qadriyat sifatida ko‘rsatilgan. Xuddi shu kabi, “Ayyuhal valad” va “Qobusnoma” asarlarida ham dastlabki fikrlar Allohga iymon keltirish va Unga muhabbat bilan boshlanadi. Jomiy ushbu an’anani davom ettirib, birinchi bobni din ulamolari va mashhur shayxlarning ibratli hikoyalariga bag‘ishlagan. Biroq tarjima jarayonida bu bobdagi ba’zi diniy mavzular sovet davridagi senzura sabab chiqarib tashlangan. Shu sababli, ayrim boblarda diniy va tasavvufiy motivlar qisqartirilgan yoki siyosiy kontekstga mos ravishda talqin qilingan.

Tasavvuf ta’limotida so‘fiylik “o‘zdan voz kechish, dunyo havaslaridan xalos bo‘lish va Alloh yodi bilan yashash” deb talqin qilinadi. Biroq tarjimalarda bu tushuncha ijtimoiy tenglik g‘oyasi bilan bog‘lab tushuntirilgan. Natijada, so‘fiylikdagi “boylik va mol-dunyodan voz kechish” g‘oyasi sobiq ittifoq mafkurasida boylikni taqsimlash va teng jamiyat yaratish kabi ma’nolar bilan almashtirilgan. Bu holatni tasdiqlovchi misollardan biri sifatida “Bahoriston” asarining quyidagi hikoyasi keltirilishi mumkin:

“Shayx Abu Said ibni Abul Xayrdan:

-So‘fiylik nimadan iborat? – deb so‘raganlarida u shunday javob beribdi:

-Boshingdan borini chiqarib tashla, qo‘lingda borini berib yubor, senga nima qilsalar chida” [1: 10].

Mazkur rivoyatning sovet mafkurasini nuqtayi nazaridan talqini boylarni yo‘q qilish va ijtimoiy tenglik g‘oyasini mustahkamlash maqsadida ishlatilgan bo‘lishi ehtimoldan xoli emas. Ushbu jarayon natijasida asarning dastlabki diniy va tasavvufiy mazmuni qisman yo‘qotilgan, bu esa davr mafkuraviy talablarining adabiy tarjimalarga qanday ta’sir ko‘rsatganini o‘rganish uchun muhim misollardan biri hisoblanadi.

Abdurahmon Jomiyning “Bahoriston” asarining ikkinchi ravzasi “Donolar hikmati bobida” deb nomlanib, unda sharq falsafasi nuqtai nazaridan dono inson tushunchasi hamda axloqiy fazilatlar yoritiladi. Ushbu bobda insoniy mukammallik, tashqi ko‘rinish va ichki bilim uyg‘unligi, botiniy va zohiriy go‘zallik, hasad va tamadan voz kechish, boylikka mag‘rur bo‘lmaslik, foydali ilmni o‘rganish va unga amal qilish, foydasiz ilmni axtarmaslik, so‘z so‘zlashdan oldin o‘ylash, zavol topadigan narsani ne’mat bilmaslik va unga ko‘ngil bermaslik kabi masalalar keng muhokama qilinadi. Ushbu bobda Jomiy o‘z g‘oyalarini mustahkamlash uchun turli tarixiy shaxslar ishtirokidagi hikoyatlardan foydalanadi. Jumladan, Iskandar, Faridun, Xusrav, Qaysar, Chin xoqoni, Hind maliki, Bag‘dod xalifasi, Rum faylasufi, Hind hakimi va Buzurgmehr kabi tarixiy va afsonaviy shaxslarning donishmandligi aks ettirilgan hikoyatlar keltiriladi. Jomiyning pedagogik yondashuvi shundaki, u falsafiy fikrlarni nazariy bayon qilish bilan cheklanmay, ularni

hikoyatlar orqali tushuntiradi va she'riy parchalar bilan xulosa qiladi. Jomiyning falsafiy yondashuvi hikoyatlar orqali yanada aniqroq namoyon bo'ladi. Masalan, ilm insonni sharaflaydi degan g'oyani mustahkamlash uchun Jomiy quyidagi hikoyatni keltiradi: "Iskandar bir bilimdon kishini yuqori mansabidan olib tashlab, oddiy lavozimga tayinlaydi. Oradan vaqt o'tib, Iskandar undan yangi ish joyi borasida fikr so'raydi. Bilimdon kishi shunday javob qaytaradi: "Podshohning umri uzoq bo'lsin, odam amali bilan emas, balki amal odam bilan sharaf topadi. Har bir ishda odillik va insof lozim." Ushbu so'zlar Iskandarga ma'qul kelib, u bilimdon kishini avvalgi lavozimiga qaytaradi." Hikoyat yakunida Jomiy quyidagi she'riy to'rtlik orqali asosiy fikrni xulosa qiladi:

Baland mansab tepasida ham,
Ilm oshirmoq fikrin qil har dam.
Mansab bilan balandmas odam.
Mansab odam bilan muhtaram [1: 22].

Muallif dono insonni faqat ilm va tafakkur egasi sifatida emas, balki axloqiy barkamollikka intiluvchi shaxs sifatida tasvirlaydi. Ushbu bob insoniy kamolotga erishish yo'lida ilmning ahamiyatini yoritish bilan birga, axloqiy fazilatlarining shaxs rivojidagi o'rni va rolini ta'kidlaydi.

Uchinchi ravza Shohlik va adolat bobida deb nomlangan. Jomiy hukmdor uchun zarur bo'lgan eng asosiy ilm odillik ilmi deb hisoblaydi. Podsho yonida yuruvchi lavozimlarga qo'yiladigan talabalarini ham shu bobda aytib o'tadi. Podsholar va unga yaqin kishilar hayotida sodir bo'lgan ibratli voqealar hikoya qilinadi. Farzand tarbiyasida jazolashning samaradorligi ko'plab psixolog va pedagoglar tomonidan muhokama qilingan. Tadqiqotlar shuni ko'rsatadiki, bolani xatti-harakatlari uchun jazolash o'rniga, uning noto'g'ri qarorlar sabablarini tushuntirish va muammolarni ongli ravishda hal qilishga o'rgatish samaraliroq bo'lishi mumkin [4], [5]. Bu borada Abdurahmon Jomiyning "Bahoriston" asarida keltirilgan quyidagi hikoya muhim ahamiyatga ega: "Xoshimiylar avlodidan bo'lgan bir bola obro'li bir arbobga beadablik qildi. Arbob bolaning amakisiga shikoyat qildi va uni jazolashni so'radi. Amakisi bolaning adabini berib qo'yishni maqsad qildi. Ey amaki, – dedi bola, – men qilar ishinni qilib qo'yibman, aqlim yo'q ekan. Endi sen nima qilsang qil, ammo unutmaginki, sening aqling bor" [1: 30]. Ushbu rivoyatda bolani jazolash emas, balki unga ongli yondashish lozimligi ta'kidlangan.

To'rtinchi ravzani "Saxovat va Karam bobida" deb nomlaydi. Hatto shunchaki minnatdorchilik eshitish ilinjida qilingan ish saxovat emas, savdogarlikdir, saxovatning o'zagi uning tamasizligida ekanini ta'kidlaydi:

Saxovatdan kimning maqsadi –
Agar bo'lsa shuhrat, ovoza,
Ahli karam shahrida unga,
Har doimo bekdir darvoza [1:32].

Beshinchi ravza "Do'stlik va muhabbat bobida", 6-ravza "Mutoibot" deya nomlangan. Bunda insonlar tabiatidagi, jamiyatdagi ayrim yaramasliklar kulgiga olingan. Masalan, qalam ahli ichida ko'chirmakashlik illati odamni kulgiga solib qo'yishi mumkinligi quyidagi mutoyibada hajv qilinadi: "Sohib Abbod huzuriga bir

shoir kelib qasida o'qidi. Uning har bir bayti o'zga bir devondan, har ma'nosi boshqa bir suxandondan edi. "Ajoyib bir karvon yetaklab kelibsang", — dedi Sohib. — Agar tuyalarni yechib yuborsang, har biri o'z galasiga qaytadi. Sening karvoningda hech nima qolmaydi."

Yettinchi ravza "She'r va shoirlik bobida" deb nomlanib, an'anaviy ta'lim muassasalarida adabiyot fanini o'qitishda muhim manba sifatida foydalanilgan. Ushbu bob she'rning ta'rifi bilan boshlanadi. Jomiy ta'rifiga ko'ra, she'r tinglovchining tafakkurini jonlantiruvchi hamda unga ilhom bag'ishlovchi san'at turidir.

Yuziga tashlab majoz kokilin,
Pardadan cho'zar haqiqat tilin.

Demak, she'rni teran idrok etish uchun undagi majoz ortidagi haqiqatni anglash zarur. She'rning badiiy barkamolligi qofiya, vazn, radif hamda tashbih, tajnis, tarse, iyhom kabi san'atlar bilan mustahkamlanadi. Bundan tashqari, mazkur bob antologik xususiyatga ega bo'lib, unda Jomiy Movarounnahr va Xuroson adabiyotining mashhur vakillari haqida ma'lumotlar berib, ularning ijodidan namunalarni keltiradi. Asar boshida shoirlar tanlanish prinsipiga oid quyidagi fikr bildiriladi: "Shoirlarning soni sanog'i yo'q. Ularning har biri haqida mufassal bayon qilish imkoni mavjud emas. Shu sababli, bir necha mashhur shoirlarni tilga olish bilan kifoyalanamiz."

Jomiy ushbu ixcham asarida farzandiga eng mashhur shoirlarning taniqli baytlarini taqdim etadi. Umumiy hisobda 22 nafar shoir (Rudakiy, Daqiqiy, Imora, Unsuriy, Asjadiy, Farruxiy, Firdavsiy, Nosir Xusrav, Amir Muizziy, Adib Sobir Termiziy, Anvari, Rashiddin Vatvot, Afzaliddin Xoqoniy, Faxr Jurjoniy, Nizomiy, Salmon Sovajiy, Shayx Sa'diy, Hofiz Sheroziy, Kamol Xo'jandiy, Xusrav Dehlaviy, Orif Haraviy, Alisher Navoiy) hayoti va ijodi haqida qisqacha ma'lumotlar berilib, ularning asarlaridan namunalar keltirilgan.

Shuni alohida ta'kidlash joizki, Jomiy 10 yoshli farzandiga badiiy asarlarning faqat mashhurligi emas, balki uning yoshiga mosligi va tushunish darajasiga mosligi nuqtayi nazaridan parchalar tanlagan. Masalan, Asjadiydan keltirilgan qovunga bag'ishlangan she'r mazmun va shakl jihatidan bolalar topishmoqlariga yaqin:

Ul zabarjad rang-u mushkin bo'y-u ta'midir asal,
Ud isi anqib turodur to'ni shohi beqasam.
So'ysa yangi oy o'rog'idek chiqar har bir tilim,
So'ymasa oy qursidek porlab turodur unda ham.

So'nggi – sakkizinchi bob masallardan iborat bo'lib, unda Jomiy hayvonlar bosh qahramon sifatida keltirilgan masallar orqali farzandini tabiat bilan hamohang bo'lishga undaydi. "Kalila va Dimna", "Guliston" kitoblarini o'qigan bola uchun "Bahoriston"dagi deyarli barcha masallar tanishdek tuyuladi. Ammo, masallar yuzasidan Jomiyning chiqargan xulosalari eski masallarga yangicha ma'no yuklaydi. Masalan, xipchabel tulki bilan do'st tutinib, bog'bonning uzumzoridan qorni shishguncha uzum yeb, keyin teshikdan sig'may savalangan, po'sti shilinib, dumi yulinib, tor-u tang teshikdan arang chiqib ketgan bo'ri haqidagi masal barchaga birdek tanish. Jomiy uzumzorni – bu dunyo, teshikni – oxirat bo'ri va tulkini esa bu dunyodagi ikki turdagi insonga o'xshatadi. Bo'ri toifasidagi odamlar bu dunyo ne'matlariga xirs qo'yib, umri bo'kkunicha bu dunyodagi ne'matlarni to'plash bilan o'tadi, ammo u

dunyoga bularning birortasini olib ketolmaydi, tulki kabi zakiy kishilar bu dunyo ne'matlaridan ham zaruriy miqdorda bahramand bo'ladi, ammo oxirat haqida unutmaydi, umrini bu dunyo matohlariga bog'lanib o'tkazib yubormaydi degan xulosa chiqaradi.

So'nggi ellik yil ichida bolalar va o'smirlar adabiyotida muammoli adabiyot (problematik literature) deb ataluvchi yangi yo'nalish shakllangan. Ushbu yo'nalishning asosiy maqsadi bolalar va o'smirlarga duch keladigan psixologik, ijtimoiy va jismoniy muammolarni aks ettirish hamda ularni badiiy asarlar vositasida tahlil qilishdan iborat. O'smirlik davri inson hayotidagi eng muhim bosqichlardan biri bo'lib, bu davrda jismoniy o'zgarishlar, tashqi ko'rinishdan qoniqmaslik, o'ziga ishonchsizlik kabi omillar shakllanadi [6]. Masalan, husnbuzarlar paydo bo'lishi, bo'y o'sishi yoki aksincha, past bo'lib qolishi, tana tuzilishining semiz yoki ozg'in bo'lishi kabi holatlar o'smirlarda psixologik noqulaylikni keltirib chiqarishi mumkin. O'z vaqtida hal etilmagan bunday muammolar insonning keyingi hayotida ham o'zini baholash jarayoniga ta'sir ko'rsatib, tashqi ko'rinishidan doimiy norozilik hissini shakllantirishi mumkin. Natijada, ayrim hollarda shaxs plastik jarrohlik kabi tashqi ko'rinishni o'zgartirishga qaratilgan choralarga murojaat qiladi [7]. Bunday vaziyatlarda o'smirlarning o'ziga bo'lgan munosabatini shakllantirishda to'g'ri tanlangan adabiyot muhim rol o'ynaydi. Xususan, Abdurahmon Jomiyning Bahoriston asaridagi 8-ravzadan olingan quyidagi masal shu maqsadda qo'llanilishi mumkin. Ushbu masalda o'zini qabul qilish va tashqi ko'rinishga oid muammolarga falsafiy yondashuv ifodalangan bo'lib, u o'quvchilarga o'zining tabiiy qiyofasini anglash va qadrlash g'oyasini yetkazadi. Shu sababli, bunday adabiy manbalar o'smirlar uchun psixologik qo'llanma sifatida ham xizmat qilishi mumkin.

“Bog' sahnida qarg'a bilan to'vus uchrashib qoldi va bir-birin aybini yuziga soldi: –Sening oyog'ingdagi qizil etiklar mening zarrin atlas va naqshin kimxob libosimga yarashadi, – dedi to'vus, – yo'qlikning qaro tunidan borliqning ravshan kuniga o'tish vaqtida adashish ro'y berganga o'xshaydi. Men sening qora bujur etigingni kiyibman, sen esa mening qizil saxtiyon etigimni kiyibsan.

– Yo'q, – dedi qarg'a unga, – aksincha, agar adashish ro'y bergan bo'lsa, kiyim kiyishda adashilgan, chunki sening kiyimlaring mening etiklarimga mos keladi. Ehtimol, uyqusirab sen mening kiyimlarim yoqasiga bosh tiqqansan, men sening kiyimlaringga siqqanman.

Yaqin joyda o'tlab yurgan bir toshbaqa bu tortishuvni eshitib dedi:

– Ey aziz do'stlar, sohibtamiz og'aynilar, bu foydasiz bahsni nari suringlar va be'mani tortishuvni to'xtatib turinglar. Xudo hamma narsani bir kishiga bermaydi, hamma istak jilovini bir qo'lga tuttirmaydi. Har kishida biror xususiyat borkim, boshqalarda yo'q. Har bir kishi o'zida boriga xursand bo'lishi va topganidan ko'ngli to'lishi kerak.”

Ushbu g'oya muammoli adabiyotning asosiy vazifalaridan biri – o'quvchilarda o'zini anglash va psixologik barqarorlikni shakllantirish bilan hamohang. Jomiyning asari sharqona falsafiy yondashuv orqali shaxsiy qadr-qimmat va o'ziga bo'lgan munosabatni mustahkamlashga xizmat qilishi mumkin. Va yuqoridagi dalil muammoli

adabiyot yoʻnalishining dastlabki elementlari sharq adabiyotida oʻrta asrlardayoq shakllana boshlaganini koʻrsatadi.

Jomiyning bolalar tarbiyasiga oid yondashuvi nafaqat oʻz davrida, balki zamonaviy pedagogik tadqiqotlarda ham dolzarbligini yoʻqotmagan. U tomonidan ilgari surilgan gʻoyalar hozirgi kunda ham bolalar adabiyoti va tarbiyasiga oid ilmiy izlanishlar uchun mustahkam nazariy asos boʻlib xizmat qiladi. Shunday qilib, “Bahoriston” oʻz davrida nafaqat bolalar adabiyotining oʻziga xos tamoyillarini belgilab bergan, balki umuminsoniy qadriyatlarni singdiruvchi nodir asar sifatida bugungi kunda ham katta ahamiyat kasb etadi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR:

1. Jomiy, A. Bahoriston (Sh. Shomuhamedov, tarjimai). Toshkent, Yosh gvardiya, 1979.
2. Rekhta Dictionary. Meaning of Muravvat. Manba.
3. UrduPoint Dictionary. Murawwat meaning in English. Manba.
4. Vygotsky, L. Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes. Harvard University Press, 1978.
5. Piaget, J. The Origins of Intelligence in Children. Norton, 1952.
6. Erikson, E. Identity: Youth and Crisis. W. W. Norton and Company, 1968.
7. Cash, T. and Pruzinsky, T. Body Image: A Handbook of Theory, Research, and Clinical Practice. The Guilford Press, 2002.

MA'RIFATPARVARLIK HARAKATINING VUJUDGA KELISHI

Abduvaxidov Abdullaziz Abdusattor o'g'li

Ilmiy xodim, magistr.

Imom Termiziy Xalqaro ilmiy tadqiqot markazi

Tel: +998977548301. Email: abdullazizabduvaxidov@gmail.com

Maʼrifatparvarlik — bu aql va ilmning hal qiluvchi rolga asoslangan gʻoyaviy harakatdir. Jamiyat hayoti, uning maʼnaviy-maʼrifiy, ijtimoiy-siyosiy sohalarida ijtimoiy-falsafiy va ommaviy-demokratik harakatlarni ifodalovchi tushuncha. Maʼrifatparvarlik XVII-XVIII asrlarda Gʻarbiy Yevropada paydo boʻldi va yangi sinf — burjua sinfining mafkurasini aks ettirdi. Burjua sinfining paydo boʻlishiga quyidagi omillar sabab boʻldi:

- ishlab chiqarish kuchlarining rivojlanishi
- yangi ishlab chiqarish usulining shakllanishi
- ishlab chiqarish munosabatlarining shakllanishi.

Bu harakatlar asbob-uskunalar va ishlab chiqarish vositalariga boʻlgan xususiy mulkka asoslangan.

Maʼrifatparvarlik harakati turli mamlakatlarda turlicha vaqtlarda boshlangan. Insoniyatning tabiiy sharoitda yashagan davri, yaʼni dastlabki jamiyat, maʼrifatparvarlar tomonidan “oltin asr” deb atalgan. Ular bu davrni insoniyatning erkin va tabiiy holatda yashagan, ijtimoiy va iqtisodiy tenglikka ega boʻlgan ideal davr sifatida tasavvur qilganlar. Ayni damda ushbu tamoyillar buzilgan, ular hech qanday kafolatga ega

bo'lmagan hamda doimiy ravishda xavf ostida bo'lib kelmoqda. Asosiy sabab sifatida odamlar o'rtasidagi raqobat va muhabbatning yetishmasligi ko'rsatiladi.

XVII asrning oxirlarida Angliyada sanoat inqilobining boshlanishi yangi mafkuraning paydo bo'lishiga asos bo'ldi. XVIII asrning o'rtalarida esa ma'rifatparvarlik markazi Fransiyaga ko'chdi.

XVIII asrda jamoat tengligi va shaxsiy erkinlik, mulkning daxlsizligi, ilm-fan va texnikani qo'llab-quvvatlash, shuningdek, har bir shaxsning tug'ilishidan kelib chiqqan tabiiy huquqlari — bu huquqlar shaxsning jamiyatdagi o'ri, diniga yoki millatiga qarab emas, balki uning inson sifatida borlig'iga bog'liq bo'lgan g'oyalar ushbu davrda eng asosiy ijtimoiy g'oyalar sifatida shakllangan.

Davlat munosabatlarida yangi burjua sinfining ijtimoiy maqomga ega bo'lish ehtiyoji tabiiy huquq va ijtimoiy shartnoma nazariyalarining rivojlanishiga olib keldi, ushbu nazariyalarni yaratgan ingliz faylasuflari T.Xobbs va D.Lokk bo'ldilar.

T. Gobbsning "Leviafan"[1] (Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil) asarida tabiiy huquq nazariyasi inson tabiatidan kelib chiqqan va ijtimoiy sharoitlardan mustaqil bo'lgan, insonning asosiy ehtiyoji va intilishlariga asoslangan tamoyillardan tashkil topgan deb ta'kidlanadi.

Shunday qilib, uning nazariyasiga ko'ra, "tabiiy huquq" tushunchasi "tabiiy holat" va "inson tabiati" tushunchalari bilan semantik jihatdan birlashtirilgan yagona tizimni hosil qiladi.

T.Gobbsning tabiiy huquq nazariyasiga ko'ra, asosiy prinsip – tabiatga, ya'ni barcha narsalarning tabiiy asosiga murojaat qilishdir. Faylasuf inson tabiati yomon va egoistik ekanligini ta'kidlaydi. U buni insoniyat tarixiga murojaat qilib tushuntiradi, chunki tarixda asosiy huquq kuch huquqi bo'lgan.

"Hamma narsaga qarshi urush" holati insoniyatni yo'q qilish xavfini keltirib chiqarishi sababli, tabiiy holatni fuqarolik holatiga o'zgartirish zarurati yuzaga keladi. Buni amalga oshirish uchun odamlar jamoat shartnomasini tuzishga kirishadilar. Ular o'zlarining ayrim tabiiy huquq va erkinliklarini davlatga berib, o'zaro shartnoma asosida qonunlarga rioya qilish va tartibni saqlash majburiyatini o'z zimmasiga oladilar.

Shunday qilib, davlat — bu insonlarning kelishuvi natijasida vujudga kelgan tuzum bo'lib, madaniyatning ajralmas shartidir, uning mavjud bo'lmasligi esa jaholat va yovuzlikni keltirib chiqaradi. Ushbu xulosani T. Gobbs taqdim etadi.

J.Lokkning "Inson aqli haqida tajriba"[2] (Локк Дж. Сочинения: В 3-х т. Т. 1 / Под ред. И. С. Нарского. — М.: Мысль, 1985. С – 45) asarida davlatning jamiyatdagi kelib chiqishi va roli haqida savollar muhim o'rin tutadi. Unga ko'ra, tabiiy huquqlar shunday huquqlardirki, ular insonning erkinligi, tengligi va mustaqilligini ta'minlaydi. Bu huquqlarga mulk huquqi va mehnat huquqi kiradi. Lokkning fikricha, davlat bu huquqlarni himoya qilish uchun mavjud bo'lib, insonlar o'rtasidagi ijtimoiy shartnoma asosida tashkil topadi.

Tabiiy huquqlarni himoya qilish maqsadida davlat tashkil etiladi, va uning mavjudligi ijtimoiy shartnoma asosida yuzaga keladi. Faylasufning ta'kidlashicha, shaxsning huquqlarini eng samarali himoya qilish uchun hokimiyatni bo'lish tamoyili eng muhim tamoyildir.

Faylasuf quyidagi tasnifni taklif qiladi:

- qonun chiqaruvchi hokimiyat;
- federativ;
- ijro etuvchi.

J.Lokk burjua liberalizmning asoschisi hisoblanadi. Uning tabiiy huquq va ijtimoiy shartnoma nazariyalari huquqiy ong va huquqiy madaniyatning rivojlanish jarayonini aks ettiradi. Ushbu nazariyalarda insonning ijtimoiy xususiyatlari asosiy o'rinda turadi. Maxsus e'tibor davlatning roli va qonunlar tizimining ahamiyatiga qaratilgan.

Germaniyada nemis klassik falsafasining asoschisi, Kentsberg universitetining professori I.Kant o'zining ma'rifat konsepsiyasini shakllantirdi.

Kant etikasining markaziy asosi bo'lgan "kategorik imperativ"[3] (Категорический императив (от лат. imperativus — повелительный) центральное понятие в этическом философском учении Иммануила Канта о морали, представляющее собой высший принцип нравственности) insonning axloqiy majburiyatlarini belgilaydi. Uning asosiy mazmuni shundan iboratki, har bir inson har doim o'zini maqsad sifatida ko'rishi kerak, ya'ni boshqa odamlarni faqat vosita sifatida emas, balki ularning o'z manfaatlari va qadr-qimmatini bilan ham hisoblashish kerak. Insonni boshqa bir insonning manfaatlari uchun vosita sifatida ishlatish axloqan noto'g'ri hisoblanadi.

Germaniya madaniyati tarixiga XVIII asrning 70-80-yillarida yuzaga kelgan "Bo'ron va to'ntarish" adabiy harakati katta ta'sir ko'rsatdi. Ushbu harakat, asosan, inson erkinligini va his-tuyg'ularining ifodasini ta'kidlashga qaratilgan bo'lib, u jamiyatning axloqiy va ijtimoiy me'yorlarini o'zgartirishga intilishdi. Bu davrda yozilgan asarlar, an'anaviy qoidalar va dogmalarga qarshi chiqib, yangilik va erkinlikni targ'ib qildi.

Bu harakatga quyidagi yozuvchilar va asarlar kiradi: I.G.Gerder, I.F.Shiller, I.V.Gete. XVIII asrning oxirlarida nemis faylasufi Gerder madaniyatni o'rganish tarixida hal qiluvchi kashfiyot qildi: tadqiqot obyekti faqat bitta madaniyat emas, balki bir nechta madaniyatlar bo'lishi kerak, ya'ni madaniyatlarning ko'pligi e'tirof etildi. Germaniyada "madaniyat" va "sivilizatsiya" atamaları o'rtasida qarama-qarshi tushunchalarni ajratish an'anasi yuzaga keldi.

"Madaniyat" tushunchasi jamoat odamining mukammallik darajasi, uning ijtimoiylashish, ma'rifatlilik, ta'lim darajasini ifodalagan.

Fransuz ma'rifatparvarlari (Volter, D.Didro, J.J.Russo, Sh.Monteskye va boshqalar) o'z asarlarida davlat tuzilishining paydo bo'lish sabablarini ochib berishga intilganlar. Monteskye ayniqsa turli davlat shakllarini tahlil qilishga e'tibor qaratgan. Uning "Qonunlarning ruhi" asarida taqdim etilgan nazariyasi XVIII asrda konstitutsion fikrni rivojlantirishda katta ahamiyat kasb etdi va davlat tuzilishi va huquqshunoslik sohalarida yangi yondashuvlarni shakllantirdi.

Faylasuf-materialist Deni Didro mashhur ensiklopediyasi, ya'ni "Ilm, san'at va hunarlarning aniq lug'ati"ning asoschisi va bosh muharriri bo'lgan. Didro "Ensiklopediya" ustidagi ishidan tashqari, tasviriy san'at bo'yicha muntazam sharhlar yozgan va ularni "Adabiy xabar" qo'lyozma gazetasida joylashtirgan, bu gazeta obunachilarga, barcha ilg'or monarxlarga yuborilgan.

Russoning falsafasida asosiy mavzulardan biri uning zamonidagi jamiyat bilan inson tabiatining o'rtasidagi ziddiyat edi. U tarbiyani, axloqiy his-tuyg'ularni jamiyatning salbiy va buzuvchi ta'sirlaridan himoya qilish vazifasi sifatida tushungan.

“Jamiyat shartnomasi haqida”[4] (Жан Жак Руссо «Об общественном договоре трактаты». Москва. Канон-пресс-ц. Кучково. Поле. 1998) asarida Russo hokimiyatning zulmiga va ijtimoiy tengsizlikka qarshi chiqadi. Uning nazariyasiga ko'ra, davlat faqat erkin shaxslar o'rtasida tuzilgan shartnoma natijasida yuzaga kelishi mumkin.

Jamoat shartnomasini tuzishda odamlar o'zlarining suveren huquqlarining bir qismini davlat hokimiyatiga topshiradilar, davlat esa ularga erkinlikni ta'minlash va umumiy iroda asosida harakat qilish orqali adolatni ta'minlaydi. Agar davlat umumiy irodaga rioya qilishni to'xtatsa, u o'zining axloqiy asosini yo'qotadi va qonuniyligini yo'qotadi. Russo g'oyalari ko'plab mamlakatlarning siyosiy va ijtimoiy fikriga katta ta'sir ko'rsatgan.

Ma'rifatparvarlik davrida san'at axloqiy va siyosiy g'oyalarni ommalashtirish vositasi sifatida qaralgan. Shu sababli, adabiyot birinchi o'rinda turib, yangi o'quvchi – o'zini-o'zi tarbiyalashga intiluvchi, ilm olishga qiziqqan shaxsni shakllantirgan.

Ma'rifatparvarlar o'zlarining publitsistik faoliyatlarida aniq va ta'sirchan shaklda ishlatishni maqsad qilib, broshyura shaklini tanladilar: Volterning “Falsafiy lug'ati”, Didroning “Dialoglari” kabi asarlar. Bular falsafiy g'oyalar, romanlar va hikoyalar orqali keng tarqaldi. Masalan: Russoning “Emil”, Monteskyening “Fors xatlari”, Volterning “Kandid” va Didroning “Ramo jiyanining qiziqishlari” asarlarida.

Ma'rifatparvarlik davrining asosiy vazifasi insonlarni tarbiyalash deb hisoblangan. Shu munosabat bilan, tomosha san'ati rivojlanib, sahnada so'zlash va ma'ruza o'qish orqali ma'rifat tarqatishning eng samarali va qulay shakli deb hisoblangan.

Italiyalik dramaturglar K.Gotsi va K.Goldoni, nemis faylasufi va jamoat arbobi G.E.Lessing, fransuz faylasuflari Volter va Didro, ingliz dramaturgi R.B.Sheridanning ismlari jahon teatrining repertuariga mustahkam kirib, uning rivojlanishiga sezilarli ta'sir ko'rsatgan.

Fransuz ma'rifatparvarlarining g'oyalari XIX asrda Fransiyada burjua respublikasining vujudga kelishiga ta'sir ko'rsatdi.

ADABIYOTLAR RO'YXATI.

1. Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil.

2. Локк Дж. Сочинения: В 3-х т. Т. 1 / Под ред. И. С. Нарского. — М.: Мысль, 1985. — 623 с.

3. Жан Жак Руссо «Об общественном договоре трактаты». Москва. Канон-пресс-ц. Кучково. Поле. 1998.

4. Библер Владимир. Век просвещения и критика способности суждения. Д. Дидро и И. Кант

5. Богуславский В. М. (ред.) Памятники философской мысли — Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера, 1994

6. Иммануил Кант. Классические космогонические гипотезы. Сборник оригинальных работ. — 1923

ЖАМИЯТДА МАДАНИЙ ҚАДРИЯТЛАР ТРАНСФОРМАЦИЯЛАШУВ ЖАРАЁНЛАРИ

Тожибоев Азизбек

НамДУ, тадқиқотчиси

Янгиланаётган жамиятда аҳоли онгида, айниқса, ёшларда ўтмишни англаш орқали ижтимоий-маданий меросни сақлаб қолиш, балки келажак авлодларга қолдириш, шу орқали тарихий тафаккурни шакллантириш ва тарихий хотирани мустаҳкамлаш мумкин. Тарихий тафаккур ижтимоий-психологик ҳодиса бўлиб, уни шакллантириш ва ривожлантириш жараёни ҳам қўплаб ижтимоий маданий асосларга таянган ҳолда кечади.

Тарихий обидалар жамият маънавий ҳаётини янада бойитиб, Ватанга, халққа, аجدодларга нисбатан ҳурмат ва эҳтиром ҳиссини уйғотади. Ўзбекистон Республикаси Президенти Ш. М. Мирзиёевнинг 2018 йил 19 декабрдаги “Моддий маданий мерос объектларини муҳофаза қилиш соҳасидаги фаолиятни тубдан такомиллаштириш чора тадбирлари тўғрисида”ги қарорида шундай дейилади: “Ўзбекистон халқининг умуммиллий бойлиги ҳисобланадиган маданий меросимизни муҳофаза қилиш, илмий ўрганиш ва ундан фойдаланиш борасида мамлакатимизда қатор ишлар амалга оширилмоқда. Хусусан, Бухоро, Самарқанд, Хива ва Шаҳрисабз шаҳарларинг тарихий марказлари ЮНЕСКОнинг Умумжаҳон маданий мероси рўйхатига, “Бойсун маданий муҳити”, “Шашмақом мусиқаси”, “Наврўз”, “Катта ашула”, “Аския”, “Палов маданияти ва анъаналари” номзодлари инсоният номоддий маданий мероси репрезентатив рўйхатига киритилгани, Усмон Қуръони, Абу Райҳон Беруний номидаги Шарқшунослик институтининг қўлёзмалар тўплами, Хива хонлиги девонхонаси ҳужжатлари дунё миқёсида эътироф этилгани бунга ёрқин мисол бўла олади.

Жамият ҳаётининг барча жабҳаларида бўлаётган ўзгаришлар халқни ижтимоий-иқтисодий қўллаб-қувватлаш ҳамда унинг маънавий мулки бўлмиш маънавий мероси ва қадриятларини ҳам мустаҳкамлашга қаратилмоқда. “Маънавий мерос кенг қамровли тушунча бўлиб, инсоният тарихий тараққиёти давомида шаклланган илғор ғоялар, ахлоқ, урф-одат, анъана, қадрият, улкан кашфиётлар, фан ютуқлари, тасвирий санъат асарлари, диний ҳамда дунёвий асарлар ва бошқаларни ўз ичига олади”[4. –Б.32.].

Ўтмиш маданий мероси фақат илмий нуқтаи назардан тадқиқ этиш билан боғлиқ бўлмай, балки аجدодлар яратган буюк маънавий хазина, ижтимоий-иқтисодий капитал келтирувчи ёдгорлик, инсоннинг баркамол инсон бўлиб шаклланишида муҳим омил ҳисобланади. Шу нуқтаи назардан қараганда маданий меросни чуқур ва пухта ўрганиш, тадқиқ этиш орқали миллий ғурур ва ифтихор туйғусини таъминлашнинг ишончли кафолатидир. Мамлакатимизда мавжуд тарихий ёдгорликлардан бугунги кунда унумли фойдаланиш тизимини ишлаб чиқиш ва уни ҳаётга татбиқ этиш мамлакат инфраструктураси ва зиёрат туризмининг ривожлантиришга, тарихий маданий бойликларни асраб-авайлашга, ёшларда ижодий фикрлаш тарзини ривожлантиришга, келажак авлодга буюк тарихни етказиб беришга ёрдам беради. Ўзбекистон Республикаси Президенти Шавкат Мирзиёев 2018 йил Олий Мажлисга қилган Мурожаатномасида “Миллий

ўзлигимизни англаш, Ватанимизнинг қадимий ва бой тарихини ўрганиш, бу борада илмий тадқиқот ишларини кучайтириш, гуманитар олимлари фаолиятини ҳар томонлама қўллаб-қувватлаш лозим”[3] лигини алоҳида таъкидлаб кўрсатган эди. Албатта, бир этноснинг ижтимоий-маънавий тараққиётини унинг тарихи, анъаналари, ҳаётий қадриятларидан айри ҳолда тасаввур этиб бўлмайди. “Шу ўринда урф-одатлар тўғрисида тўхталиб ўтиш жоиз. Чунки одатларнинг эстетик дидни шакллантиришдаги роли катта. Ижобий нуктаи назардан олиб қараганда, одатланиш шундай бир қудратли кучки, у мунтазам равишда инсоннинг қонига, вужудига, қалбига сингиб боради ва бора-бора инсон ички маънавий оламининг ажралмас қисмига айланади”[5. –Б.31.]. Маданий мерос, кўхна тарихий ёдгорликларга кўплаб таърифлар келтирилган. Жумладан, бир ўринда “Маданий мерос деб ўтмиш даврларидан инсониятга қолган ва танқидий ёндашилган, ижодий қайта кўриб чиқилиши, замоннинг конкрет тарихий вазифалари ҳамда ижтимоий тараққиётнинг объектив критерийлари асосида ривожлантирилиши ва фойдаланиши лозим бўлган моддий ва маънавий бойликлар мажмуини тушунмоқ лозим”[6. –С.17-18.]

Бу кўхна юртда эрамизгача ва ундан кейин қурилган мураккаб сув иншоотлари, осори атиқаларимиз қадим деҳқончилик ва ҳунармандчилик маданияти, меъморчилик ва шаҳарсозлик санъати юксак даражада ривожланганлигидан дарак беради.

Аждодларимиз тафаккури билан яратилган энг қадимги тошёзув ва битиклар, халқ оғзаки ижоди намуналаридан тортиб, бугунги кунда кутубхоналаримиз хазинасида сақланаётган минг — минглаб қўлёзмалар, уларда мужассамлашган тарих, сиёсат, ахлоқ, фалсафа, меъморчилик, адабиёт, деҳқончилик ва бошқа соҳаларга оид қимматбаҳо асарлар ана шундай маънавий-моддий бойликлармиздир. Бунчалик катта меросга эга бўлган халқ камдан-кам топилади. Президентимиз Ш. Мирзиёев таъкидланганларидек, “Юртимизда саккиз минг икки юздан зиёд маданий мерос объекти мавжуд бўлиб, ЮНЕСКОнинг Умумжаҳон моддий маданий мероси ва номоддий маданий мероси рўйхатига Ўзбекистондаги янги объектларни киритишни тезлаштириш лозим”[1. — Б.171.]. Шу боис, ёшларда тарихий тафаккурни шакллантириш ва уларда Ватанига тарихий-маънавий ва маданий нуктаи назардан мансублигини ҳис қилган ҳолда жамиятда дахлдорлик ҳиссини ривожлантириш мумкин.

Ҳозирда кишилар онгида тарихий тафаккур трансформацияси юз бермоқда. Натижада тарих сиёсий ҳокимият учун қурашаётган, ўз тарафига иложи борица кўпроқ оммани жалб қилишга уринаётган кучлар, партия ва гуруҳлар қўлидаги воситага айланиб бормоқда. Корпоратив манфаатларнинг объективлик ва илмийлик принципларига путур етмоқда. Натижада тарихий ҳақиқатни янгитдан хаспўшлаш, сохталаштириш, гиперболизация ва метафора бошланмоқда. Бундай вазиятда ёшларни миллий тарих билан қуроллантириш ҳамда уларнинг тарихий онгини ривожлантириб бориш заруриятини даврнинг ўзи тақозо этмоқда. Дунёдаги айрим ғайриинсоний ғоялар тарафдорлари ўз мақсад ва интилишлари орқали омма онгини заҳарлаш, ундан турли ижтимоий-сиёсий мақсадларда фойдаланиш мақсадида ўтмишдан прототип ахтармоқдалар. Масалан, Россия-

Украина, Тоғли Қорабоғ, Сурия ва Ироқда жойлашган тарихий маданий қадриятларга бўлган муносабатларда юз бераётган конфликтлар фикримизнинг яққол исботидир. Шу билан биргаликда, Афғонистонда толибон ҳаракатининг ҳокимият тепасига келиши натижасида афғон халқининг, айниқса, аёллар ҳақ-ҳуқуқларининг чекланиши, минг йиллардан бери қуда-анда бўлиб яшаётган турли миллат ва элат вакиллариининг ўз уйларини ташлаб чиқиб кетиши қабилар буни яна бир бор тасдиқлайди. Ҳар ким ва ҳар қайси давлатга ўз ҳудуди, қадриятлари, халқи ва тарихий обидалари нафақат улар учун, балки миллат давомийлиги, эртанги куни учун ҳам долзарб ҳисобланади. Зеро, президентимиз Ш.М.Мирзиёев таъкидлаб ўтганидек, “бой тарихимиз дурдонаси бўлган маданий меросимизни асраб-авайлаб, келажак авлодлар учун безавол етказишимиз зарур”[3. — Б. 16.]. Шунинг учун ҳам ёшларда тарихий тафаккурни шакллантириш ва ривожлантириш жараёнларини амалга оширишда социологик ва педагогик ёндашувларни такомиллаштириб бориш ижтимоий тараққиётнинг муҳим омилидир. Глобаллашув жараёнлари таъсири остида тарихий онгнинг ўзгариш қонуниятларини ўрганиш, ушбу таъсирнинг ижобий ва салбий жиҳатларини аниқлаш муҳим аҳамиятга эга.

XX асрнинг охирларига келиб миллий мустақиллигимиз учун таҳдид соладиган хатар — ўзбек халқининг тарихини сохталаштиришга қаратилган ҳаракатлар пайдо бўлди. Айниқса, хорижда бир қатор мафкурачилар ягона туркий миллат мавжуд, ўзбек, қозоқ, туркман, бошқирд, уйғур деб бўлақларга бўлиниши нотўғри, деган хато ва зарарли ғояни илгари суришгача боришди. Ушбу мафкуравий таҳдид — ўзбек халқининг алоҳида миллат эканлигини, бинобарин, унинг тарихи, ҳозирги куни, демакки, келажagini ҳам шубҳа остига олиш ва туркий қавмлар билан умумийликни мутлақлаштириш, миллий ўзига хосликни инкор этиш билан боғлиқдир.

Маънавий ва диний қадриятларимиз тарихан уйғун ҳолда ривожланиб, такомиллашиб борган. Айниқса, маънавий қадриятлар ривожига анъанавий исломнинг ўзига хос ўрни бор. Миллатимизнинг маънавий қадриятлари ҳақида гап кетганда, узоқ асрлар қаърида юзага келган ватанпарварлик, дўстлик, тинчликсеварлик, меҳмондўстлик, меҳнатсеварлик, мурувват, андиша, ор-номус, ҳалоллик, меҳр-оқибат, биродарлик ва аҳил кўшничилик муносабатлари каби эзгу инсоний фазилатларни алоҳида қайд этиш лозим. Минтақамизда ўн асрдан ортиқ вақт давомида мавжуд бўлиб келадиган ислом дини халқимизнинг ана шундай беқиёс маънавий қадриятларида чуқур акс этиб туради. “Жамият тараққиёти жараёнида шаклланган ҳар қандай ҳодиса ўтмишда ижобий аҳамият касб этгани учун эмас, балки келажак истиқболи учун янги имкониятлар яратиб беришга қодир бўлганлиги сабабли ҳам қадрият деб аталади”[7]. Юртимизда Имом Бухорий, Имом Термизий, Имом Мотуридий каби буюк аждодларимизнинг, хусусан, ҳанафий мазҳаби уламоларининг меросини ҳамда мотуридийлик ақидавий таълимотини ўрганиш ва тарғиб қилиш марказлари фаолиятига ҳам бежиз асос солинмади.

Бугунги жамият ривожига, глобаллашувда маънавий қадриятларнинг ўрни беқиёс. Маънавий қадриятларимизни асраб-авайлаш, тарғиб қилиш бугунги

жамиятнинг долзарб ва устувор вазифаларидан эканлиги бежиз эмас. Аммо кези келганда айтиш керак – бугун ижтимоий ҳаётда мавжуд айрим иллатларнинг “ўзбекчилик” деб хаспўшланиши мутлақо ўринсиз ҳолатдир. Дабдабавозлик, моддиятпарастлик, ҳар қандай ишда кимўзарга берилиб кетиш, риёкорлик, хўжакўрсинчилик, жиноят ботқоғига ботириб юборовчи таниш-билишчилик ва коррупция каби иллатлар ўзбекчиликдан эмас ва булар миллатни, халқни таназзулга етаклайди.

Ёш авлодни турли хил маънавий таҳдидлардан ҳимоя қилиш учун уларнинг қалби ва онига соғлом ҳаёт тарзини сингдириш, миллий ва умуммиллий қадриятлар ҳамда ҳурмат — эҳтиром туйғусини болалик пайтидан бошлаб шакллантириш, миллий қадриятларимиз, маданий меросимизга илмий асосда тўғри ёндашиб, инсонпарварлик, ватанпарварлик, тараққийпаварлик мезонларига кўра, миллийлик, тарихийлик тамойиллари асосида жамиятимиз олдидаги бурч, вазифаларини давр ва замонавий тараққиёт талабларига мос равишда амалга оширишни ривожлантириш лозим.

ФОЙДАЛАНИЛГАН АДАБИЁТЛАР

1. Шавкат Мирзиёев. Янги Ўзбекистон стратегияси.-Тошкент: O‘zbekiston, 2021. — Б.171.
2. Ўзбекистон Республикаси Президенти Шавкат Мирзиёевнинг Олий Мажлисга Мурожаатномаси./ “Халқ сўзи”,2018 йил.29 декабрь,№271-272.(7229-7230).
3. Ўзбекистон Республикаси Президенти Шавкат Мирзиёевнинг Олий Мажлисга Мурожаатномаси ҳамда Ўзбекистон ёшлари форумида сўзлаган нутқидан иқтибослар. –Тошкент, Тасвир нашриёт уйи, 2021. — Б. 16.
4. З.Хайитов., Д.Шукурова. Ўтмиш ва келажак ўртасидаги кўприк. Жамият ва бошқарув. №2. 2011. –Б.32.
5. Б.Холматова. Шахс эҳтиёжларининг маънавий мезонлари. Жамият ва бошқарув. №2. 2011. –Б.31.
6. Хайруллаев М. Шорахмедов Д. Маданият ва мерос.-Т.: 1973.-С.17-18.
7. Фалсафа. Олий ўқув юртлари учун қўлланма. Тўлдирилган 2-нашр. Тошкент: Ўқитувчи, 2005. –Б.229.(304)

“IXVON AS-SAFO” RISOLALARIDA AXLOQIY TUSHUNCHALAR TAHLILI

Azamatova Sevinch Valijon qizi

Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti “Sharq falsafasi va madaniyati”

yo‘nalishi 3-bosqich talabasi

Ilmiy rahbar: Dotsent, PhD Sulaymonov J.B.

Annotatsiya: Mazkur maqolada Yaqin Sharq hududida yashirin tarzda faoliyat olib borgan olimlar guruhi “Ixivon as-Safo” risolalaridagi axloqiy tushunchalar tahlili va izohi berilgan. Xususan, iroda erkinligi, tabiiy va axloqiy ehtiyojlar qarama-qarshiligi, muhabbat, ideal davlat va komil inson haqidagi tushunchalar haqida ma’lumotlar keltirilgan.

Kalit soʻzlar: Risolalar, axloq kategoriyasi, “iroda erkinligi”, “faylasuf hukmdor”, “Respublika”, ideal jamiyat, muhabbat.

Axloq maʼnaviyatning amalda namoyon boʻlishidir. Ilm, bilim, dunyoqarash, idrok va imyon insonning xulq-atvorida oʻziga xos tarzda aks etadi. Insoniylik maʼnaviyati esa axloqiy fazilatlar orqali namoyon boʻladi. Axloqiy qarashlar esa maʼlum shaxsning axloq kategoriyalariga nisbatan shaxsiy fikrlari yoki pozitsiyasini anglatuvchi tushuncha hisoblanadi. Quyida muhokama qiladiganimiz “Ixvon as-Safo” Risolalaridagi axloqiy qarashlar ham aynan guruh aʼzolidagi olimlarning maʼlum bir axloqiy tushunchaga nisbatan fikrlari va oʻz pozitsiyalari yoritiladi.

Oʻzlarini “Ixvon as-safo”, yaʼni “Sof birodarlar” deb atagan guruh aʼzolari X asrda Basra shahrida yashirin tarzda faoliyat olib borganlar. Ushbu mutafakkirlar jamosining toʻliq nomi “Ixvon as-safo” va “Hullan al-vafo” edi. “Sof birodar”larning maʼnaviy merosi “Rasail Ixvan as-Safa” deb nomlanuvchi ensiklopedik toʻplamda jamlangan. Ensiklopediya matnini X asr bilan belgilash qabul qilingan. Risolalar 51 ta maktub va bitta yakunlovchi traktatdan iborat boʻlib, mavzu jihatdan 4 ta katta boʻlimga ajratish mumkin. Asarda pedagogik fanlar, matematika, mantiq, tabiatshunoslik ilmlari, axloq, din, psixologiya, metafizika kabi turli xil mavzular yoritilgan. Risolalar xalifa Mustanjid tomonidan 1150-yilda Abu Ali ibn Sino asarlari bilan birga gulxanda yoqilishga hukm qilingan, ammo asar saqlab qolingan va keyinchalik fors va turk tillariga tarjima qilingan.

Risolalarda axloq mavzusi va unga oid kategoriyalar sharhi VI boʻlimda yoritiladi. Axloqiy tushunchalar asosan diniy qarashlar va antik davr yunon falsafasi taʼsirida shakllanganligini sezish qiyin emas.

Islom dinida axloq va din bir biri bilan uzviy bogʻliq boʻlib, ikki soha doim inson nima qilishi va nimaga umid qilishi kerak, hayot mazmuni nimalardan iborat boʻlishi kerak kabi savollarga javob berishga harakat qilgan. “Ixvon as-Safo” ham inson nima, uning mavjudlik sababi nima degan savollarni koʻndalang qoʻyadi. Islomga koʻra Xudo insonni oʻz Xalifasi qilib yaratgan. Uning xalifalikdan maqsadi esa Xudoga taqlid qilish, Unga oʻxshashga intilishdir. Bu martaba uni oʻz qarorlari qarshisida erkin mavjudotga aylantiradi. Xudo insonni istalgan axloq qarshisida tanlov qilish erkinligi bilan yaratgan. Odam bolasi oʻz taqdiriga erishishi uchun Xudo uning feʼliga instinkt va ehtirolar qoʻshgan. Ular uzluksiz harakat orqali inson baxtini va barqarorligini taʼminlaydi. Aynan instinktlar insonni hayotga intilishga undaydi. Yashab qolishga urinish bu Instinktiv ravishda ishlaydi va erkinlik yoki ratsionallikdan mahrum boʻlgan jarayondir.

Tana va ruh bu ikki magnit kabi bir-biridan tortilib turuvchi, ammo bir butunlikda mavjud boʻluvchi tushunchalar hisoblanadi. Bu ikki tabiat bir-biridan tubdan farq qilsada, ularning har ikkisi uchun quvvat muhim hisoblanadi. Tana uchun oziq-ovqat, ruh uchun esa bilim. Ruh his-tuygʻular va aql toʻplaydigan bilimdan ozuqa oladi. Umuman, Risolalarning juda koʻp qismida bilimga intilish maqtalgan va doim taʼkidlab oʻtilgan sohalardan biri hisoblanadi. Zero, Islomda ilm barcha uchun farz qilinganligi va uning ibodat darajasiga koʻtarilganligi deb olishimiz mumkin.

Tana va ruh tabiatan qarama-qarshi unsurlar boʻlsa, “Ixvon as-Safo” fikricha, insonning axloqiy borligʻi va tabiiy borligʻi bir-biriga nisbatan qarama-qarshi qoʻyiladi. Masalan, inson ijobiy axloqiy fazilatlarni amalga oshirish uchun koʻp hollarda oʻzining

tabiiy ehtiyojlarini inkor etadi. Aytaylik, adolatni ta'minlash uchun o'z manfaatini o'zgalar manfaatidan quyi qo'yishga majbur bo'ladi. Yana boylik orttirish va bir insonga yaxshilik qilish o'rtasida ham qarama-qarshiliklarga duch kelish mumkin. Shunday qilib, biz ba'zi qadriyatlarga amal qilganimizda ikkinchi tomonni e'tibordan chetda qoldiramiz.

Aslida butun koinot va tabiat qarama-qarshiliklar ustiga qurilgan. Shu asnoda inson axloqi ham. Bu vaziyat qaror qabul qilishda ma'lum qiyinchiliklarni vujudga keltiradi. Ushbu vaziyatda "Ixvon as-Safo" yo zohidlikni yoki "o'rta yo'l"ni taklif etadi, ammo Islom axloqiga ko'ra yaxshi inson nafaqat o'zini ichdan isloh qilishi, balki tashqi muhitga ham ma'lum darajada ta'sir o'tkazishi kerak. Shu o'rinda Risola mualliflari inson ijtimoiy reallik ekanligidan kelib chiqib, introvert zohid emas, balki ekstrovert mo'min bo'lib "jamiyat bo'lish" eng to'g'ri qaror bo'lishini ta'kidlaydilar.

Iroda erkinligi risolalarda batafsil o'rganilgan tushunchalardan biri hisoblanadi. Risolada ushbu mavzuga kirish oldidan mashhur hadis keltiriladi. Hadisda: "Kimki biror yomonlikni ko'rsa, unga qo'li bilan qarshilik qilsin, agar bunga qodir bo'lmasa, tili bilan qarshilik qilsin, agar bunga ham qodir bo'lmasa, qalbi bilan qarshilik qilsin, lekin bu eng zaif iymondir", degan gaplar keltirilgan. Bu hadisda inson o'z atrofidagi makon va zamonga nisbatan ta'sir o'tkazishi kerakligi va ular oldida mas'uliyatli ekanligi ta'kidlanmoqda. Bu vaziyatga boshqa rakursdan qarasak, uning qarorlari natijasida dunyo hozirgidan yaxshiroq va mukammallik tomon qadam tashlamog'i kerak. Mualliflar shu o'rinda bahsli mavzuni savol ostiga oladilar. Agar inson iroda erkinligiga ega bo'lmaganda Xudo yomonliklar va jaholat mavjud bo'lgan nomukammal olamni emas balki, mukammal dunyoni yaratgan bo'lardi. Har narsa mukammal o'ylangan ezgu olamda inson xatolarga yo'l qo'ymasdi va ana o'shanda u iroda erkinligiga ehtiyoj sezmasdi. Vaholanki, Xudo bu dunyoda xatoliklar, yovuzlik va johillik kabi illatlarni ham yaratdi va insonni o'z qarorlari qarshisida javobgar mavjudotga aylantirdi.

"Muhabbat" tushunchasi ta'rifiga ham Risolalarda alohida o'rin ajratiladi. "Ixvon as-Safo"ga ko'ra muhabbat va go'zallikdagi g'oya nafsni g'aflat va jaholatdan qutqaradi va uni tarbiyalaydi. Insonning go'zallikka va muhabbatga bo'lgan mayli tafakkur va ilm bilan yo'g'rilgan bo'lsa, muhabbat nafs uchun yo'lboshchi bo'ladi va uni turli johilliklardan asraydi.

Ideal jamiyat va ideal davlat haqidagi qarashlar ham bevosita axloq bilan o'zaro uyg'unlik kasb etadi. Ixvon as-Safo, Al-Kindi va Al-Forobiy kabi faylasuflar qarashlaridagi ideal jamiyat va davlat bevosita Platonning "Respublika"siga tayanadi.

"Ixvon as-Safo" jamiyatning barcha a'zolarini, ayniqsa, kuchlilar va boylarni axloqiy majburiyatni anglashga va shu orqali jamiyatni yaxshilashga chaqiradi. Platonning faylasuf hukmdori bo'lgani kabi Risolalarda ham ideal hukmdor tushunchasi mavjud, ammo ba'zi farqli jihatlar mavjud. Platon uchun ideal hukmdor faqatgina intellektual jihatdan yuksak shaxs bo'lsa, "Ixvon as-Safo" ideal hukmdorida o'z jonini fido qilish va boshqa ijobiy fazilatlar lider shaxsiyatidagi asosiy va muhim xususiyatlar sifatida ko'riladi. "Respublika"da jamiyatdagi shaxslar tabaqaviy tizimlarga bo'lingan va har bir tabaqaning o'z o'rnini va roli mavjud. Risolalarda esa jamiyatda tabaqalar mavjudligi e'tirof etiladi, ammo bu tabaqalar faqat axloqiy farqlarga asoslanadi. Aynan axloqiy fazilatlar bu tabaqalar o'rtasidagi farqlarni belgilab beradi.

“Respublika”da qullar, hunarmandlar va dehqonlar aqliy va ruhiy barkamollikdan yiroq ekanliklari aytiladi. “Ixvon as-Safo”ning yondashuviga ko‘ra faoliyat va ijtimoiy kelib chiqishning quyi pog‘onasidagi shaxslar faylasuf hukmdor singari aqliy yetuklikka erisha olmasalar ham ularda xuddi ideal hukmdorniki bilan bir xil bo‘lgan ruh mavjud. Intellektual bilimga yetisha olmaslikni zamon nuqtayi nazaridan kelib chiqib real qabul qilganimizda bu so‘zlar ma’lum ma’noda to‘g‘ri. Kun-o‘targa yashovchi o‘rta asrlardagi dehqon yoki hunarmandning hukmdor kabi bilim olishi imkonsiz edi. Vaholanki, ruhiy yetuklikka erishish jihatdan ular teng.

Komil inson tushunchasiga ham axloqiy qadriyatlardan kelib chiqqan holatda yondashiladi. Xususan, bilimdon daho insonni “Ixvon as-Safo” a’zolari komil inson sifatida ko‘rmaydilar. Ularga ko‘ra komillik bu intellektual yetuklikdan tashqari umumiy axloqiy va ma’naviy fazilatlarini, jamiyatga foydalilikni va Yaratganga itoatni o‘zida jamlashi kerak. Bilimga bo‘lgan intilish, qahramonlikka bo‘lgan intilish va avliyolikka bo‘lgan intilish ushbu uchta qadriyatga ega bo‘lgan shaxs komillikning eng yuqori cho‘qqisida turuvchi odam hisoblanadi.

Xulosa qiladigan bo‘lsak, Risolalardagi axloqiy masalalar juda keng qamrovli va chuqur tahlil qilinganligini ko‘rishimiz mumkin. “Ixvon as-Safo” din va falsafaning birlashuvi bizni haqiqatga olib boradi degan fikrni ilgari surgan va buni axloqiy mavzularda ham qo‘llagan. Xususan, ideal shaxs va davlat haqidagi qarashlar antik davr faylasuflari g‘oyalari ustiga qurilgan bo‘lishiga qaramay, faqat shu bilan cheklanib qolinmagan. U Islom falsafasi ta’sirida qayta ishlangan. Islomdagi eng katta muammolardan biri hisoblanuvchi iroda erkinligi mavzusi uchun ham guruh mutafakkirlari o‘z shaxsiy xulosalarini bera olishgan.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR

1. Корбен.А. История исламской философии. Прогресс-Традиция 2010. С.361
2. Muhammadjanova.L., Sher.A., Shadimetova.G. Axloq falsafasi. Darslik. T-2023. B.208
3. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика: Учебник. — М.: Гардарики, 2000. — С.472
4. YÜNÜGÜL.S. İHVAN-I SAFA VE İBNİ SİNA’DA AŞK-GÜZELLİK İLİŞKİSİ. KAYSERİ- 2007. S.70
5. Sezgin.F. Islamic philosophy. Volume 21. Frankfurt-1999. P.394
6. تهران. ۱۹۵۳ ترجمه رسائل اخوان الصفا. مجمل الحکمة
7. Ikhwân al-Safâ’. Stanford encyclopedia of Philosophy. C.Baffioni – 2008. <https://plato.stanford.edu/entries/ikhwan-al-safa/>
8. Godefroid De Callatay. Ikhwan al-Safa’ A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam. 2005.

KUCH TAQVO VA ADOLATDADIR – AMIR TEMURGA ATALGAN BUYUK NASIHAT

Tursunboyev Abdulahad Abdubanno o'g'li
Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti
Sharq falsafasi va germeneytika kafedrası 1-kurs magistri

Kirish. Tarixda o'z nomini abadiy qoldirgan buyuk sarkarda va davlat arbobi Amir Temur nafaqat jangovar salohiyati, balki donishmandligi, adolatparvarligi va ma'naviy yetukligi bilan ham tanilgan. Uning hayoti va siyosiy faoliyati chuqur falsafiy asosga ega bo'lib, bu yo'lda unga ustozlari, xususan, ruhiy piri bo'lgan Hazrati Sayyid Baraka (yoki Mirkulol) katta yo'l-yo'riq ko'rsatgan. Aynan shunday nasihatlardan biri – “Kuch taqvo va adolatdadir” degan shiordir. Ushbu maqolada aynan shu shiorning ma'nosi, tarixi...

Annotatsiya: Ushbu maqola Amir Temur hayotida muhim o'rin tutgan “Kuch taqvo va adolatdadir” shiorning manbai, unga ushbu nasihatni bergan Sayyid Baraka (Mirkulol) siymosi, hamda ushbu iboraning Oqsaroy peshtog'ida abadiylashtirilgani haqida so'z yuritadi. Shuningdek, bu shiorning tarixiy va zamonaviy dolzarbligi tahlil qilinadi.

Kalit so'zlar: Amir Temur, Sayyid Baraka, Mirkulol, Oqsaroy, taqvo, adolat, shior, tarix, Temur tuzuklari, ma'naviyat, boshqaruv.

Biz bugun fikr yuritmoqchi bo'lgan “Kuch taqvo va adolatdadir” iborasi chuqur ma'naviy va siyosiy mazmunga ega bo'lib, uning ta'sir kuchi o'ziga xosdir. “Kuch” so'zi bu yerda – kuch-qudratni, zo'ravonlik va harbiy salohiyat ma'nosida emas, balki taqvo – Allohdan qo'rqish, axloqiy poklik va adolat – haqlik, halollik va odillik ma'nosini anglatadi. Mazkur ibora Amir Temurga uning yaqin ustozlaridan biri – Hazrati Sayyid Baraka tomonidan aytilgan va u Amir Temur tomonidan nasihat sifatida qabul qilingan. Amir Temur ustozining bu o'gitiga katta e'tibor qaratgan va unga umrining oxiriga qadar amal qilgan

Amir Temurning ma'naviy yo'l-ko'rsatkichida Sayyid Baraka, ba'zan Mavlono Mirkulol deb ham yuritiladi, Temurning ruhiy tarbiyasida, qarorlarida va hayot falsafasida muhim rol o'ynagan.

Rivoyat qilinishicha, bir kuni Amir Temur juma namozini Buxorodagi masjidlardan birida o'qib, uylariga qaytayotgan edi. Yo'lda, Gulobod va Fathobod oralig'idagi bog'da bir guruh odamlar o'tirib, darveshlar, avliyolar va ularning mo'jizalari haqida suhbatlashayotganiga ko'zi tushadi. Ular orasida Hazrat Amir Kulol va uning shogirdlari ham bor edi.

Temur hayron bo'lib:

–Bular kimlar? — deb so'raydi.

Yaqinidagi kishi javob beradi:

– Bu zot — Hazrat Amir Kulol. Atrofidagilar esa u kishining muridlari.

Shuni eshitgan Amir Temur darhol o'sha tomonga yo'l oldi. Hazrat Amir Kulol oldiga kelib, sadoqat bilan dedi:

– Ey ulug‘ din peshvosi! Men sizning xizmatlaringizda bo‘lishni istayman. Ijizat bering, sizga xizmat qilay, darveshlarni xursand qilay.

Hazrat Amir Kulol esa muloyimlik bilan shunday javob berdilar:

– Darveshlar so‘zini hammaga ochiq aytib bo‘lmaydi. Men, hech kimga o‘zimcha xizmat buyura olmayman. Avliyolar ruhi tomonidan ishorat bo‘lsa, shundagina topshiriq beraman. Siz kuting, men yo‘lingizda yorqin kelajakni ko‘ryapman.

Shundan so‘ng Hazrat Amir Kulol uylariga borib, yolg‘izlikda ibodatga sho‘ng‘idilar. Kechasi, namozdan so‘ng, ularga Alloh tomonidan ilhom keladi. Bu xabarni darveshlaridan biri – Shayx Mansur orqali Amir Temurga yetkazadilar:

– Temurga ayting: agar o‘tirgan bo‘lsa, darhol tursin, agar turgan bo‘lsa, yana o‘tirmasin. Chunki avliyolar ruhi shunday ishorat qilmoqda: butun mamlakat unga va uning farzandlariga nasib etadi. Avval Xorazmni egallasin, so‘ng Samarqandga yo‘l olsin.

Amir Temur bu so‘zlarni eshitibof safarga otlanadi. Oradan ko‘p o‘tmay, u Xorazmni bosib olib, keyin Samarqandga kiradi va shu yerda yashay boshlaydi. Ishlari kundan kunga rivojlanadi.

Samarqandda mustahkam joylashgach, Temur Hazrat Amir Kulolni Samarqandga taklif qiladi. Ularga xabar yuborib deydi:

– Agar ijizat bersalar, o‘zimiz boramiz, xizmatga tayyormiz. Faqat sizning istagingizga qaraymiz.

Bunga javoban Hazrat Amir Kulol dedilar:

– Biz bu yerda duo va ibodat bilan mashg‘ulmiz, yurishga ojizman. Ammo Temurning ixlosi va hurmati biz uchun aziz. Biz doimo u kishi uchun duo qilamiz. Ulug‘ nasibalar va g‘alabalar uni kutmoqda.

Agar xohlasangiz, ushbu hikoyani yana ham ixchamroq variantda yoki she‘riy shaklda ham yozib berishim mumkin. U Amir Temurga shunday degan: “Ey Temur, esingda tut – kuch zo‘ravonlikda emas, balki taqvo va adolatdadir.”

Hazrat Amir Kulolning vasiyati va Amir Umar bilan suhbat

Hazrat Amir Kulol bir kuni holsizlanib, boshqa joyga bormoqchi emasliklarini aytdilar. U zot avliyolar ruhi orqali bir ishora oldilar va Amir Temur huzuriga o‘zlari borishni istamaganliklarini bildirib, o‘rniga o‘g‘illaridan biri – Amir Umarni yuborishga qaror qildilar.

U kishilar o‘g‘illarini chaqirib, shunday dedilar:

– Ey farzandim, Temurga shuni ayt: men Allohning izni bilan hech qanday ishora olmadimki, Buxoro viloyatini yoki boshqa dunyoviy ne‘matni olay. Agar Allohning roziligini istasangiz, taqvo va adolatni hayotingizning asosiy shiori qiling!

Hazrat Amir Kulol yana ogohlantirib dedilar:

- Temur sizga ko‘p sovg‘a-salomlar bermoqchi bo‘ladi. Zinhor ularni qabul qilmang! Agar olay desangiz, qaytib yuzimga qarab ham yurmagin. Chunki ne‘matlar olish – bizning bobolarimiz (jadidlarimiz) yo‘liga zid ish. Darvesh kishi doimo mo‘minlarning duosi bilan mashg‘ul bo‘lishi kerak. Agar dunyoga qiziqsa, duolari qabul bo‘lmaydi.

Shu nasihatlar bilan Amir Umar Temur huzuriga yo‘l oldi. Samarqandga borib, bir oz dam oldi. So‘ng Temurdan qabul qilishlarini so‘radi. Temur uni iliq kutib olib, shunday dedi:

– Buxoro viloyatini sizga hadya qilamiz.

Amir Umar esa javob berdi:

– Buni olishga menga ijozat yo‘q.

Temur keyin shunday dedi:

– Unda faqat Buxoro shahrini qabul qiling.

Amir Umar yana rad etdi:

– Bunga ham ruxsat yo‘q.

Oxiri Temur:

– Unda siz istiqomat qilayotgan qishloqni hadya qilamiz, — dedi.

Uni ham qabul qilmadi.

Shunda Amir Temur so‘radi:

– Hazrat Amir Kulolga nima sovg‘a yuborsakki, o‘sha zotga munosib bo‘lsin va bizni duoda yod etsin?

Amir Umar shunday javob berdi:

– Otam dedilar: agar Temur Allohga yaqin bo‘lishni istasa, u holda faqat taqvo va adolat yo‘lini tutsin. Zero, Allohga yaqinlashishning yagona yo‘li shudir.

Bu so‘zlar yurak egalarining barchasiga manzur bo‘ldi.

She‘r:

Nazar ando, ki bikardand bar yak mushti xok,

Alhaqq, insofgarondand, ki sohib nazarand.

(Ma’nosi: Kimki bir musht tuproqqa nazar bilan qaray olsalar, shubhasiz ular – chuqur idrok egalari, haqiqiy ko‘rganlardir.)

Payg‘ambarimiz Muhammad (s.a.v.) hadislarida aytadilar:

– U dunyoning faqirlari, bu dunyoning boylaridan yarim kun oldin jannatga kiradilar. U yarim kun esa bu dunyoning 25 ming yiliga tengdir.

Shuning uchun hech kim bu dunyoga mag‘rur bo‘lmasligi kerak. Darvesh buni tushunib yashaydi, dunyo ahli esa buni anglab yetishi lozim. Temur bu nasihatni qabul qilib, o‘z siyosatini bu tamoyillarga asoslagan. Bu ibora, aslida, Temurning “Temur tuzuklari”da ham o‘z ifodasini topgan: unda halollik, adolat, iymon va poklik davlat boshqaruvining asosiy mezonlari sifatida tilga olinadi.

Oqsaroy peshtog‘idagi tarixiy yozuv Bu shiorning tarixiy haqiqat ekaniga yana bir dalil – Shahrisabzdagi Oqsaroy saroyi peshtog‘ida keltirilgan yozuvdir. Arab tilida bitilgan: “Al-quvvatu fi at-taqwa wal-‘adl” – tarjimasi: “Kuch taqvo va adolatdadir”. Bu yozuv Amir Temurning o‘z siyosiy falsafasini amalda aks ettirganini ko‘rsatadi. Saroy – faqat siyosiy qudrat emas, balki ma’naviy yetuklik timsoli bo‘lgan.

Ma’naviy meros va bugungi kun uchun saboq. Bugun ham bu shior o‘z dolzarbligini yo‘qotgani yo‘q. Taqvo — axloqiy tozalikka, adolat – ijtimoiy tenglikka asos bo‘lib, kuchli davlatni barpo etish uchun asrlar osha xizmat qilmoqda. Shu bois, “Kuch taqvo va adolatdadir” degan ibora faqat tarixiy meros emas, balki ma’naviy va siyosiy dasturulamal sifatida ham qadrlanadi.

Xulosa “Kuch taqvo va adolatdadir” – oddiy ibora emas, balki butun boshli siyosiy-falsafiy tizimning asosiy tamoyilidir. Uni Amir Temurga ulug‘ pir – Hazrati Sayyid Baraka tomonidan aytilgani, bu shior Oqsaroyda bitilgan yozuvda aks etgani – tarixiy haqiqatdir. Bugungi ziyolilar va yoshlarga ham bu shiordan o‘rnak olish zarur: kuch – faqat zo‘rda emas, halollik va poklikdadir.

SHARQ FALSAFASIDAGI AXLOQIY QADRIYATLAR VA ULARNING YOSHLARNI YUKSAK MA’NAVIYATLI SHAXS ETIB TARBIYALASHDAGI O‘RNI.

Abdurasulov Muxtorbek Bo‘ri o‘g‘li

*Termiz Davlat Pedagogika instituti Pedagogika va ijtimoiy fanlar fakulteti Milliy
g‘oya, ma’naviyat asoslari va huquq ta’limi yo‘nalishi talabasi*

Annotatsiya: Ushbu maqola o‘zbek xalqining milliy qadriyatlari va axloqiy tarbiyaning yosh avlodni ma’naviy va intellektual jihatdan shakllantirishdagi o‘rni va ahamiyatini chuqur tahlil etadi. Maqolada, shuningdek, yoshlarni milliy axloqiy qadriyatlar ruhida tarbiyalashning strategik yo‘nalishlari hamda bu jarayonda ota-onalar, ta’lim muassasalari va jamiyatning birgalikdagi roli taqdim etiladi. Maqola, milliy o‘zlik va axloqiy mustahkamlikni ta’minlashda tarbiyaning ustuvor o‘rni va yoshlar ongini shakllantirishda tizimli yondashuvlarning muhimligini ta’kidlaydi.

Kalit so‘zlar: O‘zbek xalqining milliy qadriyatlari, axloqiy tarbiya, ma’naviy tarbiya, yosh avlod, komil inson, Sharq mutafakkirlari, milliy ma’naviyat, urf-odatlar, hikmat, uzluksiz ta’lim, ma’naviy tarbiya konsepsiyasi, milliy o‘zlik, axloqiy qadriyatlar.

O‘zbek xalqining milliy mentaliteti, axloqiy qadriyatlari, milliy o‘zlikni anglash va urf-odat, an’analar asrlar osha sayqallanib kelayotgani hech birimizga sir emas. Tarixga nazar tashlaydigan bo‘lsak, Sharq mutafakkir, faylasuf, olimlari o‘z darajoti bo‘yicha xoh ilmda bo‘lsin, xoh husni-xulqda, peshqadamlik qilib kelganlar. Ayniqsa, xalqni ma’rifatli qilish, insonlarning o‘zaro bir-biriga hurmat, mehr-muhabbat hissida bo‘lishligini, jamoaviylikni, jamoadagi qadriyatlarni, qavmi-qarindosh, urug‘chilik kabi qadimdan shakllangan eng ulug‘ va insonni komillik sari yetaklaydigan, oqni qoradan, yaxshini yomondan ajratuvchi, zulmni, jaholatni qoralovchi ijtimoiy qadriyatlarni, chegarasiz jabr-zulm davrlarida ham yo‘qotmasdan saqlab kelayotganligi, o‘zbek xalqining juda kuchli xarakterli jihatlarini ochib beradi.

Tarixda o‘z nomlarini oltin hariflar bilan bitgan qomusiy olimlarimiz, Temur va temuriylar davri shoir, mutafakkirlari, Rus bosqini davrida o‘z haq-huquqlarini anglab yetgan jadidchilarimiz qaysidir ma’noda o‘zlarining tarixiy davr talabini ado etdilar. Biz avlodlar esa yangi davr, yangi chaqiriqlar, global muammolar va keskin rivojlanishlar davrida turibmiz. Har qaysi tarixiy davr dinamiklik xususiyatidan kelib chiqib, muayyan vaqt mobaynida yashayotgan insonlarga o‘zining ijtimoiy o‘zgaruvchan talablarini qo‘yib boradi. Mana shunday kuchli talablardan biri bu – O‘zbek xalqining milliy birligini, an’anaviy qadriyatlarini, o‘sib kelayotgan yosh avlodlarga merosiy qilib

yetkazmoqlikdir. Bu kabi ijtimoiy masalalarning nechog'lik muhimligini Birinchi Prezidentimiz I.A.Karimov ta'biri bilan aytganda „Biz xalqimizning dunyoda hech kimdan kam bo'lmashligi, farzandlarimizning bizdan ko'ra kuchli, bilimli, dono va albatta baxtli bo'lib yashashi uchun bor kuch va imkoniyatlarimizni safarbar etayotgan ekanmiz, bu borada ma'naviy tarbiya masalasi, hech shubhasiz, beqiyos ahamiyat kasb etadi. Agar biz bu masalada hushyorlik va sezgirligimizni, qat'iyat va mas'uliyatimizni yo'qotsak, bu o'ta muhim ishni o'z holiga, o'zibo'larchilikka tashlab qo'yadigan bo'lsak, muqaddas qadriyatlarimizga yo'g'rilgan va ulardan oziqlangan ma'naviyatimizdan, tarixiy xotiramizdan ayrilib, oxir-oqibatda o'zimiz intilgan umumbashariy taraqqiyot yo'lidan chetga chiqib qolishimiz mumkin' [1:4].

Shu nuqtaiy nazardan kelib chiqadiki, davlatimizning , xalqimizning va millatimizning porloq kelajak tomon borishini xohlasak farzandlarimizni ma'naviyat, milliy qadriyat, milliy o'zlik atalmish qurol bilan ta'minlamog'imiz darkor. Zero, o'z tarixini bilmaydigan, kechagi kunini unutgan millatning kelajagi yo'q [1:4].

O'zlarining har bir harakatlarini demokratiya deb atab, Sharqona qadriyatlarimizga mutlaqo zid keladigan hayosizlikni, faqat o'zini o'ylash, isrofgarchilikni keng targ'ib qiluvchi ommaviy madaniyat ham butun dunyo bo'ylab tarqaldi va hozirgacha eng tuban g'oyalari bilan davom etib kelmoqda. Mana shunday sharoitda yosh avlodlar ongida ajdodlarimizning milliy qadriyatlarini singdirish eng muhim vazifalardan biri hisoblanadi. Zero, axloq tarbiyasi: insonlarga eng muhim , ziyoda sharaf, baland daraja berguvchi axloq tarbiyasidir [2].

Albatta, bunday illatlarga qarshi chiqishning birdan –bir yo'li yoshlarga beriladigan mustahkam, sharqona qadriyatlarni o'zida mujassamlashtirgan ta'lim va tarbiyadir. Zotan, ilmsizlik va g'aflat baxtsizlik ildiz otadigan o'rin, ilm va ma'rifat esa baxt-saodat sababchisidir. Ko'z tevarak-atrofni ko'rish uchun quyosh nuriga qanchalik ehtiyojli bo'lsa, aql ham ilm hosil qilishga shunchalik muhtoj [3:5].

Har qanday jamiyatda ham oila davlatchilikning boshlanishi va bola tarbiyasining asosiy o'chog'i hisoblanib kelgan. Oilada farzand dunyoga kelar ekan, albatta birinchi ko'zini ochib ko'rgani, dastlabki suhbatdoshi bu ota-onasidir. Shuningdek ularga taqlid qilib, ota-onasidan asosiy hayot saboqlarini o'rganadi. Shu sababli, farzandning davlatmand bo'lishi, baxtli bo'lib izzat-hurmat topishi, jahongir bo'lishi, zaif bo'lib xorlikka tushishi, faqirlik jomasini kiyib, baxtsizlik yukini tortib e'tibordan qolishi, o'zgalarga tobe, qul va asir bo'lishi, bolalikdan o'z ota-onalaridan olgan tarbiyalariga bog'liq [4:70].

Demak yosh avlodlarni milliy ma'naviyatli, yot g'oyalarga qarshi mafkuraviy immunitet hosil qilishida, jamiyatning kichik bo'g'ini bo'lmish oilaning roli yuqori turadi. To'g'ri ta'lim muassasalari, ma'rifat maskanlarining ham bu jabhada ishtiroki sezilarli. Biroq, muqaddas oila atalmish dargohda olingan har bir ilm umrboqiy bo'lib, u ota nasihati, ona mehri ila farzand qalbiga jo bo'ladi. Har bir oila farzandini ajdodlar mardonavorligiyu, yuksak milliy g'oyalar birligida tarbiyalar ekan, bu yuksak tafakkur bora-bora jamiyat ongiga ko'chadi. Chunki hayotda har qanday yangilik, yangi tashabbus va harakatlar, yangicha odat va an'analar dastavval alohidalik tartibida vujudga keladi, so'ngra xalq nazaridan o'tib, mustahkamlanib, o'ziga yo'l ochadi [5:22].

Farzand tarbiyasi davlat va jamiyat oldida turgan muhim vazifalardan biri sifatida qaraladi. Bu borada Prezidentimiz Shavkat Mirziyoyev “Yangi O‘zbekiston Strategiyasi” asarida o‘z mulohazalarini bildirib: “Tarbiyada tanaffus bo‘lmaydi degan, chuqur ma’noli gapni ko‘p takrorlaymiz. Lekin, afsuski, joylarda Ma’naviyat va ma’rifat ishlarni tashkil etishda ana shu qoidaga amal qilinmayapti. Bu borada bog‘cha, maktab, oliy ta’lim, mahalla tizimining har biri alohida ish olib borayotgani, ya’ni, o‘zaro hamkorlik va uyg‘unlikning yo‘qligi ishimizning samarasiga salbiy ta’sir qilmoqda” -deb ta’kidlaydilar [6:285]. Ba’zan bu borda, o‘spirin yoshlar o‘rtasida turli xil noxush vaziyatlar ko‘payganligini ko‘rib, ota-onalar tomonidan bir qator sustkashliklarga yo‘l qo‘yilganligiga guvoh bo‘lamiz. Shubhasiz, bu kabi kamchilliklarning asosiy sababchisi farzandiga yetarlicha tarbiya, e’tibor va mehr berishdek eng mas’uliyatli ishni, e’tiboridan chetda qoldirayotgan ota-onalar hisoblanadi. O‘zbek xalq maqollaridan birida „Daraxtdan meva olaman desang, niholingdan parvarish qil” - deb bekorga aytilgan emas [7:78]. Lekin o‘sha oilalar ham farzandining baland marralarni egallashini xohlashadi-yu, vazifasini unutishadi. Vaholanki, O‘zbekiston Respublikasining Konstitutsiyasida „Ota-onalar va ularning o‘rnini bosuvchi shaxslar o‘z farzandlarini voyaga yetgunlariga qadar boqishi, ularning tarbiyasi, ta’lim olishi, sog‘lom, to‘laqonli va har tomonlama kamol topishi xususida g‘amxo‘rlik qilishga majburdirlar” - deya tegishli modda bandida ko‘rsatib o‘tilgan [8].

Ta’lim tarbiyada axloq nechog‘lik o‘rinli ekanligini har bir sharqlik mutafakkirlarimizning asarlarida, hikmatli so‘zlarida, xalq og‘zaki ijodida ko‘zimiz tushgan albatta. Xususan, Abu Nasr Forobiyning „Fozil odamlar shahri”, Konfutsiyning „Lun Yuy”, Alisher Navoiyning „Xamsa” asarlarida xalqning ma’naviy qadriyatlari, ularning yoshlar tarbiyasida qo‘llash katta ahamiyat kasb etishligi, komil inson tushunchalari orqali keng qamrovli qilib yoritib berilgan.

E’tiborlisi shundaki, axloqiy tarbiya shaxsni rivojlantirishning asosidir. Ushbu tushunchaga har bir davrda o‘qituvchilar, psixologlar, din arboblari e’tibor qaratdi. Axloq normalari sivilizatsiyaning, jamiyatning asosi bo‘lgan va bo‘ladi. Bu insondagi aql va ma’naviyatning birligi, uning jamiyatdagi xatti-harakatlarini, dunyo bilan munosabatlarini ta’minlaydi [9:168].

Yurtimizda bugungi kunda yosh avlodni milliy axloqiy qadriyatlar ruhida tarbiyalashda “Uzluksiz ma’naviy tarbiya konsepsiyasi”ning ham o‘rni katta hisoblanib, u quyidagicha strategik yo‘nalishlarni belgilab bergan:

- homilador ayollar bilan olib boriladigan ijtimoiy, ma’naviy, ma’rifiy, tarbiyaviy konsalting ishlarini tizimli tashkil qilish. Ota-onani bola tarbiyasiga tayyorlash;

- bola tug‘ilganidan 3 yoshgacha bo‘lgan davri uchun amaliy ishlar metodikasini ishlab chiqish va hayotga tatbiq qilish;

- 3-7 yosh bolalar bilan maktabgacha ta’lim muassasasi va oilada olib boriladigan tarbiyaviy hamkorlikni yo‘lga qo‘yish;

- 8-10 yoshli davrda boshlang‘ich ta’lim o‘quvchilari bilan olib boriladigan tarbiyaviy ishlarni amalga oshirish.

- 11-18 yoshli yuqori sinf o‘quvchilari bilan olib boriladigan tarbiyaviy ishlar [10].

Shu bois, farzandlarimizga faqatgina ajdodlarimizdan qolgan moddiy madaniyatnigina meros qilib qoldirmasdan, balki ularning axloqiy qadriyat, an'ana, urf-odat va ezgulikka yo'g'rilgan g'oyalarini, buyuk tarixga boy hikmatlarini ham yoshlar tarbiyasiga yo'naltirishda yuqoridagi Konsepsiya bo'yicha ishlar samarali olib boriladigan bo'lsa, ulkan amaliy natijalar berishi turgan gap. Shubhasiz, buyuk bobokalonlarimizdan qolgan juda katta tarixiy saboqlar, bugungi turli ijtimoiy- tahdidiy zamonda, biz uchun tayanch hayotiy tajriba maktabini o'tabgina qolmasdan, uchinchi renessans tomon borishimizda, qo'lda xarita vazifasini bajarishiga ishonamiz.

Xulosa qilib aytganda sharq falsafasi qadriyatlarining asosiy mohiyati insonning ma'naviy va axloqiy rivojlanishiga yo'naltirilgan. Bu qadriyatlar yoshlarga nafaqat bilim berish, balki ularni yuqori axloqiy fazilatlarga ega bo'lgan shaxslar etib tarbiyalashda muhim ahamiyatga ega. Sharq mutafakkirlarining falsafiy qarashlari insonni nafaqat jismoniy, balki ruhiy va ma'naviy jihatdan ham mukammallikka intilishga undaydi. Ular ta'lim va tarbiyani nafaqat dunyoviy manfaatlar, balki ezgulikka erishish vositasi sifatida qarashadi.

Bugungi kunda yoshlarga to'g'ri axloqiy qadriyatlarni singdirish, ularni mas'uliyatli, mehribon, adolatli va mehr-oqibatli shaxslar qilib tarbiyalash, Sharq falsafasining asosiy g'oyalarini hayotga tatbiq etish orqali amalga oshiriladi. Yoshlarga axloqiy tamoyillarni, yuksak ma'naviyatni o'rgatish orqali biz ularning kelajagini shakllantirib, jamiyatning taraqqiyotiga katta hissa qo'shamiz. Shu sababli, Sharq falsafasidagi axloqiy qadriyatlar bugungi yoshlar tarbiyasida alohida ahamiyatga ega bo'lib, ular jamiyatda o'z o'rnini topish va uning taraqqiyotiga hissa qo'shish uchun zarur asoslarni yaratadi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR:

1. I.A.Karimov. Yuksak ma'naviyat – yengilmas kuch. T: Ma'naviyat. 2016. 4-b
2. https://www.ziyouz.com/books/axloq_va_odob/Abdulla%20Avloniy.%20Turkiy%20Guliston%20yoxud%20axloq.pdf Abdulla Avloniy. Turkiy guliston yoxud axloq
3. M.Nuriddinova. Sharqona tarbiya. T: Navro'z. 2018. 5-b
4. A.Fitrat. Oila yoki oila boshqarish tartibi. T: Cho'lpon nonidagi NMIU. 2013. 70-B
5. Falsafa. Qomusiy lug'at. T: O'zbekiston faylasuflari milliy jamiyati nashriyoti. 2004. 32-b
6. Sh.M.Mirziyoyev. Yangi O'zbekiston strategiyasi. T: O'zbekiston. 2021. 285-b
7. T.Mirzayev. A.Musoqulov. B.Sarimsoqov. O'zbek xalq maqollari. T: Sharq. 2005. 78-b
8. O'zbekiston Respublikasi Konstitutsiyasi. T: O'zbekiston. 2023. 29-b
9. PatiyeV. X. (2024). Jadid ma'rifatparvarlari qarashlarida farzand tarbiyasining ijtimoiy-falsafiy tasnifi. News of the NUUz, 1(1.10. 1), 166-168.
10. <https://lex.uz/docs/-4676839> Uzluksiz ma'naviy tarbiya konsepsiyasini tasdiqlash va uni amalga oshirish chora-tadbirlari to'g'risida. 10-sonli Vazirlar Mahkamasi qarori.

TURK O'ZLIGINING KO'ZGUSI – KALOG'OLON.

Tursunaliyeva Dilora Dilmuhammad qizi

TDSHU, Sharq falsafasi va germeneytika kafedrasi, 1-bosqich magistratura talabasi

Ilmiy rahbar: f.f.n, dotsent Nigora Saydaliyeva

Annotatsiya: Ertaklar — madaniy merosimizning eng qimmatli an'anaga ega elementi bo'lgani bilan birga, hikoya qiluvchi hamdir. U o'z tinglovchilari uchun qadim zamonlarning hikmatlarini ham saqlaydi, ham o'rgatib keladi. Maqolada turk xalq ertagining bosh qahramoni bo'lgan – Kalog'lon xarakterining kelib chiqishi tarixi yoritiladi.

Kalit so'zlar: Kalog'lon, ertak, Tohir Alangu, Anadolu, xalq og'zaki ijodi, qadriyat, o'zlik.

Kim uylaydi, kim uyg'oq ?

Hamma uyquda Kalog'lon uyg'oq [1,458]

Ertaklar — madaniy merosimizning eng qimmatli an'anaga ega elementi bo'lishi bilan birga, hikoya qiluvchi muhim manba hamdir. U o'z tinglovchilari uchun qadim zamonlarning hikmatlarini ham saqlaydi, ham o'rgatib keladi. Og'zaki madaniyat mahsuli bo'lgan ertaklarda o'z davrdagi ijtimoiy hayot va geografiya haqida tushuncha berish bilan birga, "inson bo'lish"ning o'ziga xosligi shuningdek, o'zgarmas orzularni, umidlarni, azoblarni, baxt va istaklarni yetkazishning asosiy vositalaridan biridir. Qahramon boshidan kechirgan voqealar va uning hikoya syujeti doirasida duch keladigan vaziyatlari shaxslar va jamiyatlar uchun saboq beradi. Tarbiya, orzu-umid, e'tiqod, qadriyat, bayramlar va an'analar haqidagi bilimlarni saqlagan holda, ertak qahramoni o'z sayohati davomida boshidan kechiradigan o'zgarishlarni bayon etadi. Ertaklar bilan ochilgan dunyo xayoliy joylar, qahramonlar, voqealarni o'z ichiga olsa ham, ammo ertaklarning asl mohiyati asrlar mobaynida davom etib kelayotgan inson hayotidan ajratib bo'lmaydi. Chunki bu mohiyat ertaklar ramzidir hamda uning talqin etilgan qahramon, voqea-hodisa ostida jamiyat va shaxslar uchun zarur bo'lgan umid, ishonch, jasorat, yaxshilik yotadi.

Turk millatining shakllanishida ertaklarning o'rni beqiyos hisoblanadi. Turk ertaklarining tarixi haqida turlicha nazariyalar bo'lib, bu qarashlarni asosan uch guruhga jamlab, uch ilmiy maktab deb qarash mumkin. 1. Mifologik maktab. Bu nazariyaga ko'ra, ertaklar qadimgi afsonalarning parchalar holida qolgan va bizgacha yetib kelgan bo'laklaridir. 2. Antropologik maktab. Bu maktab vakillari ayni bir ertaklarni rivojlanmagan xalqlar orasida ham borligini aytadi. Biror afsonaning ertak holiga kelish chegarasini keskin ko'rsatmaydi. 3. Adabiy maktab nazariyasiga ko'ra xalq ertaklarining kelib chiqishini Hindistondan izlaydi. Ertaklar qaysi vaqtda yaratilganiga qarab, ozmi-ko'pmi zamon ruhini o'zida aks ettirgan. Muhimi bosh mezon adolat bo'lgan. Yaxshilik, ezgulik hamisha yovuzlik ustidan g'alaba qozongan. Bir kambag'al nihoyatda boy bo'lib ketishi, yoki aksincha podsho bir bechora bo'lib qolishi mumkin. Ertaklarda bosh qahramon uchun bajara olmaydigan ish yo'q. Qahramonlar o'z idroki va majoziy obrazlar yordamida, albatta, maqsadlariga yetadilar. Turk ertaklaridagi asosiy tiplar jahon xalqlarida ko'p uchraydigan qahramonlardir.

XIX asrning 80-yillaridan turk ertaklari yozib olina boshlangan. Mazmunan rang-barang turk ertaklarini 4 guruhga ajratish mumkin:

1. Hayvonlar haqidagi ertaklar.
2. Sehrgarlik ertaklari.
3. Maishiy ertaklar.
4. Kalo'g'lon turkum ertaklari.[2,375]

Turk xalq ertagining eng asosiy qahramonlaridan biri – Kalog'lon. Kalog'lon ertaklari turk xalq adabiyotining muhim manbalaridan biridir. Bu ertaklar jamiyatning kundalik hayotidan, jamiyatning axloqiy, madaniy va ijtimoiy jihatlarini taqdim etish orqali qadriyatini yanada oshiradi. Kalog'lonning nafaqat Anadolidagi turk ertaklarida, balki arab mamlakatlari, Eron, Kavkaz, O'rta Osiyo, Rossiya va G'arbiy Yevropa ertaklarida ham namoyon bo'lishi madaniy o'zaro ta'sir kuchining ko'rinishi, boshqacha aytganda, madaniy tarqalish nuqtai nazaridan muhim ahamiyatga ega. Ularning ismlari, shaxsi, tashqi ko'rinishi har xil bo'lsa-da, bu ertak qahramonlarining o'xshash tomonlari bor. Anadoluda Keloqlan nomi bilan mashhur bo'lgan bu ertak qahramoni Qozog'istonda Tashza Bala, Ozarbayjonda Kechel, Kechel Memed yoki Kechel Yeğen, Kirkukda Kechelogan, Turkmanistonda Kelce Batir, Qrimda Tazoglan, Oltoy hududida Tas, Tastaraka, Eronda Kechel, Gruziyada kal boshli g'oz cho'pon nomi nomi bilan mashhur.[2,64] G'arb ertaklarida, masalan, nemislar bu qahramonning o'xshashligini Grindkopf yoki Goldener deb atashadi. [3,192]

Adabiyot tarixchisi Tohir Alangu bu ertak turining eng kech XVII asrga to'g'ri kelishi mumkinligini ta'kidlagan bo'lsa-da, ba'zi tadqiqotchilar Kalog'longa o'xshash xususiyatlarga ega bo'lgan boshqa qahramonlarni o'rganib, Kalog'lon tipi tarixini yana ham uzoqqa olib borishgan. Ba'zi manbalarga ko'ra, Oltoy mifologiyasida tilga olingan Keley ismli yarim xudo turk mifologiyasidagi Kalog'lonning eng qadimgi shaklidir. Keley — Ulgenning qizlaridan birining nikohidan tug'ilgan odam.[4,49] Qirg'iz ertaklari orasida bo'lgan Chinibek ham turk mifologiyasida Kalog'lon tipiga ramziy aloqador sifatida ko'riladi. Chinibek nomli oddiy personaj ketma-ket bosqichlardan o'tib, ertak oxiriga kelib jimgina qahramonga aylanadi. Ayrim tadqiqotchilarning fikricha, Kalog'lan tipining eng qadimgi vakili Chinibekdir.[5,94] Kaloqlon timsoli Yevropada XVI asrda, muammoni hal qilishda o'xshash usullarga ega bo'lgan Pikaro ismli qahramon paydo bo'lganda kuchaydi. O'z aqli va muloqot tilidan foydalanib, o'zidan kuchli qahramonlarni mag'lub etgan bu qahramon, garchi mifologik muhitda yashagan bo'lsa ham, zamonaviy aqlning timsoliga aylandi.

Turk madaniyatida Kalog'lon tipi hukmron bo'lgan ko'plab ertaklar mavjud. Tohir Alangu 15 xil asl Kalog'lon ertaklarini uchratganini aytdi. Biroq, bugungi kunda Kalog'lon sarguzashti sifatida aytilgan va nashr etilgan yana ko'p ertaklar mavjud.[6,68] Bularning ba'zilari hikoyachi tomonidan keyinchalik Kalog'longa nisbat berilgan ertaklardir. Kalog'lonning ertak qahramoni sifatidagi xususiyatlariga nazar tashlasak, uning kalligi va faqirligini ko'ramiz. U har safar yengib o'tgan barcha qiyinchiliklarga qaramay, u boshqa ertak qahramonlaridan ajralib turadi. Kalog'lon — dangasa, bema'ni ertak qahramonga o'xshasa-da, uning jasorati, bolalarcha beg'uborligi, amaliy zakovati ertak oxirida jasorati, yordami, halolligi, saxiyligi va makkorligi bilan baxtga erishmoqda. Ko'pchilik ertaklarda Kalog'lonning o'ziga xos kasbi yo'q. Odatda pul

topish uchun eshagi bilan yo'lga chiqadi. Kalog'lon g'alaba qozonish uchun kirgan bu yo'lda har safar boshiga musibat tushardi lekin barcha qiyinchiliklarni yengishga muvaffaq bo'ladi. Kalog'lonning zukkoligi barcha qiyinchiliklarni yengib o'tishga imkon berdi. Kalog'lonning xarakteri shunchaki ertak qahramoniga o'xshasa ham, jonli va realistik tuzilishiga qaramay, u haqiqiy hayotdan olingandek tuyuladi. Kalog'lon — kambag'al va muhtoj ayolning o'g'li, harakatlaridan, xulq-atvoridan, o'tkir aql-zakovatidan, tasavvur qilib bo'lmaydigan ayyorligidan nayranglari bilan esa yovuz niyatli odamlarni yengib, jazolaydi. Har doim mazlumlar tomonida bo'lganlarga yordam beradi, qiyin vaziyatlarda adolatni himoya qiladi. P. Boratov ham Kalog'lonning bu xislatini shunday baholaydi: "Kalog'lon, shubhasiz, kambag'al va nochorlarning orzu-umidlarini, shuningdek, oldidagi qiyin yo'lning mashaqqatlarini inobatga olgan holda o'zini sarguzashtga beparvolik bilan tashlagan odamning kurashini ifodalaydi". [7,18]

Turk ertak an'analari ichida turk xalqining aql-zakovati eng yaxshi ifodalangan ertak qahramoni – Kalog'londir. Boshida tuk yo'qligi uchun bu nomga ega bo'lgan ertak qahramoni qiyinchiliklarga qarshi kurashadigan, nima bo'lishidan qat'iy nazar g'alabani o'z oldiga maqsad qilib olgan qahramon sifatida gavgdalanadi. Kalog'lon ertaklarida ijtimoiy munosabatlardagi doimiy ziddiyat haqida gapirish mumkin. Bu ertaklarda mamlakatda o'rnatilgan tartib va hokimiyatga bo'ysunish o'rniga aql va mantiq asosida jasorat, mahorat va hiyla-nayrang bilan isyon va qarshilik ko'rsatiladi.

Kalog'lon ertaklarining xususiyatlarini quyidagicha sanab o'tish mumkin:

1. Kalog'lon ko'p ertaklarida nomsiz.
2. Kalog'lonning daromadi va ta'lim darajasi past, ehtimol u hech qanday ma'lumot olmagan yoki juda kam ta'lim olgan.
3. Kalog'lon zodagon oiladan chiqmagan.
4. Ko'pincha uning keksa onasidan boshqa hech kimi yo'q.
5. Ba'zan ertaklarda oilaning boshqa a'zolari (ota, opa, uka va boshqalar) tilga olinadi.
6. Kalog'lon duch kelgan to'siqlarni asosan aqli, zehni, mahoratini ishga solib yengib o'tadi.
7. Kalog'lon ayyor va aqlli.
8. O'ziga va oilasiga nisbatan ko'rsatilgan yomon munosabat va xatti-harakatlarga javoban shafqatsiz va balki xiyonat qilishdan ham tortinmaydi.
9. Ertak oxirida u ko'pincha maqsadiga erishgan qahramon sifatida namoyon bo'ladi.
10. Kalog'lonning eng muhim dushmanlaridan biri Ko'sadir. Ko'sa tipi ko'plab ertaklarda uchraydi. Goh tegirmonchi, goh Kalog'lonning xo'jayini bo'lgan og'a timsolida gavgdalanadi.
11. Kalog'lonning aniq yoshi ma'lum emas.

Xalq tomonidan yaratilgan qahramonlar zamon sharoitiga moslashib, ertakda aks ettirilgan ma'no va mazmunni bir necha ming yillar mobaynida davom ettiradi. Kalog'lon timsoli asrlar davomida Anadolu xalqi va Turk dunyosini mushtarak xarakteri bo'lgan qadriyatlari, turmush tarzi, tabiat-inson-jamiyat o'rtasidagi aloqadorlik, insoniy hislatlarni o'zida mujassam etmoqda. Shuning uchun ham Kalog'lon yaratilganidan beri vorisiylikni davom ettirib, hech qachon o'z qadr-

qimmatini yo‘qotmaydigan ertak turi sifatida namoyon bo‘lmoqda. Insonlar hayotdan umidlarini, kelajakka bo‘lgan qarashlarini, orzulari va hayollarini ertaklarning ramziy tili va Kalog‘lon timsoli orqali avlod-dan-avlodga yetkazish imkoniyatiga ega. Kalog‘lon hamisha ertak muhitida yashaydigan oddiy qahramon sifatida emas, balki xalqqa yaqin, odamlarning xonadonida yashab, sevimli qahramon sifatida namoyon bo‘lgan.

Turk xalq ertaklarini o‘rganish va tadqiq etish davomida quyidagi xulosa va takliflarni berish mumkin :

1. Hozirgi globallashuv sharoitida turkiy xalqlar tarixi, tili, an‘analari, madaniyatini tiklash hamda targ‘ib qilishning turli vosita va texnologiyalarini yaratish ;
2. Turkiy xalqlarning ertaklar to‘plami, originali, animatsiya va ularning elektron nusxalari, turli o‘quv qo‘llanmalar, loyihalarni yaratish va hayotga tatbiq qilish;
3. Yurtboshimizning “Turkiy mamlakatlar tarixi” kabi fundamental tadqiqotlarni olib borish, turkiy tilli mamlakatlar o‘rtasidagi tarjima ishlarini qo‘llab-quvvatlash, turkiy xalqlar va ularning tarixi, madaniyati, san‘ati kabi darslarni tashkil etish;
4. Bolalarni yoshligidan vatanga muhabbat, milliylik, insoniy xislatlar hamda dunyoqarashini kengaytirish uchun asrlar davomida bizgacha yetib kelgan qimmatli manbalarni o‘rgatish;

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO‘YXATI

1. Alangu Tahir. Keloğlan Masallari // Türk Dili Dergisi, 1968.
2. Shahnoza Abduqayumova .O‘zbek va turk ertaklarida “yaxshilik“ konseptining ifodalanishi // Oriental Renaissance: Innovative, educational, natural and social sciences. — Toshkent,2021.
3. Şimşek Esmâ. Masalların Sembolik Dili Bağlamında Keloğlan Tipi Üzerine Bir Değerlendirme // İtâki Dergisi, 2007.
4. Alangu Tahir. Keloğlan Masallari // Yapı Kredi Yayınları, 2013.
5. Bayraktar, Zülfikar. Gelenegın Güncellenmesi Bağlamında Masaldan Çizgi Filme Keloğlan Tiplemesi Üzerine // İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı dergisi, 2014.
6. Harmancı Meriç. Keloğlan’ın Mitik Aynadaki Görüntüsü // Millî Folklor, 2016.
7. Boratov Pertev Naili. Zaman Zaman İçinde. — Ankara.: İmge Kitabevi Yayınları, 1992.

SHARQ FALSAFASINING YOSHLARNI MA’NAVIYATLI SHAXS ETIB TARBIYALASHDAGI O‘RNI

Abdumalikov Raxmatulloh Abduqahhor o‘g‘li
Ko‘kaldosh islom bilim yurti talabasi

Annotatsiya: Mazkur maqolada Sharq falsafasining axloqiy qadriyatlari va ularning yoshlarni yuksak ma’naviyatli shaxslar etib tarbiyalashdagi o‘rni tahlil qilingan. Sharq falsafasining qadriyatlari, xususan, adolat, samimiyat, ehtiyotkorlik,

sabr-toqat kabi tushunchalar yoshlarni nafaqat axloqiy jihatdan, balki ma'naviy rivojlanish nuqtai nazaridan ham shakllantiradi.

Аннотация: В статье анализируются нравственные ценности восточной философии и их роль в воспитании молодежи как высокодуховных личностей. Ценности восточной философии, в частности, такие понятия, как справедливость, искренность, благоразумие, терпение, формируют молодых людей не только в нравственном, но и в духовном плане.

Kirish. Sharq falsafasi – bu asrlar davomida o'zining chuqur ma'naviy, axloqiy va etik qadriyatlari bilan butun dunyo madaniyatiga ta'sir ko'rsatgan muhim bir tafakkur tizimidir. Sharq falsafasi ko'plab qadimiy sivilizatsiyalar, jumladan, Hindiston, Xitoy, Fors va arab dunyosining tafakkur va axloqiy an'analari bilan chambarchas bog'liqdir. Bu falsafaning asosiy maqsadi insonning yuksak ma'naviyatini shakllantirish, ijtimoiy adolatni ta'minlash va axloqiy tarbiyani ustuvor qilishdan iboratdir. Sharq falsafasi yoshlar tarbiyasida katta ahamiyatga ega bo'lib, ularning axloqiy qadriyatlarini shakllantirishda muhim rol o'ynaydi[1.22]. Ushbu maqolada, sharq falsafasidagi axloqiy qadriyatlar va ularning yoshlarni yuksak ma'naviyatli shaxslar etib tarbiyalashdagi o'rni o'rganiladi. Sharq falsafasi juda ko'p turli yo'nalishlarga bo'linadi. Har bir yo'nalishning o'ziga xos axloqiy qadriyatlari mavjud bo'lib, ular butun sharq madaniyatiga jiddiy ta'sir ko'rsatgan. Quyida ba'zi asosiy axloqiy qadriyatlar ko'rib chiqiladi.

“Adolat” – Sharq falsafasida adolat doimo muhim o'rinda turadi. Bu qadriyat, ayniqsa, Islom falsafasi va falsafiy an'alarida juda muhimdir. Adolat, jamiyatda tenglik, haqqoniylik va o'zaro hurmatni ta'minlaydi. Yoshlarni adolatni hurmat qilishga o'rgatish, ularning axloqiy kompasini shakllantiradi.

“Sabr” – Sabr va chidamlilik, Sharq falsafasining muhim qadriyatidir. Xususan, hind falsafasida sabr, insonni ichki tinchlikka erishish va hayotning har qanday sinovlariga qarshi bardoshli bo'lishga o'rgatadi. Sabr, yoshlarni muammolarni hal qilishda maqsadga erishish uchun muhim bir fazilat sifatida o'rgatiladi.

“Mehr-oqibat” – Xitoy falsafasida “Ren” deb ataladigan mehr-oqibat tushunchasi jamiyatdagi ahillik va hamjihatlikni ta'minlashda muhim o'rin tutadi. Mehr-oqibat, yoshlarni boshqalarni tushunishga, ularga yordam berishga va mehr-shafqatli bo'lishga undaydi.

“Do'stlik va hamkorlik” – Sharq falsafasining yana bir muhim qadriyatidir. Do'stlik va hamkorlik, jamiyatda bir-birini qo'llab-quvvatlashni va o'zaro hurmatni shakllantiradi. Yoshlar, bu qadriyatni o'rgatib, jamoada to'g'ri munosabatlar va yordamni muhim deb bilib o'sadilar.

“Mas'uliyat” – Yoshlar, o'z harakatlari va qarorlarining oqibatlarini anglashga o'rgatish kerak. Ularni nafaqat o'z hayotlari, balki jamiyat, oilasi va atrofdagilariga bo'lgan mas'uliyatni his qilishga o'rgatadi.

“Hurmat” – O'zaro hurmatni rivojlantirish, yoshlarni boshqalar fikrini eshitishga, boshqalarni qadrlashga va o'z fikrlarini mulohaza bilan ifodalashga o'rgatadi. Bu qadriyat yoshlarning ijtimoiy va psixologik salohiyatini mustahkamlaydi va ularning mustahkam, sog'lom va barqaror munosabatlar o'rnatishiga yordam beradi.

Yoshlarni yuksak ma'naviyatli shaxslar etib tarbiyalashdagi axloqiy qadriyatlarning roli:

Yoshlar – bu jamiyatning kelajagi va eng muhim resursidir. Ularning axloqiy tarbiyasi va ma'naviyatli bo'lishi jamiyatning sog'lom va barqaror rivojlanishi uchun zarurdir. Sharq falsafasidagi axloqiy qadriyatlar yoshlarning yuksak ma'naviyatli shaxslar sifatida tarbiyalanishida asosiy omil bo'lib xizmat qiladi[2.30].

“Axloqiy fazilatlar orqali shaxsni shakllantirish” – Sharq falsafasida axloqiy fazilatlar, ya'ni adolat, sabr, mehr-oqibat va hamkorlik kabi qadriyatlar, yoshlarni jamiyatda o'z o'rnini topish, ijtimoiy rollarni bajarish va axloqiy qarorlar qabul qilishda yo'naltiradi. Bu fazilatlar yoshlarni nafaqat yuksak axloqiy me'yorlarga amal qilishga, balki ularning insoniy va shaxsiy rivojlanishiga ham yordam beradi.

“Diniy va falsafiy o'qituvlar” – Sharq falsafasi ko'plab diniy va falsafiy an'analarni o'z ichiga oladi. Bu o'qituvlar yoshlarni ma'naviy jihatdan yuksaltirishda juda muhimdir. Masalan, Islomda Allohning buyukligi va insonning unga bo'lgan mas'uliyati haqida tushuncha, yoshlarni adolatli va mehribon bo'lishga undaydi[3.52]. Shuningdek, hind va budda falsafalarida ma'naviy taraqqiyot va ichki tinchlikka erishish uchun axloqiy qadriyatlar o'rganiladi.

“Jamiyatdagi o'zaro hurmatni ta'minlash” – Sharq falsafasida o'zaro hurmat va jamiyatning barqarorligini ta'minlashda yoshlarni tarbiyalash juda muhimdir. Yoshlarni axloqiy qadriyatlar bilan tarbiyalash, ularni o'zaro hurmat, boshqalarni qadrlash va adolatni ta'minlashga o'rgatadi. Bu esa jamiyatda ahillik va muvozanatni saqlashga yordam beradi.

Yoshlarning yuksak ma'naviyatli shaxslar sifatida tarbiyalanishi ijtimoiy barqarorlikning ta'minlanishiga olib keladi. Axloqiy qadriyatlarni o'zlashtirgan yoshlar, jamiyatdagi ijtimoiy munosabatlar va iqtisodiy rivojlanish uchun muhim resurs bo'lib xizmat qiladi. Ular ijtimoiy adolatni ta'minlash, jamiyatda muammolarni hal qilish va inson huquqlarini hurmat qilishda faol ishtirok etadilar. Yoshlarni adolat, mas'uliyat, mehr-oqibat kabi qadriyatlar bilan tarbiyalash, ularni jamiyatga foydali va ijtimoiy mas'uliyatli shaxslar sifatida o'stiradi. Bunda ular jamiyatdagi turli murakkab masalalarni hal qilishda o'zining axloqiy tamoyillariga tayanadilar. Axloqiy qadriyatlar yoshlarni o'zlarining jismoniy va ijtimoiy mas'uliyatlarini to'g'ri anglashga yordam beradi. Shuningdek, jamiyatda ko'p hollarda huquq va majburiyatlar, erkinlik va mas'uliyat o'rtasidagi muvozanatni saqlash uchun axloqiy qadriyatlar zarurdir. Yoshlar, bu qadriyatlarni o'zlashtirib, jamiyatda ijtimoiy muvozanatni saqlashga yordam beradi. Axloqiy qadriyatlar, ijtimoiy barqarorlikni ta'minlashda asosiy vosita sifatida xizmat qiladi, chunki ular jamiyatda o'zaro hurmat, to'g'ri qarorlar qabul qilish va ijtimoiy muammolarni hal qilishni ta'minlaydi.

Axloqiy qadriyatlarning yoshlarning global va madaniy rivojlanishidagi roli

Bugungi kunda yoshlar nafaqat milliy, balki global miqyosda ham axloqiy qadriyatlarni o'rganish va amalda qo'llashga majburdir. Global dunyoda turli madaniyatlar, urf-odatlar va falsafalar bir-biri bilan aloqada bo'lib, bir-birini tushunish va hurmat qilishni talab etadi. Yoshlarni bu global muhitda yuksak axloqiy qadriyatlar bilan tarbiyalash, ularni har xil madaniyatlar bilan muloqotda bo'lishga, boshqalarni tushunishga va o'zaro hurmatni saqlashga o'rgatadi. Sharq falsafasidagi axloqiy

qadriyatlar yoshlarni nafaqat o'z milliy madaniyatida, balki global madaniyatda ham hurmatli va mas'uliyatli shaxslar sifatida tarbiyalashga yordam beradi[4.38]. Bu qadriyatlar, yoshlarni boshqa madaniyatlarni qadrlashga, ular bilan samarali va tinch muomala o'rnatishga, bir-birini tushunishga o'rgatadi. Shu tarzda, yoshlarning yuksak ma'naviyatli bo'lishi jamiyatdagi ijtimoiy va madaniy barqarorlikni ta'minlashda muhim rol o'ynaydi.

Ta'limning axloqiy qadriyatlarni o'rgatishdagi roli

Yoshlarni axloqiy qadriyatlar bilan tarbiyalashda ta'limning o'rni beqiyosdir. Ta'lim nafaqat bilim, balki axloqiy va ma'naviy qadriyatlarni o'rgatish orqali yoshlarni tarbiyalashda katta rol o'ynaydi. O'qituvchilar, murabbiylar va ota-onalar yoshlarni axloqiy qadriyatlar bilan tanishtirishda, ularni to'g'ri yo'naltirishda asosiy vositalardir. Yaxshi ta'lim tizimi yoshlarni axloqiy jihatdan mustahkam, mas'uliyatli, mehribon va jamiyatga foydali shaxslar sifatida o'stiradi. Sharq falsafasining axloqiy qadriyatlari yoshlarni ma'naviyatli, axloqli va mas'uliyatli shaxslar etib tarbiyalashda muhim rol o'ynaydi. Adolat, sabr, mehr-oqibat va hamkorlik kabi qadriyatlar yoshlarni ijtimoiy hayotda to'g'ri yo'nalishda rivojlantirishga yordam beradi[5.32]. Sharq falsafasining diniy va falsafiy o'qituvlari, yoshlarni jamiyatda o'z o'rnini topadigan, ma'naviy jihatdan yuksalgan shaxslar etib tarbiyalashda katta ahamiyatga ega. Shu tariqa, sharq falsafasidagi axloqiy qadriyatlar nafaqat individning, balki jamiyatning barqaror va ijtimoiy jihatdan rivojlangan bo'lishini ta'minlashda muhim vosita sifatida xizmat qiladi. Yoshlarni yuksak ma'naviyatli shaxslar etib tarbiyalashdagi axloqiy qadriyatlarning roli juda katta. Adolat, sabr, mehr-oqibat, mas'uliyat va hurmat kabi qadriyatlar yoshlarni nafaqat shaxsiy jihatdan, balki ijtimoiy va madaniy jihatdan ham yuksaltiradi[7.28]. Axloqiy qadriyatlar, yoshlarning shaxsiy rivojlanishini ta'minlash, jamiyatda ijtimoiy barqarorlikni saqlash va global miqyosda o'zaro hurmatni rivojlantirishda muhim vositalardan biridir. Shuningdek, ta'limning axloqiy qadriyatlarni o'rgatishdagi roli beqiyos bo'lib, yoshlarni yuksak ma'naviyatli shaxslar sifatida tarbiyalashda asosiy vosita hisoblanadi.

Foydalanilgan adabiyotlar

1. Xon, F. (2005). Sharq falsafasi: Tarixiy va axloqiy aspektlar. Toshkent: Sharq nashrlari.
2. Rahmatov, M. (2010). Islom falsafasi va uning axloqiy qadriyatlari. Samarqand: Ilm.
3. Muhammad al-G'azzoliy. (1992). "Ihya' ulum ad-din". Toshkent: Yangi asr avlodi.
4. Ali, M. (2007). Hind falsafasining axloqiy jihatlari. Dehli: Hindiston matbuoti.
5. Qur'on va Hadislarning axloqiy ta'limoti. (2015). Tashkent: Iqtisodiyot va jamiyat nashriyoti.
6. Maqsadli yuksak ma'naviyatni shakllantirish. (2011). Axloqiy qadriyatlar va tarbiya. Toshkent: O'zbekiston fanlar akademiyasi.
7. Shukhrat Ergashev. (2020). "Sharq falsafasida axloqiy qadriyatlar va tarbiya". Toshkent: Adabiyot va san'at nashriyoti.

ARASTUNING "AXLOQI KABIR" ASARI VA ABDULLA AVLONIYNING "TURKIY GULISTON YOXUD AXLOQ" ASARLARINING AXLOQIY KATEGORIYALAR ASOSIDA QIYOSIY TAHLILI

Ahadova Marjona

Talaba TDSHU Sharq falsafasi va madaniyati yo'nalishi

Annotatsiya. Mazkur maqolada axloqiy kategoriyalar sifatida muhabbat, nafrat, ezgulik va yovuzlik, yaxshilik va yomonlik, adolat, burch, vijdon, nomus, ideal, hayotning ma'nosi, baxt kabi tushunchalarni olamiz va bu kategoriyalarni ikki muallifning asarlarida alohida-alohida to'xtalib, o'xshash va farqli tomonlarini qiyosiy tahlil qilishga harakat qilinadi.

Kalit so'zlar: "Axloqi kabir", "Turkiy Guliston yoxud axloq", axloq, kategoriya, muhabbat, nafrat, ezgulik, yovuzlik, yomonlik, adolat, burch, baxt, nomus, vijdon, ta'lim, tarbiya, adolatsizlik, mutanosiblik, xulq, zulm, fazilat, mehr-oqibat, poklik, jasorat, g'ayrat, me'yor, odillik.

Axloqiy kategoriyalar tushunchasiga to'xtalib o'tilsa, kategoriya — bu ma'lum bir fan tomonidan uning predmetini o'rganishda foydalanadigan asosiy tushuncha. Axloqiy kategoriyalar axloqning muhim jihatlari va elementlarini aks ettiruvchi etikaning asosiy tushunchalari. Arastuning "Axloqi kabir" asarining umumiy mazmuni – asarda hamma davrlar uchun dolzarb bo'lgan axloq haqida so'z boradi. Asarda yana axloqning ichiga kirib ketadigan fazilatlar, hayot ne'mati va uning turlari haqida batafsil to'xtalib o'tilgan.

Abdulla Avloniy merosining shoh asari sanalgan "Turkiy guliston yoxud axloq" asari bo'lib, unda inson uchun muhim bo'lgan jamiki axloq-odob me'yori, ta'lim–tarbiya masalalariga alohida e'tibor qaratilgan. Ushbu asar ikki guruhga ajratilib, "yaxshi xulqlar" deb nomlagan qismiga 33 maqolat, "yomon xulqlar" qismiga esa 21 ta maqolat jamlangan. Hayotiy rivoyatlar asosida Avloniy tarbiya va ta'lim bir-biri bilan uzviy bog'liqligini, tarbiya avvalo o'qitish bilan amalga oshirilishini asar mazmuniga singdirib yuborgan.

Arastu o'z asarini boshlar ekan, dastlab u axloq tushunchasiga to'xtalib o'tadi va axloqni siyosatning tarkibiy bir qismi ekanligini va shuning uchun ham axloqqa ega bo'lmagan shaxs, jamiyatda jamoat arbobi sifatida faoliyat ko'rsatolmasligini aytib o'tgan. O'z so'zini davom etar ekan: "Shuning uchun axloqni bema'lol siyosat deb atash mumkin" degan fikrlarni ilgari surish bilan bu asarini boshlaydi.

Abdulla Avloniy ham o'z asarini axloq tushunchasini tushuntirib berishdan boshlaydi. Avloniy axloqqa shunday ta'rif beradi: "Insonlarni yaxshilikga chaqirguvchi, yomonlikdan qaytarguvchi bir ilmdur. Yaxshi xulqlarning yaxshiligini, yomon xulqlarning yomonligini dalil va misollar ila bayon qiladurgan kitobni axloq deyilur" [1;3]

Axloqning asosiy kategoriyalaridan biri adolat bo'lib, u odil bo'lish, haqqoniylik va tenglik tamoyillariga asoslangan tushuncha. Bu tushunchani Arastu qarashlarida ko'rib chiqadigan bo'lsak, Arastu asarida ikki xil adolat haqida gapiradi: qonunlarga rioya qilish adolati hamda odamlarga nisbatan adolat. Qonunlarga rioya qilish odamlarni mard, oqil va fozil bo'lishga chaqiradi. Bu turdagi adolatda odam o'z-o'ziga adolat

qilgan bo'lad, lekin keyingi adolatda insonni boshqalarga ham adolatli bo'lishi haqida so'z boradi. Boshqalarga nisbatan adolatsizlik bu — tengsizlikdir. Muallif asarida adolatni ortiqchalik va yetishmovchilik, ko'plik va ozlikning o'rtasida deydi, haqiqatan agar odam adolatsiz bo'lsa, biror narsani teng bo'layotganda, o'ziga ko'proq va narigi odamga ozroq qismini beradi va biz bu yerda adolatning buzilganligini ko'rishimiz mumkin.

Arastu mutanosiblik tushunchasiga ham to'xtalib o'tar ekan, u mutanosiblik ham adolatdir degan fikrlarni ilgari suradi va buni izohlab beradi. Masalan, biror bir hissadorlik jamoasiga mol-mulki ko'p odam ko'proq va mol-mulki kam odam esa kamroq hissa qo'shadi. Daromad olishga kelganda esa ko'p hissa qo'shgan odam ko'proq, kam hissa qo'shgan odam esa kamroq ulush oladi va bu mutanosiblik ayni adolatdan bo'lganini ko'rishimiz mumkin.

Adolatsizlik va adolatsiz bir narsaga o'xshasa-da, ammo ular orasida farq bor. Adolatsizlik – qonunda belgilangan tushuncha, masalan, birovni omonatini qaytarib bermaslikni bunga misol qilib ko'rsatishimiz mumkin. Adolatsiz esa kimdir sodir etgan yomonlik.

Agar inson o'zi bilmagan holatda adolatsizlik qilib qo'ysa-chi, unda biz uni adolatsiz deya olamizmi? Yo'q, Arastu bunday odamni adolatsiz emas, balki baxtsiz odam deb nomladi. Chunki u o'z ixtiyoridan tashqari holatda, bilmasdan bajardi, masalan, bir odam dushmanimni o'ldiryapman deb, o'z otasini o'ldirib qo'ysa, u adolatsiz odam emas, aksincha baxtsiz odamd.

Abdulla Avloniy adolatga shunday ta'rif beradi: "Adolat deb boshqalarning mol va nomusini rioya qilmakni aytilur. Adolat yaxshi xulqning foili, zulmning muqobilidur" [1;23]. Asarda kishi o'ziga ravo ko'rmagan narsasini, boshqalarga ham ravo ko'rmasligi adolat ekanligi ta'kidlanadi. Bir kishi faqat o'zi yomon ishlar qilmasligi, bu faqat o'ziga nisbatan adolatli bo'lishi xolos. Bu kishi ham o'zini ham atrofida boshqa odamlarni bu ishdan qaytarishi esa, uning jamiyat oldidagi burchini ado etib, adolat qilganini ko'rsatadi. Asarda yana agar kishi adolatli bo'lsa hech kimga jabr-zulm qilmas, jonli narsalarga ozor yetkazmasligi hamda u aql va shariatga muvofiq ish turishi aytiladi.

Avloniy Haqning adolati bu zolimlarning jazosini bermoqlik ekanligi ta'kidlaydi. Har bir millat taraqqiysi, davlat va hukumatning uzun yashashi avvalo adolatga bog'liq ekanligi aytiladi. Agar hukmdor adolat qilmasa, uning davlati barbod bo'lib, tarix sahifalaridan o'chib ketishi aytiladi. Haqiqatan, biz tarixga nazar tashlaydigan bo'lsak ham, adolatsiz hukmdorlarning boshqaruvi uzoqqa bormaganini ko'rishimiz mumkin.

Axloq uchun muhim kategoriyalar bu — ezgulik va yovuzlik bo'lib, uning yana bir o'ziga xos tomoni shundaki, bu tushunchalar inson faoliyatini baholash xususiyatiga ega. Uni insonning ulug'ligi va tubanligini o'lchaydigan muqaddas tarozuga o'xshatish mumkin. Insonning komilligi, jamiyatning takomilga erishgan yoki erishmagani shu mezon bilan o'lchanadi desak adashmagan bo'lamiz.

Arastu asarida yovuzlik kategoriyasiga yaqin bo'lgan zulm tushunchasiga alohida urg'u berib to'xtalib o'tadi: "Zulmni bunday ta'riflash mumkin: biror yomon xatti-harakatga undaydigan sabab tashqaridan bo'lsa- zulm kelib chiqadi. Agar sabab ichkarida, narsalar tabiatida bo'lsa, zulm bo'lmaydi" [2;140]. Uning nazdida zulm bor joyda, taraqqiyot bo'lmasligi va shuning uchun eng avvalo zulmga barham berish

kerakligini aytadi. Zulm orqali yana qator yomon illatlar paydo bo'ladi, masalan, zo'rash, zolimlik, majburlash. Asarda zo'rash deb jonli va jonsiz narsalarni tabiatiga yoki istagiga qarshi tashqaridan harakatlantirishga aytilgan. Jonli narsalarga nisbatan zo'rashni biz bilamiz, lekin jonsiz narsalarga nisbatan zo'rash qanday bo'lishini Arastu qarashlarida ko'rib chiqamiz. Bilamizki, chindan ham har qanday jonsiz narsaning o'z o'rnini bor: olov yuqoriga, tosh pastga intiladi. Ammo bu yerda zo'rlik ishlatib, olovni pastga, toshni yuqoriga harakatlantirish mumkinligi bu ularga nisbatan zo'rash ekanligi asarda aytib o'tilgan.

Avloniyning asarida zulm tushunchasiga to'xtalib o'tadigan bo'lsak, u zulmga birovning joniga va moliga zarar yetkazishni aytadi. Alloh hammani insonlarni teng huquqli qilib yaratgan, lekin ba'zi kishilar mansabda, davlatda va kuch-quvvatda o'zini yuqori bilib, mazlumlarga tajovuz qilishi zulmdir. Bunday kishilar o'zini yuqori tutishining ko'rinishi zulm va zulm qilish bo'lmasligi kerak, aksincha shafqat va marhamat bo'lishi, mazlumlar esa nafrat va qarshilikda emas, sadoqat va hurmatda bo'lishi kerakligi aytilgan. Dunyoda mazlumlarning duosi ijobatga yaqinligi aytilar ekan, ularga zulm qilishdan qo'rqish, hazar qilish kerakligi asarda ta'kidlangan. Avloniy asarida shunaqa hikmatli so'zni keltiradi: "Pichoqni o'zingga, og'rimasa boshqaga ur". Inson kimgadir zulm qilishdan oldin, shu zulmni boshqa bir kishi o'ziga qilishi haqida ham o'ylab ko'rishi va o'ziga bu narsani bo'lishini xohlamasa boshqalarga ham qilmasligi kerak, albatta. Avloniy asarida payg'ambarimiz (s.a.v)ning so'zlaridan misol keltirar ekan, payg'ambarimiz bandalariga qarata, bir mo'min kishi boshqa bir mo'min kishiga zulm qilsa, Alloh taolo qiyomat kuni u odamdan o'ch olishini aytadi. Bundan ko'rib turibmizki, musulmon kishi boshqa bir dindoshiga zulm qilmasligi kerak, buning javobi qiyomatda oldimizdan chiqishi, bu paytda esa qilgan ishimizga afsuslanishning foydasi yo'qligi hammamizga ma'lumdir.

Arastuning "Axloqi kabir" asarida vijdon tushunchasi axloqiy ta'limoti doirasida odamning ichki ovozi, axloqiy ong va fazilatli hayotga yo'naltiruvchi ichki kuch sifatida talqin etilgan. Arastu axloqiy fazilatlarini o'rganishda o'rtacha yo'l (me'yor) tamoyilini ilgari suradi. Unga ko'ra, har qanday axloqiy xususiyat haddan tashqari bo'lsa, zarar keltiradi. Bu yondashuv vijdon tushunchasi bilan ham bog'liq. Chunki insonning axloqiy qarorlarini qabul qilishida uning vijdoni asosiy mezon bo'lib xizmat qiladi. Vijdon orqali inson o'zining noto'g'ri yoki to'g'ri yo'lda ekanini his qiladi. Arastu axloqiy tushunchalarni aql bilan bog'liq tarzda tushuntiradi. Unga ko'ra: Aql-idrok insonni to'g'ri yo'ldan borishga undaydi. Vijdon esa bu yo'lni mustahkamlashga yordam beradi, insonning ichki nazoratchisi sifatida harakat qiladi. Agar inson aql bilan vijdonni uyg'unlashtira olsa, u fazilatli va baxtli hayot kechiradi.

Avloniy o'z asarida vijdon tushunchasiga to'xtalib o'tar ekan, shunday deydi: "Vijdon deb ruhimizga, fikrimizga ta'sir qiladurgan hissiyot, ya'ni sezuv – tuymaqdan iborat ma'naviy quvvatni aytilur. Biz har vaqt af'ol va harakotimizni yaxshi va yomonlig'ini, foyda va zararlig'ini onjaq vijdonimiz ila bilurmiz. Vijdon insonning aql va fikrini haqiqiy mezonidurki, bu tarozu ila o'z kamchiliklarini o'lchab bilmak ila barobar boshqalarning ham af'ol va harakotini sezur. Agar ishlagan ishi shariat, aql va hikmatga muvofiq bo'lsa, muhabbat qilur" [1;14]

Avloniy asarida vijdon tushunchasini keng qamrovda izohlab, uning inson hayotidagi ahamiyatini yoritib beradi. Muallif vijdonni insonning aql va fikrini boshqaruvchi mezon sifatida tasvirlaydi. Vijdon yordamida inson o'z xatti-harakatlarini yaxshilik va yomonlik nuqtayi nazaridan baholaydi hamda o'zini to'g'ri yo'lga boshlaydi. Vijdon insonning ruhiy va axloqiy quvvatini shakllantiruvchi asosiy omildir. U insonning shaxsiy fazilatlari va axloqiy mezonlarini belgilab, uning odob-axloq normalariga muvofiq harakat qilishiga sabab bo'ladi. Muallifning fikricha, vijdon salohiyatiga ega inson har bir ishni beg'araz va xolis niyat bilan bajaradi. Bu jihat vijdonli insonni jamiyat tomonidan maqbul va hurmatga loyiq shaxsga aylantiradi. Asarda vijdotsizlikning salbiy oqibatlariga ham to'xtalib o'tilgan. Vijdotsiz kishilar o'z niyatlarida yashirin manfaat ko'zlaganliklari sababli, oxir-oqibat pushaymonlik va nadomat ichida qoladilar. Ular hech qachon chinakam baxtga erisha olmaydilar, chunki vijdon azobi ularning ichki xotirjamligini buzadi.

Muallif vijdonning diniy ahamiyatiga ham e'tibor qaratgan. Vijdon insonning din va e'tiqodini kamolga yetkazuvchi vosita sifatida tasvirlanadi. Bu fikrga dalil sifatida Arastu va Ibn Sino kabi buyuk mutafakkirlarning vijdon haqidagi fikrlari keltirilgan. Arastu vijdonni fikrga quvvat beruvchi idrok vositasi sifatida tasvirlasa, Ibn Sino esa uni ruh va fikrni uyg'unlashtiruvchi asosiy omil deb biladi.

Asar inson o'z vijdoniga qarab harakat qilishi kerakligini ta'kidlaydi. Sof vijdon inson uchun eng komil mezon bo'lib, u o'z ayblarini tan olib, o'z ustida ishlashi lozim. Vijdonli inson baxtli va shod bo'lsa, vijdotsiz odamning chin inson bo'la olmasligi ta'kidlanadi. Asarda vijdonning inson hayotidagi o'rni va uning axloqiy, ruhiy va diniy jihatlarini keng yoritib beradi. Unda inson o'z vijdoni orqali yaxshilik va yomonlikni farqlashi, o'zini tarbiyalashi va komillikka intilishi lozimligi aytiladi. Shuningdek, vijdotsiz kishilarning nafs va manfaat ortidan ergashishlari ularning hayotini pushaymonlikka olib borishi haqida ogohlantiriladi. Umuman olganda, maqola inson axloqini yuksaltirish va vijdonning muhimligini anglatish maqsadida yozilgan ta'sirchan asardir.

Arastu asarida nafrat, hasad va baxillik tushunchalarining o'zaro munosabati tahlil qilinadi. Unda nafratning boshqa ikki hissiyotdan farqli ekanligi ta'kidlanadi: "Nafrat-hasad va ichiqoralik o'rtasida turadi. Hasad ham baxillik ham qoralanadi. Yomonlikdan nafratlanuvchi odam esa maqtaladi. Nafrat biror ne'mat nomunosib odamga berilganidan norozilik"[2;154]. Hasadg'oy kishi birovning baxtiga ichida rashk tuyg'usini his qilsa, baxil kishi esa birovning omadsizligidan huzurlanadi.

Asarda nafrat hissi yaxshilik va yomonlik o'rtasidagi chegara sifatida tasvirlangan. Nafrat – adolatsizlikka qarshi munosabat bo'lib, u nohaqlikka qarshi chiqish shaklida namoyon bo'ladi. Bu hissiyot insonda insoflilik, adolatparvarlik va haqiqatga intilish tuyg'ularini uyg'otadi. Shu bois, muallif nafratni maqtovga sazovor deb biladi.

Asardagi e'tiborga molik jihatlardan biri – nafratning omadli insonlarga nisbatan hasad va baxillikdan ajratib ko'rsatilishidir. Nafratga berilgan ta'rif, uning ijtimoiy adolat va insoniylik tamoyillari bilan bog'liqligini ko'rsatadi. Muallif fikricha, haqiqiy nafrat faqat nohaqlik va zulmga qarshi qaratilgan bo'lishi lozim.

Xulosa qilib aytganda, asarda nafratning ijtimoiy-axloqiy jihatlarini yoritib, uni hasad va baxillikdan ajratadi. Nafrat adolatsizlikka qarshi kurashish tuyg'usi sifatida

talqin qilinadi, hasad va baxillik esa shaxsiy manfaatga asoslangan illatlar sifatida qoralanadi.

Abdulla Avloniy o'zining "Turkiy Guliston yoxud Axloq" asarida axloqiy fazilatlar va illatlar haqida keng fikr yuritgan. U inson tarbiyasini, ma'naviy poklikni va jamiyatdagi axloqiy qadriyatlarni targ'ib qilgan.

Nafrat tushunchasi asarda salbiy xislatlardan biri sifatida ko'riladi. Avloniy odamlar o'rtasidagi mehr-oqibat, hurmat va muhabbatni yuqori qadrlaydi, nafrat esa bu fazilatlarning aksidir. U nafrat inson qalbini qora qiladi, kishilar o'rtasidagi munosabatlarni buzadi va jamiyatni inqirozga olib kelishi mumkinligini ta'kidlaydi.

Avloniy nafratning sabablari sifatida jaholat, hassoslik, g'azab, kibr-u havo, hasad kabi illatlarni ko'rsatadi. U insonlarga mehribon va bag'rikeng bo'lishni, hasad va nafratdan xalos bo'lishni tavsiya etadi. Axloqiy poklik va ma'rifat orqali inson o'z qalbidan bu kabi salbiy xislatlarni chiqarib tashlashi mumkin, deb hisoblaydi.

Asarning asosiy g'oyasi – odamlar o'rtasidagi yaxshi axloq va insoniylikni targ'ib qilish bo'lib, nafrat, adovat va yovuzlik kabi tuyg'ular bu maqsadga zid ekanligini uqtiradi.

Arastu asarida axloqiy fazilatlarni, jumladan, nomus va iffatni muhokama qiladi. Unga ko'ra, nomus – insonning axloqiy fazilatlarini orasida muhim o'rin tutadi va u shaxsning o'zini tuta bilishi, odobli bo'lishi hamda jamiyatdagi me'yorlarga rioya etishini anglatadi.

Arastu nomusni insoniy sharaf va hurmat bilan bog'liq deb bilgan. U axloqiy fazilatlarning o'rta yo'lini saqlash tarafdori bo'lib, haddan tashqari uyatchanlik yoki nomusli bo'lish bilan haddan ortiq beparvolik o'rtasidagi muvozanatni muhim deb hisoblagan. Nomus va iffatni haddan tashqari oshirib yuborish insonni ortiqcha tortinchoqlikka olib kelishi, mutlaqo beparvo bo'lish esa axloqiy tubanlikka yo'l ochishi mumkinligini aytgan.

Shuningdek, Arastu nomusni odillik va odob bilan bog'lab, inson o'z xatti-harakatlarida axloqiy jihatdan benuqson bo'lishga intilishi lozimligini ta'kidlagan. Uning fikricha, nomusli odam jamiyatda hurmatga sazovor bo'ladi va o'zining shaxsiy qadr-qimmatini saqlay oladi.

Abdulla Avloniy "Turkiy Guliston yoxud Axloq" asarida nomus tushunchasiga alohida e'tibor beradi va uni insonning eng muhim axloqiy fazilatlaridan biri sifatida ta'riflaydi. Avloniyning fikricha, nomus – bu insonning o'z sha'ni va or-nomusini saqlashi, iymon-e'tiqodiga sodiq bo'lishi va axloqiy pokligini himoya qilishidir. U nomusni nafaqat ayollar uchun, balki erkaklar uchun ham muhim sifat deb biladi. Avloniy nomusni insonni yuksak darajaga olib chiqadigan asosiy fazilatlardan biri deb hisoblaydi. Agar insonda nomus bo'lsa, u hech qachon pastkashlik va xiyonatga bormaydi, deb ta'kidlaydi. Shu boisdan, u yoshlarni tarbiyalashda nomus va oriyatga katta e'tibor berish kerakligini uqtiradi.

Muhabbat axloqiy hissiyot va axloqshunoslikning bosh mezoniy tushunchasi bo'lib, Avloniy o'z asarida bu tushunchaga alohida to'xtalib o'tganligini ko'rishimiz mumkin. Unga shunday ta'rif beradi: "Muhabbat deb bir narsani suymakni aytilur. Dunyodagi insonlar mehr va muhabbat soyasida yasharlar. Har bir ishni muhabbat orqasida ishlarlar. Muhabbatsiz kishi hech bir ishni ishlamakka g'ayrat va jasorat

qilolmas, dunyo ne'matidan lazzat ololmas" [1;24]. Asarda inson ilmga va ilm o'rgatuvchi ustozga muhabbat qo'ymasa, ko'zlagan maqsadiga yetolmasligi aytilgan. Yana shu bilan birga kishi Vatanga va millatga muhabbatlari tufayli har qanday xavf-xatarga qarshi chiqib, dushman o'qiga o'zini tutishi ham aynan muhabbat sababli ekanligi aytib o'tilgan. Inson o'z farzandlariga bo'lgan muhabbati tufayli kecha-yu kunduz tinmay mehnat qilib, ularning baxti uchun harakatda bo'lishi, bu aynan bizning o'zbek otalariga xos bo'lgan fazilatdir, desak adashmagan bo'lardik.

Xulosa qilib aytganda, bu ikki asar ham axloqqa bag'ishlangan bo'lib, insoniy fazilatlar va illatlar keng yoritib berilgan. Bu asarlarni o'qib men inson hayotida fazilatlar va illatlar muhim rol o'ynaydi, chunki ular shaxsiy taraqqiyot, jamiyat bilan munosabat va umuman, insonning hayotiy muvaffaqiyatini belgilaydi. Fazilatlar insonni yuksaltiruvchi, unga hurmat keltiruvchi va jamiyatda munosib o'rin egallashiga yordam beruvchi ijobiy sifatlar hisoblanadi.

Illatlar esa inson hayotini qiyinlashtiruvchi va uni inqirozga olib boruvchi salbiy xislatlardir. Fazilatlar insonni kamolga yetkazsa, illatlar uni tubanlashtiradi. Har bir inson o'zini doimiy ravishda tarbiyalashi, yaxshi xislatlarni rivojlantirishi va yomon odatlardan qochishi kerak. Zero, fazilatli inson o'z hayotini ham, jamiyatni ham yaxshilaydi, illatlarga berilgan odam esa nafaqat o'ziga, balki atrofdagilarga ham zarar yetkazadi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR:

1. Abdulla Avloniy. Turkiy guliston yoxud axloq. – Toshkent: Yoshlar matbuoti, 2024.
2. Arastu. Axloqi Kabir. – Toshkent, 2024.
3. Aristotle. Nicomachean Ethics. – Oxford: Oxford University Press, 2025.

КОНЦЕПЦИЯ АЛИШЕРА НАВОИ О РОЛИ ИСКУССТВА И ЭСТЕТИКИ В ПРАВСТВЕННОМ ВОСПИТАНИИ ЛИЧНОСТИ

Р. Нурматова,

*Ташкентский государственный университет востоковедения,
направление «Восточная философия и культура» студентка 1 курса
muhammadalimirsolixov@gmail.com*

Научный руководитель: д.ф.н., профессор Э.М. Иззетова

Аннотация: Рассматриваются этико-эстетические взгляды выдающегося поэта, мыслителя и государственного деятеля Алишера Навои, оказавшего значительное влияние на развитие тюркоязычной литературы и культуры Востока. Особое внимание уделяется его пониманию искусства как средства нравственного воспитания, роли поэта как выразителя народной воли. Анализируются ключевые мотивы его творчества, такие как стремление к духовному совершенству, идея любви как пути к Божественному, гуманизм, стремление к социальной справедливости и уважение к культурному многообразию. Отмечается, что А.Навои - поэт, соединяющий в своем творчестве высокие художественные формы с глубоким философским содержанием, отражающее культурные и социальные ценности его эпохи. Подчеркивается

значимость этико-эстетического наследия Алишера Навои как важного компонента гуманитарного знания и культурного самосознания народов Востока.

Ключевые слова: А.Навои, этика, нравственность, искусство, эстетические взгляды, поэзия, гуманизм, справедливость, любовь, суфизм, патриотизм

Эстетика, как наука о прекрасном, всегда воспевала науку, литературу и искусство как особенные формы выражения красоты и эстетических идеалов. Одной из самых главных эстетических идей Алишера Навои было нравственное воспитание через искусство. Он считал, что искусство не только передаёт всё прекрасное, но и воспитывает человека. «Искусство должно пробуждать человека творить добро и совершать справедливость», — такова была его философия. Газели А.Навои, которые вошли в «Хамсу», стали жемчужиной узбекской литературы и всего Востока.

Родился Алишер Навои в 1441 году 9 февраля в Герате, в семье Гиясаддина Кичкине, который благословлял искусство и поощрял таланты юного Алишера. К своим пятнадцати годам Алишер Навои стал известен как подающий большие надежды поэт. Во многих своих произведениях Алишер Навои воспевал «Любовь к Родине, при этом не говоря, какую Родину он считает своей» [1,27]. Для него были любима и дорога вся земля, он никогда не восхвалял только один конкретный край. Всю планету он считал своей Родиной. Иззат Султон биограф Алишера Навои высказал следующую мысль: «Ни в одном своём произведении Алишер Навои не говорит о том, какую родину он считает своей. Из многочисленных краёв он с такой любовью, восторгом и наслаждением описывает края, что у нас появляется впечатление, что писатель говорит не только о Родине, но и о большой и постоянной любви к той родной земле, где он родился, вырос, и эта любовь к родной земле будет продолжаться до конца его жизни» [2, 11].

Патриотизм Алишера Навои также широко сказывался на его творчестве. Он глубоко верил в духовное и культурное величие своего народа, что проявлялось как в выборе языка творчества, так и в содержании произведений. Отстаивая чагатайский язык как достойный литературный инструмент, Навои стремился **утвердить самобытность тюркской культуры** и вдохновить современников на гордость за своё наследие. Его произведения наполнены образами великих правителей, мудрых учителей и достойных героев, через которых он формировал идеал гражданина, преданного своей земле. В его поэзии любовь к родине тесно переплетается с высокими нравственными идеалами. Истинный патриот — это тот, кто служит народу не только словом, но и делом, является носителем просвещенности и высокой духовности. Навои сильно переживал за судьбу своего народа. Он всегда защищал невинно угнетённых, несправедливо осуждённых, и старался быть ближе к народу. В нём была человечность, любовь к ближнему, и Алишер Навои, который сам был человеком добрым, отзывчивым и справедливым, старался в других пробудить такие качества.

Алишер Навои, как человек миролюбивый — ненавидел войны, и старался пропагандировать через искусство любовь к ближнему. В своём великом произведении «Садди Искандарий» он описывает общество справедливое, где правитель Искандер — мудрый, и часто слушается советов в делах государства

мудрецов, философов, в том числе своего наставника – Аристотеля. По мнению востоковеда Э. Бертельса, общность имён Искандер и Аристотель даёт возможность объединения онтологических, гносеологических, и нравственных вопросов философии в политическом, военном и государственном управлении страной [3,283].

Для своих современников Алишер Навои стал не только выдающимся поэтом, но и философом, чьи идеи были живо восприняты и обсуждаемы в интеллектуальных кругах того времени. В «Хамсе» Навои использовал аллегорические и символические образы, которые затрагивали такие важные философские вопросы, как познание истины, справедливость, мораль, любовь и предназначение человека. Его произведения стали основой для философских раздумий среди ученых и правителей Востока.

Особое внимание А.Навои уделял формированию духовно-интеллектуального облика молодежи, с высокоразвитым интеллектом, владеющего языками, наделенного лучшими человеческими качествами. Мыслитель считал, что в этом процессе особая роль должна принадлежать разуму, науке, знаниям [4, 721]. Жизненное кредо А.Навои «Знание и мудрость — украшение человека» является ориентиром для современной молодежи, нового поколения молодых ученых. В сложном динамично развивающемся мире эта проблема приобретает особую ценность [5, 178-20]. Знание – необходимый компонент духовного мира личности, включающий в себя стремление к совершенствованию посредством учения и образования. Приобретение знания отождествляется исключительно с категорией счастья и ведет к достижению наивысшего нравственного самосовершенствования и достоинства. Любое улучшение общественного положения человека зависит от уровня его знания и не должна зависеть от богатства, преимущества рождения, социального положения и т.д. В этой социальной среде ни мораль, ни благополучие, ни действие, никакая другая из общественных ценностей не пользуется такой же долей внимания, как «знание». В концепции А.Навои знание связано с личностью, с внутренними чувствами, с духовным миром человека, этическими экзистенциями.

Однако для приобретения знания требуются не только трудолюбие, но и определенные нравственные качества — скромность, терпение (сабр), довольство малым (каноат), благовоспитанность. Терпение – это основа жизнедеятельности человека, поэтому этому принципу большое значение придавалось в философии суфизма, к которому проявлял повышенный интерес А.Навои. В своем произведении «Возлюбленный сердец» поэт-философ дает следующее объяснение: «...Терпение это означает переносить все трудности к истине, вынести все слышанное и виденное, как бы оно ни было горько... Оно – путь к решению задач. Оно – спутник докучный, который до цели доведет...» [6,56].

Философия морали А.Навои, основанная на этике добродетели, справедливости и любви, оказала влияние на творчество и духовное наследие выдающегося суфийского поэта и мыслителя А.Джами. Идеи Навои о гармонии между разумом и чувством, а также представление о человеке как о высшем

существо, которому следует стремиться к духовному очищению, укрепили суфийскую традицию в философии Центральной Азии и Тюркского мира. При этом Алишер Навои не отходил далеко от законов шариата и ислама. Создавая справедливое общество в своём творчестве, он значительно опирался на законы шариата, опираясь на понятия отношений между людьми. С точки зрения Алишера Навои заслуживают внимания и слова известных ученых исламоведов Р.Шарля, Е.А. Беляева: «Своеобразие исламского и мусульманского права выражается в том, что на территории проживания многих народов культура отражает социальную действительность определённого периода. Межэкономические и культурные связи этих народов, а также влияние предшествующих культур являются основными причинами процветания арабской культуры в средние века и её неопределимого значения в развитии культуры человечества» [7, 9].

Алишер Навои придерживался суфийских взглядов, которые подразумевают мысль о Божественной красоте. В его философии говорится, что земная любовь – это путь к Божественной любви. Вместе с тем следует отметить, что Алишер Навои, не был религиозным фанатиком, но и не был и неверующим – он придерживался правила «золотой середины». Философия любви занимает достойное место в творчестве А. Навои. Любовь выступает как составной элемент гуманистического идеала, гармонично развитой личности, творческого поиска истины [4, 724]. Любовь, по Навои, есть путь благородства и мужества, испытание верности и дружбы, горение сердца и непрерывное движение от одной цели к другой, проявление человеком всех своих способностей и духовных качеств. Для этой любви свойственны три качества: во-первых, жертвенность, идея самопожертвования во имя высшего блага, сочетание борьбы за личное счастье с необходимостью борьбы с социальным злом; во-вторых, она требует нравственной чистоты, очищения сердца от дурных наклонностей, сочетания знания с нравственным совершенствованием; в-третьих, любовь выступает как объединяющее социальное начало, соединяя в себе красоту и добродетель, укрепляет разум и волю [8, 98-99].

А.Навои воспринимал поэзию как путь духовного совершенствования, а любовь — как символ стремления души к Единому Богу. Его произведения насыщены суфийскими образами: возлюбленная нередко символизирует Божество, страдание героя — путь очищения, а разлука — необходимое испытание на пути к истине. Через изысканную метафорику и аллегории Навои раскрывает идею о том, что **высшее предназначение человека — преодолеть земные страсти и обрести духовную свободу**, растворившись в Божественной любви. Суфийские мотивы придают его поэзии философскую глубину, превращая каждое стихотворение в размышление о смысле жизни, души и Вечности.

«Ее краса – диван стихов, в нем брови в первый стих слились,
Певец судьбы предначертал им полустышьями срастись.
Был так жесток весенний град ее небесной красоты,
Как будто самоцветы звезд небесная низвергла высь.
От стонов огненных моих все горло сожжено до уст:

Когда из уст не звук, а стон услышишь, сердце, – не сердись» [9].

В данной газели Навои намекает на предначертания судьбы: что в мире всё имеет предписание, и думать и горевать об этом – не имеет смысла.

Одной из центральных эстетических идей Алишера Навои является представление о поэте как выразителе воли и чувств народа. В его понимании поэт — это не только художник слова, но и **моральный наставник общества**, способный формировать мировоззрение, пробуждать нравственные идеалы и служить связующим звеном между правителями и простыми людьми. Навои осознанно использовал чагатайский язык — язык, близкий и понятный широким слоям населения, — подчеркивая тем самым важность доступности художественного слова. Его произведения проникнуты заботой о судьбе народа, вниманием к социальным проблемам, прославлением трудолюбия, справедливости и духовного совершенствования. Таким образом, жизнь поэта неотделима от жизни общества. Он призван не только воспевать прекрасное, но и нести ответственность за духовное состояние своего времени.

Ещё одним из значимых компонентов эстетической системы Алишера Навои является широкое использование символики и аллегории, которые служат важнейшими средствами художественного выражения его философских и нравственных воззрений. Символ в его произведениях нередко приобретает многозначный характер, отражая как земные реалии, так и трансцендентные идеи. Например, образ возлюбленной, столь часто встречающийся в его лирике, символизирует не только земную любовь, но и духовное устремление к Божественной Истине. Аллегорическая форма позволяет поэту выражать сложные моральные, религиозно-философские и социальные идеи в художественно доступной форме. Особенно ярко символизм проявляется в поэмах из «Хамсы», где герои, их поступки и переживания обрамлены глубоко философским смыслом, обращённым к вопросам справедливости, добра, верности и истины. Из этого следует, что символ и аллегория в поэтике Навои выполняют не только эстетическую функцию, но и служат средством глубокой рефлексии над миром и человеком, подчеркивая интеграцию художественного и философского начал в его творчестве.

В современных социальных реалиях влияние "Хамсы" А.Навои ощущается в широком контексте восточной философии и в философских размышлениях на тему гармонии, любви и справедливости. Его идеи о человечности и моральной ответственности, о том, что искусство и философия должны быть инструментами духовного воспитания и социальной гармонии, продолжают вдохновлять современных философов, особенно в области этики и социальной философии.

Краткое резюме. Этико-эстетические взгляды Алишера Навои строятся на стремлении к **гармонии разума и чувства**, что особенно ярко прослеживается в его поэтической манере. Он не противопоставляет рациональное и эмоциональное начала, а, напротив, рассматривает их как взаимодополняющие аспекты человеческой природы. По мнению Навои, истинная красота рождается тогда, когда мысль и чувство сливаются воедино, создавая цельное художественное произведение, наполненное как интеллектуальной глубиной, так и эмоциональной

выразительностью. Его поэзия изобилует философскими размышлениями, но при этом остаётся насыщенной живыми чувствами: состраданием, любовью, болью, восторгом. Эта внутренняя гармония позволяет воспринимать произведения Навои не только как результат художественного вдохновения, но и как плод интеллектуального осмысления мира. Из этого следует, что этико-эстетическая концепция Навои основана на высоком гуманистическом идеале, согласно которому искусство должно служить пробуждению в человеке лучших душевных и духовных качеств.

Философия Навои о духовном очищении и стремлении к Божественной истине стала значимой частью не только исламской философии, но и в более широком контексте философии Востока. Его суфийская мысль о том, что земная любовь и страдания — это пути к высшему пониманию Божественного, продолжает оказывать влияние на философские школы, исследующие вопросы религиозного опыта, метафизики и трансцендентности. Навои также оказал влияние на философию культуры, утверждая, что каждое произведение искусства, в том числе и поэзия, должно служить вдохновением ориентированным на добро, справедливость, любовь. Эта идея продолжают развиваться в современной гуманистической философии, которая подчеркивает значение искусства как важного аспекта морального и духовного развития личности.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Навои А. Язык птиц («Лисонут – тайр»)/ перевод С. Иванова. М.: Наука, 1993. – 384с. <https://www.labirint.ru/books/160916/>
2. Эгамбердиева Н.М. Аксиологические взгляды Алишера Навои// Академия. Философские науки, 2020. – С. 27-29.
3. Султон Иззат. Тетрадь души Навои. – Т.: Издательство Г. Гуляма. 1969. – 120 с.
4. Иззетова Э.М. Философско-историческая реконструкция гуманистической парадигмы науки в контексте философии Алишера Навои//Oriental Renaissance: Innovative, educational, natural and social sciences (E)ISSN:2181-1784 www.oriens.uz SJIF 2023 = 6.131 / ASI Factor = 1.7, 3(11), Ноябрь, 2023. С.716-726.
5. Бертельс Е.Э. Навои и Джамии/ Сост., ред. и автор предисловия Э.Р.Рустамов.- М.: Наука, 1965.- 498с.
6. Шарль Р. Мусульманское право / Предисловие Е.А. Беляева. — Москва, 1959. — 142с.
7. Манурова Р.У. Великие мыслители Средней Азии о воспитании гармоничного и всесторонне развитого поколения// Проблемы педагогики. – 2016, № 2 (13). — С. 17- 20.
8. Навои А. Возлюбленный сердец / Перевод А.Рустамова. Собр.соч.: В 10 — ти т. Т.10. – Ташкент: Фан, 1970. – 198с.
9. Арипов М. Гуманизм Алишера Навои. - Ташкент: Узбекистан, 1991. – 223с. <http://artsportal.ru/poetry/41>
10. https://n.ziyouz.com/books/uzbeklib_ru/uzbekskaja_klassicheskaja_literatura/Alisher%20Navoi.%20Gazeli.pdf

NAQSHBANDIYLIK TARIQATINING ASOSIY TAMOIYILLARI VA MA'NAVIYATNI YUKSALTIRISHDAGI TA'SIRI

Matyakubov Ismoil Jumaboy o'g'li

TDSHU, Sharq sivilizatsiyasi va falsafa fakulteti,

Sharq falsafasi va germeneytika kafedrası, 1-bosqich magistratura talabasi

Ilmiy rahbar: PhD, dotsent v.b. Omonova M.M.

ANNOTATSIYA. Mazkur maqolada Naqshbandiya ta'limoti asosiy tamoyillari, Inson ruhiyatining yuksalishida tasavvufning o'rni hamda Naqshbandiya tariqatining o'ziga xos jihatlari haqida so'z yuritiladi. 2019 yil 29 mart kuni davlat rahbari Sh. M. Mirziyoyev Buxoroga tashrifi chog'ida xojagon-naqshbandiya tariqatining yetti piri haqida alohida to'xtalib, shunday degan edi: "Bunday ma'naviy xazina boshqa hech qayerda yo'q. Bu xazinani mukammal o'rganish, odamlarga, yoshlarga oson tilda yetkazish kerak. Maqsadimiz- yoshlarimiz o'zimizning allomalarga ergashsin, merosini bilsin, ular bilan faxrlansin".

Kalit so'zlar: Naqshbandiya, tariqat, tasavvuf, xojagon, so'fiy, tariqat, zikr, qalb, avliyo, pir, silsila.

Mustaqillik yillarida ma'naviyat sohasiga alohida e'tibor qaratilib, diniy va milliy qadriyatlarni tiklash davlat siyosati darajasiga ko'tarildi. Islom hamkorlik tashkiloti tomonidan Buxoro shahrining 2020 yili – "Islom madaniyati poytaxti" deb e'lon qilinishi, O'zbekiston islom sivilizatsiyasi markazi, O'zbekiston xalqaro islom akademiyasi, shuningdek, viloyatlarda hadis, fiqh, kalom ilmi, tafsir va tasavvuf maktablarining tashkil etilishi islom ilmlari sohasida yanada chuqur izlanishlar olib borishni taqozo etadi. Asrlar davomida o'zbek xalqining yashash tarzi, urf-odat va an'analariga singib ketgan islom dini hamda u bilan bog'liq ilmiy merosni o'rganish, keyingi avlodlarga yetkazish bugungi kunning dolzarb vazifalaridan biridir. Bu haqda muhtaram yurtboshimiz Shavkat Mirziyoyev Islom hamkorlik tashkiloti tashqi ishlar vazir kengashi 43-sessiyasining ochilish marosimida ham baralla aytib o'tgan edi:

"Buyuk tarixda hech narsa izzsiz ketmaydi. U xalqlarning qonida, tarixiy xotirasida saqlanadi va amaliy ishlarida namoyon bo'ladi. Shuning uchun ham u qudratlidir. Tarixiy merosni asrab-avaylash, o'rganish va avlodlardan avlodlarga qoldirish davlatimiz siyosatining eng muhim ustuvor yo'nalishlaridan biridir"[*O'zbekiston Respublikasi Prezidenti Shavkat Mirziyoyevning Islom hamkorlik tashkiloti Tashqi ishlar vazir kengashi 43-sessiyasining ochilish marosimidagi nutqi // Xalq so'zi, 2016, 19 oktyabr.*]. Shu nuqtai nazardan, buyuk mutafakkirlarning asarlarini, ularning butunjahon sivilizatsiyasi rivojiga qo'shgan hissasini chuqur o'rganish, teran anglash va keng ommalashtirish alohida ahamiyatga ega.

Mamlakatimizda tasavvuf tariqatlarini o'rganish, unga doir asarlarni tarjima qilish, dunyoga mashhur mashoyixlarning maqbaralarini qayta qurish va ta'mirlashga katta ahamiyat berilmoqda. O'tgan davr mobaynida ko'plab tasavvuf namoyandalarning hayoti va ijodini chuqur o'rganish, ularning ma'naviy merosidan xalqimizni bahramand etish borasida muayyan ishlar qilindi. Xojagon-naqshbandiya shayxlarining tasavvuf ilmida o'chmas iz qoldirganini dunyo e'tirof etgan. Shu nuqtai

nazardan bu ta'rif va baho mazmunini chuqur anglash uchun tasavvuf ilmi, u haqida muayyan tushuncha va tasavvurga ega bo'lish zarur.

Tasavvuf — islomda insonni ruhiy va axloqiy komillik sari yo'llovchi ta'limot. Tasavvufning ko'plab ta'riflari bor. Aytaylik, misrlik olim Ibrohim Basyuniy "Islomda tasavvufning paydo bo'lishi" kitobida hijriy III va IV asrlarda yashab o'tgan olimlarning tasavvuf haqidagi 40 ta ta'rifini keltirgan. Bu mavzuda maqola va kitob yozgan kishilar tomonidan juda ko'plab ma'lumotlar to'plangan. Ularning barchasi ijtimoiy, axloqiy-psixologik hayot bilan aloqador bo'lganligi bois, bunday ta'riflarning miqdori kitoblarda 160-180 tagacha jamlangan. [2, B. 6].

Qisqacha aytganda, tasavvuf — uzoq asrlar davomida xalqimiz ma'naviyatini boyitishga, uning ijtimoiy tafakkuri ezgu g'oyalar asosida shakllanishiga xizmat qilgan diniy va dunyoviy qarashlar uyg'un ta'limotdir. Tasavvufning inson hayotiga bog'liq tomoni — insonning ichki dunyosini razolatdan tozalab, uni fazilat va go'zal axloq bilan bezamoqdir.

Tasavvuf insonning ma'naviy olamini isloh etadigan, buzilgan qalblar muolajasi uchun eng ta'sirli, o'ta foydali va mustaqil ilm sanaladi. U islom shariati talablarini ixlos bilan bajargan holda zuhd, taqvo, kamtarlik kabi oliyjanob fazilatlarni o'zida mujassam etgan, nafsni poklash yo'li orqali komil inson darajasiga erishishga undaydigan ta'limotdir.

O'zbekiston tasavvufshunosligiga ulkan hissa qo'shgan olim Najmiddin Komilov fikricha, IX asr boshlariga kelib tasavvufning nazariy asoslari ishlab chiqildi, so'fiylarning amaliy, axloqiy-psixologik mashqlari, o'zini-o'zi tarbiyalash va chiniqtirish tadbir-usullari shakllandi. Tariqat, ma'rifat va haqiqat degan tushunchalar yuzaga kelib, tasavvufning ushbu uch qismiga oid qarashlar majmui tuzildi. Tasavvuf alohida ilm sifatida qaror topdi. So'fiylar dastlabki paytlarda tasavvufni nuqul sir-u asror, tushuntirib bo'lmaydigan holatlar, "iboraga kelmaydigan ishoratlar" deb hisoblagan bo'lsalar, bora-bora bu holatlar haqida fikr-mulohazalar bayon qilina boshlandi. So'fiyni tarbiyalash vazifasi, pir-muridlik qoidalari hamda odobini yaratish zarurati tug'ildi. Natijada tariqat va shariat orasidagi munosabatlar, so'fiylarning odam va olam mohiyati, aloqa-muomalasi, tavhid-vahdat masalalari munozaraga olib chiqildi. [1, B. 22].

Markaziy Osiyodan yetishib chiqqan Hakim Termiziy, Ahmad Yassaviy, Abduxoliq G'ijduvoni, Najmiddin Kubro, Bahouddin Naqshband, Xoja Muhammad Porso, Xoja Ahror, Alisher Navoiy, so'fi Olloyor, Ya'qub Charxiy kabi allomalar tomonidan boyitilgan tasavvuf ta'limoti xalqni yagona maqsad atrofida birlashtirib, jamiyatning turli tabaqalari o'rtasida do'stlik rishtalari mahkam bog'lanishiga xizmat qilgan. Tasavvufdagi bag'rikenglik tamoyili asosida shakllangan halollik, mehnatsevarlik, adolat va rostgo'ylik kabi insoniy fazilatlar turli millat va din vakillarining bir hududda tinch-totuv va hamkorlikda yashashi uchun qulay muhit yaratgan.

Bugun tasavvuf ta'limotining tarixiy shakllanish jarayonlarini tadqiq etish, tasavvuf adabiyotini chuqur o'rganish barobarida uning globallashuv sharoitida insonlar hayotida tutgan o'rnini ko'rsatib berish ham muhim ahamiyat kasb etadi.

Movarounnahr tasavvufi boshqa yurt tasavvuf ta'limotlaridan o'ziga xos xususiyatlari, maqsad, yo'nalishlari va uslubi bilan ajralib turadi. Zero, tarixan Turon zaminidagi bag'rikenglik tamoyillariga yo'g'rilgan o'lka tasavvufi asrlar davomida turli din, millat va madaniyat vakillari yonma-yon, totuv yashab kelishiga o'z hissasini qo'shgan.

XII asrdan boshlab bu o'lkada keyinchalik butun islom dunyosida dong taratgan yassaviya, xojagon-naqshbandiya, kubroviya, ishqiya kabi so'fiylik tariqatlari vujudga keldi. Ular orasida islom olamida birinchilardan bo'lib vujudga kelgan eng qadimiy va eng nufuzli tariqatlardan biri xojagon-naqshbandiya tariqati o'zining tarkidunyochilikni qoralovchi, insonparvarlik, vatanparvarlik va mehnatsevarlikni targ'ib etuvchi ilg'or ta'limoti bilan ajralib turadi.

Naqshbandiya ta'limoti asosida "Ko'ngil Xudoda bo'lsin-u, qo'l ish bilan band bo'lsin" («Dil ba yoru, dast ba kor») shiori yotadi. Naqshbandiyada pir-u muridlik qoidalari osonlashtirilgan, sirtidan turib e'tiqod qilish, imon mustahkamligi, Haq taologa sidqidildan itoat etish, ixlos va ma'naviy kamolot asosiy o'rin egallaydi. Rasm-rusumlar, odatlarni ko'r-ko'rona ado etish, riyo, soxta dindorlik qoralanadi. Axloqiy poklik, qanoatli, sabrli bo'lish, ixtiyoriy faqirlik bilan Allohga intilish yuksak fazilat hisoblanadi. Naqshbandiyada odamning qadri mansabi, boyligi bilan emas, ma'naviy komilligi bilan o'lchanadi. Unda kasb-hunar egallab, o'z mehnati ortidan halol luqma yeb, yashash talab qilinadi. Tilanchilik, darbadarlik bilan kun kechirish so'fiy uchun isnod sanaladi. Qul, xizmatkor saqlash, o'zganing mehnatidan foydalanish ham man etiladi. Naqshbandiyaning yuqoridagi shiori tarkidunyochilikka, tekinxo'rlikka qarshi qaratilgan. Unda manmanlik, so'fiy, shayxman deb kerilish, shovqin-suron ko'tarib zikr-u samo' bilan odamlar diqqatini o'ziga qaratish qoralanadi. Naqshbandiyada asosiy talab — qalbni dunyo g'uborlaridan tozalash, o'z nafsiga qarshi kurashish, ruhda charog'onlik topish, qallda Alloh nomlarini naqshlab borish usullari ishlab chiqilgan. Zikri xufiya (yashirin zikr) shunga xizmat qilgan. "Tashqaridan xalq bilan, ichkaridan Haq bilan bo'lish", har bir nafasni Xudo yodi bilan chiqarish, qadamni savob ishlar, ezgu amallar sari qo'yish, yurt kezib, aziz-avliyolar qabrini ziyorat qilish, g'o'fillarni hushyor etish, har qanday holatda qalb ogohligiga erishish naqshbandiyaning asosiy ma'naviy tarbiya usuli hisoblangan.

Naqshbandiya tasavvufni islom shariati va Payg'ambar sallallohu alayhi va sallamning sunnati bilan yanada mustahkamroq bog'ladi. "Urvatul vusko", ya'ni barcha ishda Payg'ambar sallallohu alayhi va sallam so'zlari va ishlariga suyanish naqshbandiya shiorlaridan biriga aylandi. Shayx Abdulloh Dehlaviy naqshbandiya tariqatini ta'riflab shunday degan edi: "Bu tariqat Haq taoloning huzurida doimiy hozirlikdir, Islom aqidasi, ahli sunnat va jamoat aqidasi mustahkamlashdir va Nabiy sallallohu alayhi va sallamning sunnatlariga ergashishdir". [2, B. 9].

Naqshbandiyada so'fiylik iste'dodiga ham e'tibor berilgan, ya'ni ba'zi kishilarning men falon silsiladanman, nasl-nasabim falon-falanchilarga borib taqaladi, degan gaplariga qarshi Bahouddin Naqshband "silsilada emas", Allohning jazbasida (Najmiddin Komilovning fikriga ko'ra, jazba — bu ruhiy va tafakkuriy-shuuriy bir tavajjuhdir) deb aytadi. Jazba bo'lmasa, so'fiylikda maqomatlarga ko'tarilish qiyin.

Naqshbandiya Bahouddin Naqshband hayotligidayoq shuhrat qozondi. Uni nazariy jihatdan ishlab chiqishda Muhammad Porso, Alouddin Attor xizmatlari katta bo'ldi. Bu tariqatga faqatgina oddiy xalq emas, balki Buxoro va Samarqand ulamolari, Amir Temur avlodidan bo'lgan shoh va shahzodalar kira boshladilar. XV asrdayoq tariqati Eron, Afg'oniston, Misr, Hijoz, Shimoliy Kavkaz, Turkiyaga tarqala boshladi. Ayniqsa, "hazrati eshon" unvoniga musharraf bo'lgan Xoja Ahror valiy — Nosiriddin Ubaydulloh faoliyati tufayli tariqatning obro'-e'tibori yana ham oshdi. Bahouddin Naqshband zamonida mansabdor shaxslar, shoh-u amirlardan uzoq turish lozim deyilgan bo'lsa, Xoja Ahror valiy davrida naqshbandiya siyosiy doiralarga kirib bordi. Naqshbandiya XVI asrda Hindistonga tarqaldi. Bunda Bobo valiy, Xoja Boqibilloh, Ahmad Sirhindiy faoliyati yaxshi samara bergan. Ayniqsa, Ahmad Sirhindiy u yerda sunniylik yo'nalishini mustahkamlash uchun naqshbandiyadan unumli foydalangan. Tariqatning Turkiyada yoyilishida Mulla Abdulloh Simaviy, Ahmad Buxoriy va boshqa shaxslarning xizmati katta. [2, B. 10].

Naqshbandiya XVI — XVII asrlarda Eronning Nishopur, Isfahon, Yazd shaharlariga tarqalib, shular orqali Falastin, Iroq, Iordaniyada ko'plab tarafdorlarga ega bo'lgan. Hindiston orqali esa Indoneziya, Malayziya, Seylongacha yetdi.

XXI asrga kelib xojagon-naqshbandiya tariqatiga qiziqish ortdi. Ushbu ta'limotga qiziquvchilar nafaqat Sharqda, balki G'arbda ham kundan-kunga ortmoqda. Hozir ko'pchilik AQSh, Angliya, Rossiya, Germaniya, Fransiya va boshqa Yevropa mamlakatlarida xojagon-naqshbandiya tariqatiga kirib, unga amal qilmoqda. Bu tariqat ta'limoti Yevropada nazariy jihatdan ham chuqur tadqiqotlarga sabab bo'lgan. Nemis, ingliz, fransuz tillarida qator kitoblar chop etildi. Mazkur tadqiqotlarda islom dini, tariqatlarning ijtimoiy-axloqiy fazilati, silsilai sharifdan joy olgan tariqat pirlarining faoliyati, karomatlari har tomonlama tahlil qilingan. Naqshbandiya tariqatining umuminsoniy g'oyalar, ma'naviy kamolot, botiniy poklikni targ'ib etishi uning dunyoda keng tarqalishiga olib keldi. Uning muxlislari bir necha million kishini tashkil etadi. [2, B. 10].

Hozirda AQSh, Kanada, Avstriyada ham naqshbandiya markazlari, xonaqolari va jamg'armalari bor.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR

1. Komilov. N. Tasavvuf. – T.: Movarounnahr – O'zbekiston, 2009.
2. L. Asrorova. Tariqatning yetti piri. – T.: Tafakkur nashriyoti, 2021.
3. Faxruddin Ali Safiy. Rashahotu aynil-hayot. – T.: Abu Ali ibn Sino, 2004
4. Buxoriy S. S. Bahouddin Naqshband yoki yetti pir. – T.: Yangi asr avlodi, 2003
5. Hoji Abdulg'afur Razzoq Buxoriy. Tariqatga yo'llanma. (Naqshbandiya ta'limoti asosida). – T.: Movarounnahr, 2003.
6. Orif Usmon. Buxoroi sharifning yetti piri. – T.: ToshDSHI nashriyoti, 2003.
7. Komilov N., Rahimov K. xojagon tariqati va Buxoroda irfoniy-falsafiy ilmlar rivoji (IX-XV asrlar). – T.: Akademiya, 2011.

JALOLIDDIN RUMIY: KOMIL INSON MA'NAVIYATINING BUYUK USTOZI

Ergashev O. M.

«Sharq falsafasi va germeneytika» kafedrası 1 kurs magistri

Ilmiy rahbar: PhD, v.b. dotsent Omonova M. M.

Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti

Annotatsiya. Ushbu maqolada Jaloliddin Rumiyning odob-axloq masalalariga bo'lgan noyob yondashuvini, ijtimoiy-falsafiy tafakkurni kengaytirish va mustaqil fikrni shakllantirish borasidagi bebaho qarashlarini o'rganadi. Rumiyning "Komil inson" tarbiyasi haqidagi falsafiy fikrlari, uning so'fiylik g'oyalarini bir tizimga solishdagi beqiyos mahorati va Haqni bilish yo'lidagi yuksak ma'naviy kamolotga erishgan tasavvufchi sifatida "Komil inson" tushunchasiga bo'lgan chuqur e'tiqodi tahlil etiladi. Rumiyning ko'p qirrali ilmi, o'z ishinig haqqoniyligiga bo'lgan qat'iy ishonchi va murakkab falsafiy g'oyalarni keng ommaga tushunarli tilda yetkazish qobiliyati maqolada alohida ta'kidlanadi.

Tayanch so'z va iboralar: so'fiy, tasavvuf, komil inson, axloq, nafs.

XIII asr tasavvufining buyuk namoyandasi, so'fiylik ta'limotining yetuk vakili Jaloliddin Rumiyl siymosi ma'naviy yuksak ustoz ko'rinishida gavdalanadi. Uning bunday buyuk shaxs sifatida kamol topishi, yaratgan asarlarining bebaho qiymatga ega bo'lishida o'sha davr shart-sharoiti va undagi ustozlarning o'rni muhim ilmiy va amaliy ahamiyatga ega. Jaloliddin Rumiyning asl ismi Muhammad ibn Muhammad bin Husayn al-Balxiy deya qayd etiladi. U yoru do'stlari tomonidan Mavlono sifatida e'zozlangan. "Jaloliddin", "Rumiyl", "Mavlaviyl" kabi bir necha taxalluslarga ega bo'lgan. Mavlono hijriy-qamariy 604-yili rabi' ul-avval oyining oltinchi (milodiy 1207-yil 30-sentyabr) kuni "Ummul-bilod" ("Shaharlar onasi") deb atalmish qadimiy Balxda dunyoga kelgan. Uning otasi Bahouddin Muhammad (Bahoulvalad) shaharning eng mashhur voizlaridan bo'lgan.

Jaloliddin yoshligidan so'fiylik ilmiga ishtiyoqini namoyon etdi. Kichkina Rumiyning Erondagi Nishopur shahrida mashhur so'fiy shoir Attor kutib olgani haqida rivoyat bor. U bolaga duo qildi, "Sirlar kitobi" she'rini topshirdi va xayrlashar ekan, go'yo uning hayot yo'lini oldindan belgilab qo'ygandek: "Bu bola dunyo uchun ilohiy zavq olovini yoqadi", dedi. Shu tariqa bo'lajak so'fiy shayx, faylasuf va shoirning taqdiri bashorat qilingan⁸⁵.

Rumiyl turli ta'limotlarga qiziqqan, yoshligida diniy izlanishlar bilan mashg'ul bo'lib, Qur'onga sharhlar tayyorlagan. Jaloliddin yoshligida she'riyatni yoqtirmasligini, balki tanish-bilish, do'st, qarindosh-urug'larning ko'nglini olish uchun unga murojaat qilganini aytadi. Sharqda she'riyat nutq so'zlash va ommani o'ziga jalb etishning o'ziga xos usuli bo'lib xizmat qilgan. Bu omil Rumiyl tomonidan hisobga olingan. Vaqt o'tishi bilan u she'riyat unga yuqoridan yuklangan vazifaga aylanganini aytdi.

⁸⁵ Абу Наср Фаробий. Фозил одамлар шахри. – Тошкент: Абдулла Қодирий номидаги халқ мероси нашриёти, 1993. – 458 с.

Rumiy dunyoqarashining shakllanishida, soʻfiylik tushunchalarining kuchi-yishida 1244-yilda tanishgan sargardon darvesh Shama ad-din Tabriziyning taʼsiri katta boʻldi. Rumiy uni “komil inson” sifatida koʻrib, oʻzining ustozlari va murabbiylari sifatida tan oladi.

Rumiy oʻzidan oldingilaridan ajralib turadigan oʻziga xos asl diniy-falsafiy konsepsiyani yaratmagan. Uning xizmati shundaki, u koʻp qirrali bilim va oʻz ishinining toʻgʻriligiga qatʼiy ishonchga ega boʻlgan holda soʻfiylarning gʻoyalarini jamlab, maʼlum bir tizimda taqdim etgan. "Komil inson" gʻoyasi uning konsepsiyasida alohida oʻrin tutadi. Komil inson, oʻz tushunchalariga koʻra, Haqni bilish yoʻlida yuksak maʼnaviyat darajasiga erishgan tasavvufchidir.

Mavlono Rumiy soʻfiy inson axloqi va odobi masalalariga katta eʼtibor bergan. U oʻz talabalarining eʼtiborini axloqiy va odobiy meʼyorlarga qaratdi. Shayx axloqiy tarbiyani illatlarni bartaraf etish, yomonliklarni bostirish va Haq yoʻlini topish vositasi deb hisoblar edi. Insonning har qanday xatti-harakati ongli boʻlishi kerak, shuning uchun har bir musulmon shaxs oʻz harakatlari uchun javobgardir deb hisoblaydi⁸⁶.

Rumiyning komil inson haqidagi tasavvuri faqat tashqi koʻrinish yoki ijtimoiy mavqeyidan ustundir; aksincha, u chuqur axloqiy va intellektual chuqurlikka ega boʻlgan maʼnaviy va axloqiy idealni oʻzida mujassam etadi. Rumiy tasavvur qilganidek, komil inson, muhabbat, rahm-shafqat, donolik, kamtarlik, insof kabi botiniy fazilatlarni tarbiyalagan insondir. Bu fazilatlar tasodifiy sifatlar emas, balki shaxs ongli ravishda ruhiy amaliyot, oʻz-oʻzini aks ettirish va axloqiy hayot orqali rivojlantiradigan qasddan xosiyatlardir.

Rumiy uchun mukammallikka intilish oʻz-oʻzini kashf qilish va axloqiy oʻsish boʻyicha oʻzgaruvchan sayohatni oʻz ichiga oladi. Komil inson doimo oʻz-oʻzini sinash bilan shugʻullanib, qalbni hirs, hasad, xudbinlik kabi salbiy sifatlardan poklashga intilgan, ilohiy muhabbat, rahm-shafqat, adolat kabi fazilatlarga intiluvchidir. Ushbu ichki oʻzgarish orqali komil inson oʻz irodasini Xudoning irodasi bilan uygʻunlashtiradi, oʻz nafsidan ustun turadi va ruhiy ong va axloqiy toʻgʻrilik holatini qamrab oladi.

Komillik, kamolot, komil inson haqidagi tushunchalar biror mutafakkir olim ijodini chetlab oʻtmagan. Har bir ilm kishisi borki, komillik, komil inson haqida fikr yuritadi, uni ilmiy jihatdan asoslab berishga intiladi. Shu oʻrinda Jaloliddin Rumiy oʻzining yuksak ijodida komil inson borasida fikr yuritar ekan yozadi:

Har kishikim oʻz nuqsonin bilur,
Oʻz kamoli manziliga ot solur⁸⁷.

Rumiy komil insonning yuksak namunasi sifatida Muhammad paygʻambar siymosini koʻpincha tilga oladi. Uning fikricha, paygʻambar insonda mujassam boʻlishi mumkin boʻlgan eng oliy axloqiy fazilatlar va maʼnaviy xislatlarni namuna qilib koʻrsatadi. Rumiy paygʻambarni nafaqat tarixiy shaxs, balki ilohiy inoyat, rahm-shafqat va hikmatning jonli timsoli sifatida koʻradi, uning taʼlimoti va ibrati insoniyatning

⁸⁶ Жумаев Р. Мавлоно Жалолиддин Румий (Жалолиддин Румий таваллудининг 800 йиллиги) ойн. “Ўзбек тили ва адабиёти”. – 2007. – No 3. – Б.42.

⁸⁷ Жалолиддин Румий. Маснавийи маънавий / Форсийдан Ўзбекистон халқ шоири Жамол Камол тарж. – Тошкент: MERIYUS, 2010. – Б. 106.

borlig‘i murakkabliklari va axloqiy mushkulliklarini yengishda insoniyat uchun axloqiy kompas bo‘lib xizmat qiladi.

Rumiy falsafiy-axloqiy tahlilida komil inson tushunchasi turg‘un yoki qotib qolgan ideal emas, balki o‘rish va o‘zgarishning dinamik va taraqqiy etuvchi jarayonidir. Komil inson bir martalik kamolotga erishgan emas, balki axloqiy yuksaklikka, ma‘naviy ma‘rifatga, axloqiy yaxlitlikka doimo intiluvchi insondir. Shaxslar ichki tafakkur, ma‘naviy amaliyot va axloqiy harakatlar orqali Rumiy o‘z ta‘limotida tarannum etuvchi ishq, haqiqat va ezgulik fazilatlarini o‘zida mujassam etgan komil inson yo‘lidani borishlari mumkin.

Jaloliddin Rumiyni komil inson tushunchasini falsafiy-axloqiy tahlili mohiyatiga ko‘ra bizni botiniy tabiatimiz haqida fikr yuritishga, fazilatlarimizni tarbiyalashga, yuksak ong va axloqiy hayot sari intilishga chorlaydi. Rumiy o‘zining azaliy hikmatlari va ma‘naviy mulohazalari orqali bizni o‘zlikni kashf etish, axloqiy yuksalish va ma‘naviy idrok etish yo‘lidagi chuqur sayohatga yetaklaydi, tafakkur, so‘z va amalda komil inson degan ezgu ideal sari intilishga ruhlantiradi.

Rumiy tarbiyada ilk qadamni inson o‘z nuqsonlarini anglab, uni bartaraf qilishdan boshlashi kerakligi g‘oyasini olg‘a suradi. Jamiyatimizda komil inson tarbiyasi – milliy g‘oyaning asosiy tamoyillaridan biri hisoblanadi. Komil inson g‘oyasini amalga oshirishga bo‘lgan intilish insoniyat sivilizatsiyasining ma‘no-mazmunini tashkil qiladi. Komil inson tarbiyasi insonning ma‘naviy, axloqiy, intellektual va jismoniy nuqtai nazaridan yetuklik darajasiga ko‘tarilishini ko‘zda tutadi. Jaloliddin Rumiyni birgina “Masnaviyi ma‘naviy” asarining o‘zida komil inson tushunchasi borasida yuzga yaqin so‘z keltiriladi. Asarning o‘zi komil inson tarbiyasiga qaratilgan, desak mubolag‘a bo‘lmaydi. Asarda shunday misra keltiriladi:

Ko‘ngli bedorlarni yoz, ey ma‘naviy,
Vasfiga kamlik qilur ming masnaviy⁸⁸.

Shu talqinning o‘zi ham bugungi kun ta‘lim jarayoni to‘la mos kelishini kuzatishimiz mumkin. Mavlaviyada sog‘lom fikr bilan bir qatorda ilhom, kashf va sezgiga ham o‘rin berilgan. Irfoniy bilimlarning eng muhim xususiyatlaridan biri ularning yangiligi, asl va o‘ziga xosligidir.

Jaloliddin Rumiy “Masnaviy”ning boshidan so‘ngigacha insonni komillik darajasiga ko‘targan ichki (botiniy) ma‘naviy ishqni tasvirlar ekan, komil odam faqat yaxshilik izlaydi, “qo‘lga tuproq olsa komil, zar bo‘lur”, “kufr etsa komil ul, millat bo‘lur”⁸⁹, – deydi. “Komil inson – ideal, barcha dunyoviy va ilohiy bilimlarni egallagan, ruhi mutlaq ruhga tutash, fayz-u karomatdan serob, siyrat-u surati saranjom, qalbi ezgu tuyg‘ularga limmo-lim pokiza zotdir”⁹⁰.

Rumiy insonga murojaat qilib, odamiy sifatga ega komil insonlarni izla, ular bilan hamsuhbat bo‘l, ulardan hamisha ilm talabida bo‘l, deydi. Hozirgi taraqqiyot asrida komil inson deganda, har jihatdan yetuk va barkamol, intellektual salohiyatli, yuksak

⁸⁸ Жалолиддин Румий. Маснавийи маънавий / Форсийдан Ўзбекистон халқ шоири Жамол Камол тарж. – Тошкент: MERIYUS, 2010. – Б. 281.

⁸⁹ Жалолиддин Румий. Маснавийи маънавий / Форсийдан Ўзбекистон халқ шоири Жамол Камол тарж. – Тошкент: MERIYUS, 2010. – Б. 57.

⁹⁰ Жалолиддин Румий. Маснавийи маънавий / Форсийдан Ўзбекистон халқ шоири Жамол Камол тарж. – Тошкент: MERIYUS, 2010. – Б. 57.

ma'naviyatli shaxs tushuniladi. Shunday ekan, har bir shaxs ustozlar o'gitiga quloq tutib, jamiyat ravnaqi va uning taraqqiyoti uchun tinmasdan o'qishi, izlanishi kerak. "Masnaviy"da yana komil insonga nisbat berilar ekan, oqil, dono, fozil iboralari ham ishlatiladi:

Aqlu iymon mirshabi oqil erur,
Ki, ko'ngil shahriga ul hokim erur⁹¹.

Komil inson deganda, Rumiyl birinchi navbatda payg'ambarimiz Muhammad alayhissalomni tushunadi va ularni o'z asarlarida targ'ib qiladi. Shuningdek, u komil inson bo'lish mezonini ham Muhammad alayhissalomga qanchalik ergashish nisbatiga qarab belgilaydi. Qolaversa, komillikka eltuvchi amaliy xatti-harakatlar, mezoniy, axloqiy tushunchalar asosan Qur'on va hadislarda ko'rsatilgan amaliy ko'rsatmalarga rioya qilishlik bilan baholanadi. Tadqiqotchilarning fikricha, Jaloliddin Rumiyning mazkur tasnifi boshqa tasavvuf namoyondalarining komillikka erishish borasidagi qarashlariga monand kelsa-da, ularning tasnifidan ma'lum darajada farqlanadi. Shuningdek, ular ushbu amallarga rioya qilishga doir majburiyatlarni Rumiyl o'ziga xos tarzda ishlab chiqqanini kuzatish mumkinligini ta'kidlaydilar.

(Tarjima: Har bir valiy va nabiyning o'z maslagi bor. Lekin Haq oldiga borganda ularning hammasi bir bo'ladi.)

Shuni ham ta'kidlab o'tish joizki, Jaloliddin Rumiyning "Komil inson" haqidagi qarashlari ancha yuksak darajada, majoziy usulda bayon etilishi va ahli sunnat e'tiqodiga muvofiq kelishi bilan boshqa ta'limotlardan farqli tomonlari ko'zga tashlanadi. Mavlono Rumiyning komil inson konsepsiyasining asl mohiyati namoyon bo'ladi. Shuningdek, uning insonni komillikka yetkazuvchi konsepsiyasidagi axloqiy fazilatlarini tahlil etganda, asosan Qur'on va hadislarda ko'rsatib o'tilgan me'yoriy va mezoniy tushunchalarni "fundamental asos" deb makoniy va zamoniy jihatdan ushbu "fundamental asos" ga tayanuvchi yondashuvlarni "qo'shimcha yoki yordamchi asos" deb qaramoq kerak. Jaloliddin Rumiyning komil inson konsepsiyasini metodologik tahlil etganda uning ikki muhim jihati ko'zga tashlanadi⁹².

Komil inson g'oyasi nafaqat alohida shaxslarni, balki butun-butun xalqlarni yuksak taraqqiyot sari yetaklagan, ularni ma'naviyat va ma'rifat sohasida tengsiz yutuqlarga ilhomlantirgan. Komillikni orzu qilmagan, barkamol avlodlarni voyaga yetkazish haqida qayg'urmagan xalqning, millatning kelajagi yo'q. Bunday xalq va millat tanazzulga mahkum. Mavlono Jaloliddin Rumiyl insonning komil inson bo'lib yetishishi, uning tarbiyasi, dunyoqarashi, sog'ligi, hurmat e'tibor qozonishi, ilimli, baxtli bo'lishi, umuman olganda, inson nomiga munosib bo'lib yetishishi uchun zarur bo'lgan xislatlarni o'zining aksariyat tasavvufiy qarashlarida bayon etgan.

Jaloliddin Rumiyning "komil inson"ga oid qarashlarini ma'lum tizim deb olsak, uning tarkibi quyidagilardan iborat ekanligini ko'rish mumkin:

- Komil inson – asliga qarab intiluvchi va bu yo'lda yuksalgan inson.
- Komil inson – o'zligini unutib, ilohiy ishqqa cho'mgan inson.
- Komil inson – Olloh bilan ruhi uyg'un inson.

⁹¹ Жалолиддин Румий. Маснавийи маънавий / Форсийдан Ўзбекистон халқ шоири Жамол Камол тарж. – Тошкент: "MERIYUS", 2010. – Б. 446.

⁹² Избуллаева Г.В. Жалолиддин Румий асарларида юксак маънавиятли шахс тарбияси. – Тошкент: ЎЗР ФА Фан, 2015. – 203 с.

- Komil inson – o‘z nafsini jilovlagan va nazorat qiloladigan inson.
- Komil inson – ilohiy va insoniy haqiqatni anglagan inson.

Komil inson haqidagi Jaloliddin Rumiyning tizimi tarkibidagi elementlar bir-biri bilan bog‘liq, biri ikkinchisini taqozo etadi⁹³. U komil insonga har tomondan baho beradi. Shuning bilan birga, inson komillikka intilishi uchun Rumiya ko‘rsatib o‘tgan metodlar asosida ish tutish ham amaliy, ham ilmiy ahamiyat kasb etadi. Mavlono Rumiyning ushbu ko‘rsatmalari, falsafiy nuqtai — nazardan tahlil etilganda quyidagicha xulosani beradi:

1. Komilikka yetish uchun insonga salbiy illatlarni bartaraf etish, unga yaxshi fazilatlarni osonlik bilan o‘zlashtirishga imkon yaratadi;
2. ijtimoiy munosabatlarda shariat amallariga rioya qilishlik aksariyat musulmon bo‘lgan mintaqalarda fitnalarni oldini olishga xizmat qiladi. Qolaversa, bu o‘z navbatida g‘ayrimusulmon mintaqalarda islomiy axloqqa bo‘lgan ijobiy taassurotlarni yuzaga keltiradi. Ayniqsa, jahon mintaqasida tomir otib ulgurgan, islomofobiyaning oldini olishda katta foyda keltiradi, deyish mumkin;
3. Rumiyning mazkur qarashlari muqaddas islom dinini va shu asosida vujudga kelgan tasavvufiy axloqni naqadar mukammal va go‘zal ishlab chiqilganini ko‘rsatadi;
4. Uning komil insonni tarbiyalashga qaratilgan ilmiy metodi bugungi yosh avlodni tarbiyalashda dastur-ul amal vazifasini bajaradi. Negaki, ushbu dastur sharq axloqshunosligining go‘zal namunasi sifatida hayot sinovlaridan o‘tganligi bilan zamonaviy g‘arb axloqiy konsepsiyalaridan ancha ustun turadi deyish mumkin⁹⁴.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO‘YXATI

1. Jaloliddin Rumiya. Ichindagi ichindadir. – Toshkent: Kamolat, 2018. – 205 b.
2. Komilov N. Tafakkur karvonlari. – Toshkent: Sharq, 2011. – 190 b.
3. Sanoyeva D. Q. Mavlono Rumiya va asketizm // O‘zbekistonda fanlararo innovatsiyalar va ilmiy tadqiqotlar jurnali 1.9, 2022. – B. 40- 43.
4. Saimovich A. S. Jaloliddin Rumiyning ijtimoiy-falsafiy qarashlarida hamjihatlik masalalari // Ta’lim va rivojlanish tahlili onlayn ilmiy jurnali. – 2023. – T. 3. – №. 7. – C. 57-60.
5. Shimmel A. Jonon mening jonimda. – Toshkent: Sharq, 1999. – B. 156.
6. Избуллаева Г.В. Жалолиддин Румий асарларида юксак маънавиятли шахс тарбияси. – Тошкент: ЎЗР ФА Фан, 2015. – 203 с.
7. Румий Жалолиддин. Маснавийи маънавий. (Шеърлардан намуналар). Ўзбекистон адабиёти ва санъати. – 2004, 134 б.
8. Чолиева В.Е. Духовно-нравственные ценности в философских воззрениях Джалалиддина Руми. Самарканд. 2019. – С. 3-15.
9. Абу Наср Фаробий. Фозил одамлар шахри. – Тошкент: Абдулла Қодирий номидаги халқ мероси нашриёти, 1993. – 458 с.
10. Жалолиддин Румий. Маснавийи маънавий / Форсийдан Ўзбекистон халқ шоири Жамол Камол тарж. – Тошкент: MERIYUS, 2010. – Б. 385.

⁹³ Чолиева В.Е. Духовно-нравственные ценности в философских воззрениях Джалалиддина Руми. Самарканд. 2019. – С. 3-15.

⁹⁴ Избуллаева Г.В. Жалолиддин Румий асарларида юксак маънавиятли шахс тарбияси. – Тошкент: ЎЗР ФА Фан, 2015. – 203 с.

АБУ РАЙҲОН БЕРУНИЙ АСАРЛАРИДА АХЛОҚҚА ОИД МАСАЛАЛАРНИ ЎРГАНИШ ЗАРУРАТИНИНГ БУГУН КУН МУАММОЛАРИГА ЕЧИМИ

Нариманов Қахрамон Гулямджанович
Фалсафа фанлари бўйича фалсафа доктори PhD

Ахлоқ ва билиш муаммолари ахлоқ ва билишнинг ўзаро боғлиқлиги ахлоқий меъёрлар ва тамойилларнинг инсон фаолияти тизимидаги ўрни доимо Шарқ ва Ғарб олимларининг илмий қизиқишлари марказида бўлиб келган. Масалан, Марказий Осиё мутафаккирлари илм-фан, илмий билимлар инсон ва олимларнинг энг яхши ахлоқий фазилатларини ривожлантиришда муҳим омил эканлигига амин эдилар. Хусусан билим маънавий камолотга олиб келади, ушбу муҳитнинг ақл, онг, энг яхши дунёқараш, ахлоқий қарашлар ва ҳоказо⁹⁵.

Абу Райҳон Берунийнинг серқирра илмий меросида унинг ахлоқий қарашлари ҳам алоҳида ўринга эга. Аллома баъзи асарларининг муайян қисмигина бизгача етиб келгани туфайли файласуфнинг қаламига мансуб ахлоққа бағишланган алоҳида асарлари бўлган ёки йўқлигини аниқ айтиш имконсиздир. Қомусий олимнинг қарашларининг таҳлили шуни кўрсатадики, расмий диний мафкура таъсири остида бўлса-да, унинг ахлоққа доир қарашлари моҳиятан умуминсоний ва илмий-маърифий хусусиятга эга бўлган.

Абу Райҳон Берунийнинг юксак ахлоқий ва илмий билимларга эга бўлиш йўлини кўрсатувчи шартлари қуйидагича:

Илм билан шуғулланувчилар эркин бўлиши керак, уларга ташқаридан босим ўтказилмаслиги керак.

Илмий изланишлар инсоннинг ана шу изланишларга бўлган иштиёқидан туғилиши ва соф пойдеворлар устига қурилиши керак.

Ҳақиқий илмни сохта илмдан, динни хурофотдан ажратиш керак.

Ҳақиқий олимларга ёрдам бериш, уларни рағбатлантириш чораларини кўриш керак.

Ҳар қандай фан соҳасини ўрганиш ва тадқиқ қилишдан олдин зарур техник ва молиявий шарт-шароитларни таъминлаш керак.

Олимларни ҳурмат қилиш ва ишониш керак.

Одамларнинг илм билан шуғулланиши учун уларнинг эътибори шу соҳага қаратилиши, жамиятдаги энг обрў-эътиборли кишилар эъзозланиши керак.

Олий мартабали давлат амалдорлари, давлат раҳбарлари илм-фан ривожига эътибор қаратиши, илм-фан янгиликларига ҳурмат билан муносабатда бўлиши, уни қўллаш учун барча молиявий имкониятлардан фойдаланиши зарур. Чунки олимнинг кичик бир кашфиёти ёки ихтироси энг катта давлатни ағдариш учун етарли бўлиши мумкин. Кичик бир ихтиро ўн минглаб қўшинлар қила олмайдиган нарсаларни қилишга ёрдам беради.

⁹⁵ Иззетова Э.М. Философские проблемы науке (наука и гуманизм философско – методологические аспекты). – Ташкент: Издательство национального общества философов Узбекистан, 2007. – С. 19.

Берунийнинг бу тавсия ва васиятлари абадиятгача ўз замонавийлигини йўқотмайди. Балки, Берунийдан кейин келган Шарқ ҳукмдорлари ва олимлари унинг тавсия ва насихатларига амал қилганларида, бугунги кунда ислом олами дунёнинг энг илғор ва ривожланган давлатлари бўлар эди.

Берунийга кўра, инсон — табиатдаги олий мавжудотдир, «одам зоти барча ҳайвонлардан устундир, унга илтифот кўрсатилган — ақл кучи инъом этилган, Ерни гуллаб-яшнатиш ва унда бошқарувни ўрнатиш учун». Шунинг учун, инсон энг аввало юксак ахлоқли, таълим кўрган бўлиши, унинг маънавий қиёфаси ўзининг мақомига мувофиқ бўлиши зарур.

Аллома инсон ахлоқий хатти-ҳаракатлари ва рағбатлантирувчи омилларини унинг ўзидан излаган ва аввалги олимлар каби инсон шахсининг табиатидан келтириб чиқарган. “Инсон ўз табиатига кўра қарама-қарши қисмларнинг бирикишидан иборат мураккаб жисмга эга ва шунга кўра, унинг ҳолати ранг-баранг ва хусусиятига кўра турли-туман бўлади⁹⁶”. Олим фикрича, қиёфасига кўра одамлар бир-бирига ўхшаш, айти бир пайтда, ўзаро фарқланадилар. Бундай фарқлар уларнинг инстинктлари, феъл-атворлари, табиий хусусиятларидан келиб чиқади. Шахснинг маънавий қиёфаси у яшаётган жамиятда, бошқа инсонлар билан мулоқот қиладиган жамоасида шаклланади.

Маънавий-руҳий касаллар ҳақиқатни тушуна олмайди. Уларнинг қалблари ёпиқ, қулоқлари эса қар. Шу йўл билан ўзгалардан устун бўлишга уриниб, нафсининг қулига айланганлар ҳар қанча илм билан шуғулланмасин, ҳеч нарсага эриша олмайди. Бинобарин, ҳамма ҳам олим бўлавермайди, илм-фаннинг нозик томонларини ўзлаштира олиш ҳамманинг ҳам қўлидан келавермайди. Илм билан шуғулланиш машаққатли иш. Олим ҳақиқатни ўрганаётганда энг тўғриси танлаб, аввалги олимларнинг ишларини ўрганиб, улар билан солиштириб, тўғри ёки нотўғри йўлда эканлигини аниқлаши керак. Олим чала изланишдан йироқ бўлиши, излаётган нарсасини охиригача тадқиқ қилиши ва ўша пайтда ўзи тўғри деб билганидан тўғриси танлаб, жамиятга фойда келтирадиган илмий янгиликларни тақдим этиши керак.

Беруний асарларини кўздан кечирар эканмиз, уларнинг барчасида унинг Аллоҳга бўлган муҳаббатига гувоҳ бўламиз. Унинг илмий изланишлари ва диний билимлари бир-бири билан бирликни ташкил қилади. Берунийнинг диний билимларни илмий билимлар ва табиий фанлар билан уйғунлаштира олиши Берунийнинг энг йирик илмий кашфиётларида муҳим ўрин тутган. Диний севги билан у тортишиш кучини топди ва дунё экваторининг узунлигини ҳисоблади. Бу билан у дунёвий илмлар билан диний илмлар ўртасида боғлиқлик борлигини ва ҳеч бир дин илм ўрганишга қарши чиқмаганлигини яна бир бор исботлади. Агар бирор киши дин номини ишлатиб, уни дунёвий илмларга қарши туца, у умри давомида ўзини абадий азобга тортган бўлади.

Жамият манфаатларини тушунишдаги марказий муаммо сифатида Бэкон инсоннинг бошқа одамлар билан дўстлиги, касбий фаолият, шахснинг мавқеи ва бошқалар билан боғлиқ бўлган махсус вазифаларда намоён бўладиган «бурч» масаласига алоҳида урғу беради. Шунингдек, файласуф олим меҳр-оқибат

⁹⁶ Абу Райҳон Беруний. Тарвихалар, «ЎЖавоҳирот» китобидан. –Тошкент: Мерос, 1991. – Б. 174.

тарбияси, хотамтой инсонни тарбиялаш масаласига алоҳида аҳамият беради. Зеро, юксак ахлоқ бу инсонийликнинг юқори ифодасидир. Алтруизм деганда бошқа одамларга нисбатан меҳр-оқибат, уларга фидойилик билан хизмат қилиш ва уларнинг яхшиликлари ва бахти учун ўз манфаатларидан воз кечиш демакдир. Бундай ахлоқий парадигма тасаввуф фалсафасида ўзига хос тарзда ифодаланган.

Ахлоқ — бу инсон иродасини ўрганадиган инсон фалсафасининг амалий қисмидир. Ахлоқ нафақат мумкин бўлган мақсадлар билан шуғулланади ва балки бундай мақсадга мувофиқ фаолият олиб боришга ундайди. Бэконнинг фикрига кўра, ахлоқ бу маънавий-руҳий тарбиянинг амалда самарали технологиясини яратиш қобилиятидир. Декарт фалсафани дарахтга ўхшатди, унинг илдизи метафизика, маркази физика, шохлари эса тиббиёт, механика ва ахлоқшунослик каби амалий фанлардир деган хулосага келади. Ахлоқ фалсафасини тожга айлантирганлигини сабаби ва унинг ҳақиқий қоидаларини бошқа илмлар тўғрисида етарли даражада билимга эга бўлмасдан топиш мумкин эмас. Бироқ бу фикри билан бизнинг назаримизда Декарт ўзини номукаммал ахлоқ қоидалари билан чеклаб қўяди. Яъни у ахлоқнинг вақтинчалик қоидаларини юқори даражага олиб чиқади, чунки у биринчидан ўз мамлакатининг қонунлари ва урф-одатларига мувофиқ яшашга мажбур бўлган, иккинчидан инсон тақдирдан кўра ўзлигини забт этишга интилиши кераклигини ҳар томонлама исботлашга уринган.

Беруний инсоннинг хатти-ҳаракатлари замирида эҳтиёжларга катта ўрин берган. “Инсон ўзининг яланғочлиги ва ожизлиги туфайли, ҳимоя органларининг йўқлиги туфайли, бошқалар томонидан синовга тортилиб, доимо ҳимояга зарурат сезиб яшайди ва доимо эҳтиёжларини қондириш учун зарурат сезади. Олимга кўра, бундай эҳтиёжлар хилма-хил ва кўп, фақат бир қанча инсонларнинг жамоасигина уни қондириши мумкин. Бунинг учун одамлар шаҳарлар тузишга зарурат сезадилар. Гап шундаки, одам эҳтиёжларнинг кўплиги, ҳимоя воситаларининг чеклангани шароитида тийилмаслик ва душманларининг кўплиги оқибатида ўз туғишганлари билан ўзаро қўллаб-қувватлаш мақсадида жамиятга бирлашишга мажбур бўлган”⁹⁷. Ушбу мулоҳазалардан маълум бўладики, Беруний Ғарбда Европада ундан бир неча юз йиллар кейин, ХВИИ асрда пайдо бўлган «ижтимоий шартнома» назариясини олдиндан айтиб бера олган.

Беруний зикналик, ёлғон, мунофиқлик, хушомад ва алоҳида равишда одамларни билим, қобилият ва ахлоқига кўра ўзлари муносиб бўлмаган юқори жойларни эгаллашга интилишлари кабиларни оғир иллатлар сифатида талқин этган. «Хушмуомалалик, меҳр, қатъиятлик, тоқатлилик ва камтаринлик»⁹⁸ кабиларни аллома юксак ахлоқли инсон фазилатлари деб билган. Мутафаккир ўғирлик билан бойлик орттириб, барча ахлоқий меъёрларга беписанд бўлиб янги юқори лавозимларга интилган кишиларни нафрат билан муҳокама қилган. «Қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар» асарида файласуф ўзи яшаган даврдаги муҳитга нисбатан салбий муносабатини очик баён қилган, душманлик,

⁹⁷ Журакулов Ф.Н. Абу Райҳон Берунийнинг илмий меросини Ғарб олимлари томонидан тадқиқи этилиши. Фалсафа фанлари номзодлиги диссертацияси. – Тошкент: 2007. – Б. 125.

⁹⁸ Абу Райҳон Беруний. Қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар // Танланган асарлар. II жилд. – Тошкент: Фан, 1968. – Б. 48

ўзаро нафрат келтирадиган пул ва бойлик инсон қадрини ўлчайдиган асосий мезон бўлиб қолаётганидан надомат қилган.

Беруний мулкий тенгсизлик ва унинг оқибатлари хусусида ҳам мустақил қарашларига эга бўлган. Аллома ўз шахсий ҳаётида содир бўлган, унинг ўзи саройдан қувиб юборилган оғир кунлардаги ҳолатини эслаб шундай ёзган: «Юксак пойтахтдан ажралиб олийжаноб хизмат бахтидан маҳрум бўлган кунларимда, мен юлдузлар ҳақидаги илм соҳаси олими деб қараладиган бир одамни кўриб қолдим. Бироқ унинг қарашлари воқеликка зид эди. Шундай бўлса-да, у одам менга беписандлик билан қараб, бурнини кўтарди, гарчанд, у билимига кўра мен турган босқичдан қуйида эди; у менинг сўзларимни ёлғон деб эълон қилди, мени топташга киришди ва мендан устунлик қилишга уринди. Бизнинг ўртамизда бойлик ва қашшоқлик борасида шундай фарқ бор эдики, ахлоқий фазилатлар иллатларга, мақтанишга арзигулик нарсалар таҳқирга нишон бўлар эди; бинобарин, мен у вақтда барча муносабатларда синовларга тортилган ва кўнглим ғаш ҳолатда эдим. Охир-оқибатда у одам синовларим бирмунча енгиллашганидан сўнг менинг ҳақлигимни тан олди»⁹⁹.

Ўша даврларда яшаган бошқа мутафаккирлар каби Беруний ҳам жамиятдаги зулм ва адолацизликка барҳам беришга қодир адолатли, оқил ҳукмдорларга умид билан қараган. Файласуф фикрича, ҳукмдор ижодий тафаккурга эга бўлиши зарур, унинг асосий вазифаси – «қуйи ва юқоридагилар ўртасида адолатни, кучли ва кучсизлар ўртасида тенгликни»¹⁰⁰ ўрнатишдан иборат.

Аллома ўз муҳитига мос равишда ҳукмдорлар, ҳокимиятнинг ворисийлиги, хусусий мулк ва бундай келиб чиқадиган ойлик ва камбағал қатламларнинг мавжуд бўлишини тан олган. Аммо, айти пайтда, бундай бўлиниш инсонга нисбатан зўрликни оқламаслигини таъкидлаган ва қашшоқ қатламни турли неъматлар билан рағбатлантириш зарурлигини талаб қилган. «Бири бошқасини ишчи қилиб олсин, яъни у доим адолатли шартнома асосида муносиб ҳақ эвазига унинг учун меҳнат қилсин»¹⁰¹.

Беруний ҳар қандай кўринишдаги зўравонлик, шафқацизлик, нафақат ижтимоий, балки ахлоқий нуқтаи назардан ҳам ҳокимиятни суиистеъмол қилиш шакллариининг ашаддий душмани бўлган. «Зўрлик ва ёллаш орқали амалга ошириладиган мажбурий меҳнат вақтинча ва беқарордир»¹⁰², — деб таъкидлаган файласуф.

Мазкур мулоҳазадан маълумки, аллома ижтимоий адолат тарафдори бўлган, бойлар ва йўқсиллар ўртасида адолатли муносабатлар ўрнатилишини ёқлаган ҳамда мажбурлаш ва зўрликка асосланган меҳнатнинг ижтимоий самарасиз эканини таъкидлаган. Беруний роҳат, ҳузурланиш ҳақида ҳам алоҳида тўхталган

⁹⁹ Абу Райҳон Беруний. Қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар // Танланган асарлар. И жилд. — Т.: Фан, 1968. — Б. 411.

¹⁰⁰ Абдуллажанова Н. Абу Райҳон Беруний илмий меросининг тарихшунослигига доир // Мерос журналы, 2019, № 2. — Б. 68.

¹⁰¹ Абдуҳалимов Б. Абу Райҳон Беруний / Буюк алломаларимиз. — Тошкент: Тошкент Ислон университети, 2002. — Б.44.

¹⁰² Абу Райҳон Беруний. Қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар // Танланган асарлар. И жилд. — Тошкент: Фан, 1968. — Б. 222.

бўлиб, аллома бу ҳолатни ахлоқшуносликдаги бахт категорияси яқин тушунча сифатида олиб қараган.

Инсонлар ўз эҳтиёжлари ва манфаатларига кўра турличадир, шунинг учун, улар у ёки бу ижтимоий ҳодисаларни турлича тушунадилар. Энг аввало, бу инсоннинг пировард мақсади бўлган роҳатланишга тааллуқлидир. «Ақлли киши фақатгина вақтинчалик бўлмаган маънавий ишлардан ҳузурланади; ақлсиз киши эса, чинакам қадриятларни тушунмагани боис ўз нигоҳини сўзсиз ҳайвонни ҳам қувонтиришга қодир турли безаклар ва ялтироқ жиҳозлар билан безатилган ерга қаратади. Ақлли киши эса буларнинг барчасини ақл ва тафаккур нигоҳи билан мушоҳада қилгандагина маънавий қониқиш ҳис қилади, айти пайтда, бепарво киши фақат жисмоний роҳатнигина ҳис қилади»¹⁰³.

Роҳат ўз меъёрларига эга деб таълим беради мутафаккир. Фақат ахлоқий жиҳатдан етук инсон унга амал қилади ва роҳатни чинакам ҳис қилади. Дунёдан чексиз кўп талаб қиладиган одамлар учун эса, «дунё ажойиботлари – хунук, унинг гўзалликлари эса – бемаъниликдир»¹⁰⁴. Ҳақиқий инсон бундай бўлмаслиги керак; шахсий ҳаётини ҳам, ижтимоий ҳаётини ҳам, у ақл ва адолат талабларига мувофиқ қуриши зарур.

Юсак ахлоқли ва маданиятли бўлиш инсоннинг ўзига боғлиқ, зеро, «ўз хоҳишлари устидан ҳукмрон бўла олган инсон, уларнинг салбийларини ижобий томонга ўзгартира олади, у ўз қалбини тарбиялаб, уни маънавий муолажалар билан даволаб ва секин-аста ахлоқий китобларда кўрсатилган воситалар орқали иллатлардан тозалаб боради»¹⁰⁵.

Ахлоқ тўғрисидаги китоблар ҳақида сўз юритиб, аллома, фақат исломий кўрсатмаларни назарда тутмайди, балки унинг фикр-мулоҳазалари кенгрок мазмунга эга бўлиб, дунёвий элементларга бой эканини олимнинг шахсий ҳаётини фаолияти ҳам исботлайди.

Айти пайтда, Беруний олийжаноб, меҳр-мурувватли инсон қиёфасига доир ўзининг шахсий қарашларини ишлаб чиққани эътиборга молик. Унинг фикрича, олийжаноблик мусулмонлар учун шарт бўлган қоидаларга амал қилишдангина иборат эмас, балки унинг мазмуни ҳар бир инсон бошқа инсонга нисбатан фақат яхшилиқни раво кўришида ҳамдир. «Яхшилиқ умуман ҳамма одамларга, хусусан қариндошларга эзгуликни раво кўришда, имконсизликда — яхши тилаклар билан, имкони бўлганда — иш билан»¹⁰⁶. Ушбу фикрда қомусий олим Беруний этикасининг бош тамойили ўз ифодасини топган, деб дадил айтишга асослар етарли.

Аллома ҳар бир кишида худбин жиҳатлар мавжудлигини инкор этмаган. «Инсонга энг яқин ўзининг қалби туради. У биринчи навбатда эзгуликка

¹⁰³ Абдуҳалимов Б. Абу Райҳон Беруний / Буёқ алломаларимиз. — Тошкент: Тошкент Ислон университети, 2002. — Б.44.

¹⁰⁴ Машарипова Г. Абу Райҳон Беруний илмий меросида ижтимоий муносабатлар // Мерос журнали, 2019, № 2. — Б. 28

¹⁰⁵ Абу Райҳон Беруний. Қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар // Танланган асарлар. И жилд. — Тошкент: Фан, 1968. — Б. 333.

¹⁰⁶ Абу Райҳон Беруний. Қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар // Танланган асарлар. И жилд. — Тошкент: Фан, 1968. — Б. 274.

муносибдир, ундан сўнг эса, уни якин атрофидагилардир»¹⁰⁷, — деб ёзади Беруний. Бироқ бундай ҳолат ҳақиқий бахт пойдевори бўлган дўстликни излашга монелик қилмайди. Мутафаккирнинг таълим беришича, чинакам дўстликсиз ҳақиқий бахт бўлмайди. «Унинг (инсон) бахти – муносиб ҳаёт кечирадиган, мақтовга лойиқ феъл-атворга эга бўлган самимий дўстдадир»¹⁰⁸. Демак, ҳар қандай одам ҳам дўст бўлавермайди, балки ўз даври ахлоқий қоидаларига мувофиқ ҳаёт кечирадиган, маънавий бой, ахлоқий тарбия кўрган инсонгина дўст бўлишга муносибдир.

Беруний ўз шахсий ҳаёти билан ирқий, диний ва ҳудудий тўсиқлардан қатъий назар барча халқлар, одамлар ўртасида тинч, дўстона муносабатлар учун чинакам курашувчи эканини исботлаган буюк шахсдир. Олим жамият тараққиётини айнан шу омил орқали кўрган¹⁰⁹. «Ҳиндистон» асарида у холис равишда ва катта ҳурмат билан ҳинд халқининг тарихи, ҳаёт тарзи, маиший ҳаёти, ахлоқи ва анъаналарини тавсифлаган, ва, айти пайтда, аҳолининг айрим қисмида мавжуд бўлган миллатчилик, бошқа халқларни хушламаслик каби иллатларни қоралаган. «Ер – бу уларнинг ери, одамлар – бу фақат унинг халқининг вакиллари, подшо – бу фақат уларнинг ҳукмдорлари, дин – фақат уларнинг эътиқоди, илм-фан – фақат улардагина мавжуд бўлган билимлар. Ер юзида уларниқидан бошқа мамлакатлар ҳам мавжудлигини, улар аҳолисидан бошқа одамлар ҳам яшашини ҳатто ўйлаб кўрмайдилар»¹¹⁰.

Юксак бағрикенглик маданиятига эга бўлган Беруний халқлар ўртасида ҳеч қандай низо ва адоватлар бўлмаслиги кераклигига урғу бериб, уларга халқларнинг ўзларигина барҳам бериши зарурлигини уқтирган. Инсонлар ўртасидаги ўзаро муносабатлар ҳақида нотўғри тасаввурлар бир ёқлама ва тор фикрлар, миллий такаббурликдан келиб чиқади. «Бу ҳақиқий ақлсизлик, ақлсизлик эса дориси йўқ касалликдир»¹¹¹, — деб таъкидлайди аллома.

ARAB VA AJAM USTOZI MAHMUD AZ-ZAMAXSHARIY

Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti
“Sharq falsafasi va madaniyati” yoʻnalishi
I-bosqich magistranti: Dadabayev Islombek Baxodir oʻgʻli
Ilmiy rahbar: PhD, dotsent v.b. Toʻrayev L.A.

Annotatsiya: Ushbu maqolada buyuk alloma, tilshunos va mufassir Mahmud Zamaxshariyning hayoti va ilmiy merosi yoritiladi. Muallif Mahmud Zamaxshariyning Qurʼon tafsiri, arab tili grammatikasiga qoʻshgan hissasi hamda ilm-fan rivojiga qoʻshgan ulkan hissasini tahlil qiladi. Shuningdek, uning “Al-Kashshof”, “Rabiʼ ul-Abror” va “Al-Mufasssal” asarlari orqali arab ilmi va adabiyotiga taʼsiri ochib beriladi.

¹⁰⁷ Аҳмедов А. Беруний асарларини вароқлаб // Мерос журналы, 2019, № 2. – Б. 10-11

¹⁰⁸ Машарипова Г. Абу Райҳон Беруний илмий меросида ижтимоий муносабатлар // Мерос журналы, 2019, № 2. – Б. 35.

¹⁰⁹ Хандамова М. Абу Райҳон Берунийнинг ижтимоий-фалсафий қарашлари // Мерос журналы, 2019, № 2. – Б. 86.

¹¹⁰ Абу Райҳон Беруний. Ҳиндистон // Танланган асарлар. ИИ жилд. – Тошкент: Фан, 1963. – Б. 68.

¹¹¹ Абу Райҳон Беруний. Ҳиндистон // Танланган асарлар. ИИ жилд. – Тошкент: Фан, 1963. – Б. 98.

Mahmud Zamaxshariyning asarlarida kelgan aksar o'git, nasihat, maslahatlar yosh kitobxonlar ommasi va o'sib ulg'ayotgan yosh avlodga yo'nalgan bo'lib, an'analarimizga xos va moyil tarbiyalanishlariga so'zsiz xizmat qiladi.

Kalit so'zlar: Rabi' ul-Abror, odob-axloq, Jorulloh, tasavvuf, mo'tazila, chumchuq, xushxulqlik, Xorazm faxri, qadriyat, fazilat, barkamol avlod, madaniyat, ma'naviyat, ta'lim-tarbiya, komil inson.

Buyuk alloma Abulqosim Mahmud Zamaxshariy o'zining ilmiy salohiyati, asarlari bilan ma'naviyatimiz tarixidan munosib o'rin olgan peshqadam olimlardan biri hisoblanadi. Mustaqilligimiz davrida o'tmish ma'naviy merosimiz donalarini o'rganishga katta imkoniyatlar yaratilganligi Mahmud Zamaxshariy ilmiy merosi ustida keng tahliliy izlanishlar olib borishga turtki bo'ldi. Jumladan, yaqin vaqtlarga qadar allomaning ellikka yaqin asarlar yozganligi haqidagi ma'lumotga ega edik. Bugunga kelib esa, uning qalamiga 66 ta asar mansubligi, ulardan qirqtasi aniqlangan va jahon qo'lyozma fondlarida saqlanayotganligi ma'lum.

Mahmud Zamaxshariy adabiyotshunoslik, lug'atshunoslik, tilshunoslik, diniy ilmlar, aruz, mantiq kabi qator fanlarga bag'ishlangan asarlar yaratgan. Hozir respublikamizda Mahmud Zamaxshariy maktabini yaratish uchun dastlabki ishlar olib borilmoqda.

"Jorulloh" laqabi bilan mashhur bo'lgan buyuk mutafakkirning to'liq ismi sharifi Mahmud ibn Umar ibn Muhammad ibn Umar al-Xorazmiy az-Zamaxshariydir [1, B. 22]. Xorazm vohasida azaldan jahon fani va madaniyati rivojiga ulkan hissa qo'shgan ko'plab allomalar yetishib chiqqan. Ayniqsa, o'rta asrlarda bu diyor ilm-fanning turli sohalari bo'yicha samarali ijod qilgan Muhammad Muso al-Xorazmiy, Abu Rayhon al-Beruniy, Abu Abdulloh al-Xorazmiy, Ibn Miskavayh, Abu Nasr al-Iroq, Abu Sayhl Masihiy, Abul Xayr ibn al-Hammor kabilarning dong'i butun Mag'rib-u Mashriqqa tarqalgan. Zamaxshariy Xorazm zaminida tavallud topgan buyuk allomalardan biri bo'lib, u hijriy 467-sana rajab oyining yigirma yettinchisida- chorshanba kuni (milodiy hisobda 1075-yilning 19-martida) Xorazmning katta qishloqlaridan biri Zamaxshar qishlog'ida tavallud topgan. Shu boisdan ham az-Zamaxshariy taxallusini olgan. U Makkada yashagan paytda iskandariyalik bir shogirdi, "Al-Aqd as-samiyn fi ta'rix al-balad al-amiyn" nomli tarixiy asarning muallifi Shahobuddin Ahmad ibn al-Husniy al-Molikiyga yo'llagan maktubida o'zi haqida "Men Mahmud ibn Umar ibn Muhammad ibn Ahmad al-Xorazmiyman, keyin az-Zamaxshariyman. Xorazmning bir qishlog'iga (Zamaxsharga) mansubman. Zamaxshar tug'ilgan yurtimdir",- deb yozgan.

Tarixiy manbalarda ko'rsatilishicha, Mahmud az-Zamaxshariy avval o'z yurti Xorazmda, undan keyin Buxoroda tahsil olgan. Ko'pgina xorijiy ellarga, jumladan, Marv, Nishopur, Damashq, Bog'dod, Makka va Hijozga safar qilgan. U tilshunoslik, lug'atshunoslik, adabiyot, jo'g'rofiya, tafsir, hadis, fiqh ilmlarida ellikdan ortiq yirik asarlar yaratgan bo'lib, ularning aksar qismi bizgacha yetib kelgan. Mahmud Zamaxshariy 1144- yilda Xorazmda vafot etgan.

Zamaxshariy haqidagi ma'lumotlar asosan o'rta asr arab manbalarida, qisman ma'lumotlar esa olimning asarlarida keltirilgan. Uning hayoti, faoliyatini yoritishda ibn Hallikon ("Vafoyot al-A'yon"), Ibn al-Anbariy ("Nuzhat al-alibbo fi taboqot il-udabo"), Yoqut al-Hamaviy ("Mu'jam ul-udabo"), Al-Yofi'iy ("Mir'ot al-Jinon"), Ibn al-Javziy

(“Al-Muntazam”), Jaloliddin as-Suyutiy (“Bug‘yot al-vuot”), Ibn al-Qiftiy (“Inbah ar-ruvot”) va boshqa arab mualliflarning asarlari asosiy manbalar jumlasidandir. Shu mualliflar keltirgan daliliy ma‘lumotlarni umumlashtirgan holda Zamaxshariyning oilasi, uning yoshlik yillari haqida muayyan tasavvurga ega bo‘lish mumkin.

Zamaxshariyning otasi unchalik badavlat bo‘lmasa-da, o‘z davrining savodli, ziyoli, taqvosi kuchli, diyonatli kishi bo‘lgan. Uning onasi ham taqvodor va dindor ayollardan bo‘lgan [2, B. 46].

Buyuk mutafakkir Zamaxshariy biz avlodlarga boy va ulkan meros qoldirgan. U tilshunoslik, lug‘atshunoslik, adabiyot, aruz, jo‘g‘rofiya, tafsir, fiqh va ilm-al qiroatga oid oltmishga yaqin asar yaratgan bo‘lib, ularning aksariyati bizgacha yetib kelgan [3, B. 29].

Tarixdan ma‘lumki, Mahmud Zamaxshariyning ikki oyog‘idan biri kaltaroq bo‘lgan. U yog‘ochoyoqda yurardi. Oyog‘ining bunday bo‘lishini sababi turlicha keltirilgan. Bir qavlda keltirilishicha, uning oyog‘i chipqon kasaliga uchragan. Natijada oyog‘i kesilishiga olib kelgan. Boshqa qavlda kelishicha Zamaxshariy Xorazmdan otlanib safarga chiqqanida yo‘lda qattiq qorli sovuqqa duch keladi. Uning oyog‘i muzga botib qolib oyog‘i kesilishi bilan yakun topadi. Yana bir rivoyatga ko‘ra, Zamaxshariy yoshligida bir chumchuqni tutib olib, oyog‘ini bog‘lab qo‘yadi. Nogahon chumchuq Zamaxshariyning qo‘lidan chiqib ketadi. Zamaxshariy chumchuqni bir kovakka kirib qolgan holda topadi. Chumchuqni tortib olaman deganda bog‘lab qo‘ygan ipi sababli chumchuqni oyog‘i uzilib ketadi. Bu holni ko‘rgan Zamaxshariyning onasi “Uni oyog‘ini kesganing kabi Alloh ham seni oyog‘ingni kessin” deb duoyibad qiladi. Zamaxshariy Buxoroga ilm talabidagi safarlaridan birida ulovdan yiqilib oyog‘i sinadi. Shu tufayli jarrohlik o‘tkazilib oyog‘i kesiladi [4, B. 60].

Darhaqiqat, o‘z bilim tafakkurining chuqurligi va noyob iste’dodining keng qamrovligi tufayli Mahmud Zamaxshariy o‘z davrida “Ustoz al-arab val-ajam” (“arablar va g‘ayri arablar ustози”), “Faxrul-Xvarazm” (“Xorazm faxri”), Makkada uzoq vaqt yashaganligi uchun Jorulloh (“Allohnning qo‘shnisi”) kabi sharaflı nomlarga sazovor bo‘lgan edi. Hind Xusayn Taho ta’kidlaganidek, u o‘z yurti Xorazmda bo‘lsa ham yoki o‘zi ziyorat qilgan Sharqning ko‘plab shaharlarida ham doimo mashhur olimlar shoir va adiblar davrasida bular, ular bilan qizg‘in ilmiy bahslar, munozaralarda ishtirok qilardiyu ilm ahllari uning fikriga quloq solar edilar. Mana shu ulkan obro‘-e’tibor va buyuk daho, ehtimol, unga o‘z asarlaridan birida: “Va inniy fi Xorazm kaabat ul-adab” (“Rostdanham men Xorazmda adiblar uchun (bir) Ka’baman”), deb yozishga asos bo‘lgan bo‘lsa kerak. Tarixiy asarlarda aytilishicha, az-Zamaxshariy ilmiy asarlar yaratish va yetuk shogirdlar yetishtirishni hamma narsadan, hatto farzand ko‘rishdan ham yuqori qo‘ygan. Ilm-fan yo‘lida o‘zini fido qilishlikni az-Zamaxshariy har qanday hirsiyatdan yuqori qo‘yadi. Shu boisdan ham u “Navobig‘ ul-kalim” (“Nozik iboralar”) nomli boshqa bir asarida “Kotib xati bilan qog‘ozni qoralash ya’ni yozish sohibjamolni yanog‘ini (bo‘sa bilan qizartirishdan ko‘ra ham yoqimli), deb ilm-fanga bo‘lgan o‘z munosabatini alohida ta’kidlaydi.

Mahmud Zamaxshariy balog‘atda, maoniy va bayon ilmida peshqadam bo‘lgan. Zamaxshariy barcha ilmlarda yetuk bo‘lgan, xususan diniy va tilshunoslik ilmida [4, B. 65].

Imom Zamaxshariyning o‘z davridan hozirgi kungacha ham qadr-qimmatini, ilmiy ahamiyatini yo‘qotmagan “Rabi’ ul-abror va nusus ul-axbor (Ezguliklar bahori va xabarlar izhori)” asari muhim ahamiyatga egadir. Quyida ushbu asardan qilingan tarjimani e‘tiboringizga havola qilamiz.

Mahmud Zamaxshariyning ilmiy-ma’naviy merosida uning “Rabi’ ul-abror va nusus ul-axbor” (“Ezguliklar bahori va xabarlar izhori”) eng muhim asarlaridan biri hisoblanadi. Hajm jihatidan juda katta bo‘lgan bu asarda ilm-fanning turli masalalari bilan bir qatorda odob-axloq va tarbiyaviy xarakterga ega bo‘lgan qimmatli ma’lumotlar o‘rin olgan.

Muallif bu asarini hijriy 528-(milodiy 1134) yilda Makkai mukarramada Qur’oni karim tafsiriga bag‘ishlangan “al-Kashshof” nomli asarini yozib tugatgandan keyin yozgan. Asar tarkibiy jihatdan 92(to‘qson ikki) bobdan iborat. Asar bayonida muallif har bir bobda keltirilayotgan mavzuning mazmun- mohiyatidan kelib chiqib payg‘ambarimiz Muhammad alayhissalomning hadislaridan, shuningdek, sahobalar va tobeinlar so‘zlaridan, arab va ajam diyorlaridan yetishib chiqqan buyuk allomalar va mutafakkirlar, anbiyolar (Bani Isroil nabiylaridan) keltiradi, har bir bobning oxirgi qismlarida ayni shu mavzu ma’nosiga daxldor o‘zining va boshqa mualliflar she’rlaridan ham keltiradi. Bu asarda keltirilgan ko‘pdan-ko‘p muhim ma’lumotlar Zamaxshariyning arab va boshqa xalqlar (ayniqsa, sharq xalqlari)ning madaniyati, ma’naviyati va axloqiy turmush tarzining naqadar chuqur va mukammal bilganligidan, uning bu yo‘nalishdagi dunyoqarashi va tafakkur olami g‘oyatda keng va to‘la bo‘lganligidan dalolat beradi.

Kitobning (asarning) nomi haqida: O‘rta asrlarda yashab faoliyat ko‘rsatgan ko‘p olimlar Zamaxshariyning ushbu asarini “Rabi’ ul-abror va nusus ul-axbor” deb yozgan bo‘lsalar-da, ba’zi mualliflar esa biroz boshqacha nomda zikr qilganlar. Jumladan, mashhur arab geografik olimi Yoqut al-Hamaviy (1179-1229) o‘zining muhoharot (“Odob-axloq va ma’ruzalarda ezguliklar bahori”) deb bir qadar boshqacha nom bilan atagan. Taniqli nemis sharqshunosi Karl Brankelman “Arab adabiyoti sharhi” nomli mashhur asari birinchi jildi (1-jild, 289- bet)da asarni qisqacha “Rabi’ ul-abror” deb yozib, o‘z asariga (keyinchalik) yozgan “Qo‘shimcha”sida (1-jild, 512-bet)asar nomini “Rabiyul-abror fiymo yasirul-xavotir val-afkor” (“Zehnlar (xotirlar) va fikr mulohazalarga surur (xursandchilik) beradigan, bag‘ishlaydigan ezguliklar bahori”) deb atagan. Hajm jihatidan juda katta bo‘lgan va ba’zi hollarda iboralarni idrok etib chuqur anglash murakkablik tug‘dirganidan Zamaxshariydan so‘ng o‘tgan ba’zi mualliflar bu asarni qisqartirib, soddalashtirib, uni muxtasar holga keltirganlar. Shular jumlasidan Mavlona Muhiddin ibn al-Xatiyib Qosim ibn Yaqub (U 940/1534 yilda vafot etgan) Zamaxshariyning ushbu asarini muxtasar holga keltirib, uning g‘oyatda foydali o‘rinlarini olib, “Ravzul-axbor al-muntaxab min Rabi’ ul-abror” (“Rabiy-ul-abror” dan tanlab (saralab) olingan xabarlar chamanzori) deb nomlab, 92(to‘qson ikki) bobdan iborat bo‘lgan asar aslini “50(ellik) chamanzor” (ravza)ga keltirib qisqartirgan. Bundan tashqari, asarning boshqa qisqartirilgan nashrlarini ham ko‘rish mumkin. Jumladan ,Turkiyaning Istanbul shahridagi AYO Sofiya nomli kutubxonasida 4331 raqami ostida saqlanayotgan bir qo‘lyozma “Nuzhatul-musta’nis va nuzhatu-l-muqtabis” (“Sururga intilganlar oromi va talabgorlar uchun (qulay) fursat”) nomi bilan atalgan va u “Rabi’ ul-abror” ning qisqartirilgan muxtasar nusxasidir. Shuningdek, Hindiston (Dehlidagi)

Xudabaxsh kutubxonasida saqlanadigan 2607 raqami ostidagi qo'lyozma "Nafahatu azhor Rabi'yul- abror" ("Rabi'yul-abrordagi gullar xushbo'yliklari") deb atalib, u ham Zamaxshariyning "Rabi' ul-abror" asarining soddalashtirilgan nusxasi hisoblanadi.

Zamaxshariyning "Rabi' al-abror va nusus al-axbor" asarida adabiyot, tarix va boshqa fanlarga oid hikoyalar, latifalarning eng saralari jamlangan [2, B. 50].

"Rabi'yul-abror"ning to'rt jildidan iborat bo'lgan qo'lyozma nusxasi Bog'doddagi (Iroq) "Maktabat ul-avqor" kutubxonasida (386,387,388,389 raqamlari ostida) saqlanadi. Asarning qo'lyozma nusxalari Leyden, Berlin, Istanbul, Leypsik, Parij, London, Manchestir, Brill, Faas, Mashhad, Rombur, Buxoro(raqami 7/416) kabi shaharlardagi kutubxonalarda saqlanadi. Mana shu qo'lyozmalar ichida Bog'doddagi (Maktabat ul-avqor) qo'lyozma qimmatli va muhim hisoblanadi. Bu qo'lyozma hijriy 634(milodiy1238) yilda ya'ni muallif az-Zamaxshariy vafotidan (1144 yilda) 94 yil o'tgandan keyin chiroyli nasx xatida ko'chirilgan bo'lib, asarning to'liq va mukammal nusxasi hisoblanadi. Asarni Iroqlik olim doktor Salim an-Naiymiy tomonidan tayyorlangan (afsuski, yili ko'rsatilmagan) tanqidiy nashri ham asosan mazkur (Bog'doddagi) shuningdek, Istanbuldagi (AYO Sofiyada) va Parij nusxalariga asoslangan. Aytish joizki, tadqiqotchi doktor Salim an-Naiymiy to'rt jildlik bu tanqidiy nashr juda katta mehnat samarasida vujudga kelgan. Hajm jihatidan juda katta bo'lgan (masalan, tadqiqotchining birinchi jildi 879 sahifadan iborat) bu ishda tadqiqotchi juda keng ko'lamdagi muhim izohlar va sharhlarni amalga oshirganki, bu zaruriy qismlar Zamaxshariy hazratlarining bundan qariyb to'qqiz asr muqaddam yaratilgan bu qimmatli asarini to'liq idrok etib, chuqur anglashimizda beqiyos ahamiyatga egadir. Allomaning, ayniqsa, har qanday jamiyat, har qanday davr uchun ham g'oyatda muhim va dolzarb bo'lgan odob-axloq, chin insoniy qadriyatlar va fazilatlar, xulq-atvorga oid o'gitlar va nasihatimiz fikr-mulohazalarni hozirgi davrimiz uchun g'oyatda muhim ahamiyat kasb etadi. Bu qimmatbaho ma'lumotlar jamiyatimiz uchun zarur bo'lgan har tomonlama barkamol avlodni, komil insonni tarbiyalashda, ayniqsa, zarurligini alohida ta'kidlash lozim.

Hikmatlar va donishmandlarning inson ma'naviy kamolotidagi, ijtimoiy hayotdagi yuksak o'rni haqida muqaddas manbalardan (Qur'oni karim, payg'ambar hadislaridan) Qur'onda zikr qilingan payg'ambarlar, buyuk siymolar aytib ketgan hikmatli iboralar, ta'kidlarda ko'p o'rinlarda keltiriladi. Bu hikmatlar aksar hollarda nasriy shaklda bo'lsa-da, ko'p shakllarda nazmiy (she'riy) qit'alardan ham keng foydalanilgan. Islomgacha o'tgan ijod ahli ilk islomdagi shoirlar (dunyoga mashhur shoirlar ularning ko'pi)ning nazmiy meroslaridan zikr keltirilgan. Muallif (Mahmud az-Zamaxshariy) "Rabi' ul-abror" asariga yozgan muqaddimasida bular haqida batafsil to'xtalib, asarda keltirilgan hikmatlarning inson haqida, jamiyat taraqqiyotida alohida o'rin egallashi bilan bir qatorda bu hikmatlar inson zerikkan, har xil sabablarga ko'ra tushkun (yoki kayfiyati yomonlashgan) paytlarda insonga estetik zavq berib, uni hayotga qiziqishini, ma'naviy-ma'rifiy saviyasi va salohiyat darajasi oshishini, ijtimoiy faolligi kuchaytirilishida muayyan rol o'ynashini alohida ta'kidlaydi. Asar butun mazmun-mohiyati bilan har tomonlama taraqqiy qilgan, rivojlangan jamiyat qurishda xolis, beg'araz xizmat qiladigan ma'naviy komil insonlarni tarbiyalashda beqiyos o'ringa egaligi bilan ajralib turadi. Asarda foydalanilgan ko'pdan-ko'p va xilma-xil yo'nalishdagi manbalar, davriy

jihatdan juda ko‘p zamonlarga mansub mualliflardan juda katta mahorat va yuksak did foydalanilganini, bular hammasi Mahmud Zamaxshariy hazratlarining bilim va tafakkur dunyosi g‘oyatda keng va g‘oyat yuqori darajada bo‘lganligiga yorqin dalil bo‘la oladi. Xalq orasida keng tarqalgan hayotiy hikmatlar, maqol va naqlardan ham talay o‘rinlarda keltirilgani, bu holat azaldan qadim Sharqda umumxalq dahosi va tafakkur g‘oyasida keng va ularning dunyoqarashi juda baland, yuksak bo‘lganligini ko‘rsatadi. Masalan, asarning 1-jildining 43-bobida keltirilgan va o‘sha davrda xalq orasida keng tarqalgan hikmatlardan birini keltiramiz. Xalq bir donishmanddan shunday savolni so‘raydi: Yilning qaysi fasli yaxshi (afzal), deb so‘raganda: Bahor, kuz (ko‘rish uchun, zavqlanish uchun). Kuz og‘iz uchun (chunki kuzda meva-chevalar pishgan paytida yaxshi) deb javob bergan ekan [2, B. 68].

“Vafayotul a‘yon” kitobining muallifi shunday yozadi: “Mahmud Zamaxshariyning e‘tiqodi mo‘taziliydir. U o‘zining e‘tiqodini yashirmasdan, aksincha, faxrlanib yurgan. Aytishlaricha, u biror kishining huzuriga borsa, eshik qorovuliga: “Abul Qosim mo‘taziliy kelib, eshik oldida kirishga izn so‘rayapti, deb aytgin”, deb buyurar ekan. U “Al-Kashshof”ni yozish asnosida hamdu sano xutbasini: “Qur’onni yaratgan Allohga hamd bo‘lsin!” deb boshlagan ekan. Odamlar undan butunlay yuz o‘girishgan, ziyoratiga kelmay qo‘yishgan. Keyin u “xolaqo”(yaratdi) so‘zini “ja‘ala” (qildi) so‘ziga almashtirgan. Holbuki, mo‘taziliylarning nazdida bu so‘z ham «yaratdi» ma‘nosidadir. Ammo “Al-Kashshof”ning barcha nusxalarida tafsir: «Qur’oni Karimni nozil qilgan Allohga hamd bo‘lsin!” deb, “anzala” (nozil qildi) so‘zi ishlatilgan. “Al-Kashshof”dagi bu isloh musannifning emas, balki muharrirning islohidir”.

Al-Feruzobodiyning guvohlik berishicha, Zamaxshariy o‘zining mo‘taziliy e‘tiqodida shunchaki bo‘lgan emas, balki u shu e‘tiqodda bo‘lganidan faxrlanib yurgan. Shuning uchun uning o‘zi “xolaqo” yoki “ja‘ala” fe‘lini “anzala”ga o‘zgartirishi mumkin emas. Ehtimolki, uning shogirdlaridan biri ustozining obro‘cini saqlash maqsadida o‘zgartirgan bo‘lishi mumkin. Al-Feruzobodiy “As-Salom” shahriga ziyorat uchun borganda, u erda Zamaxshariyning o‘z qo‘li bilan yozgan, isloh qilinmagan tafsir nusxasini ko‘rganligini aytadi [5, B. 5].

O‘rta asrlarda Xorazm ko‘pgina shahar va qishloqlardan tashkil topgan bo‘lgan. “Ahsan at-taqosim”da Al-Muqaddasiy shunday deb yozadi: “Bu (Xorazm) ko‘p shaharlarga ega ajoyib shahar bo‘lib, uy-joylari-yu bog‘-bo‘stonlarining cheki yo‘q, uning ahlining zehni o‘tkir, ilm-fanda iqtidorli, fiqhni yaxshi egallagan, qobiliyatli va o‘qimishli kishilardir” [2, B.70].

Mahmud Zamaxshariy Xorazmda tug‘ilib o‘sdi. O‘sha davrda Xurosondan Movarounnahr gacha bo‘lgan hudud Xorazmiylar davlatining hukmronligining ostida bo‘lgan.

Imom Zamaxshariy o‘zining ilmiy merosi bilan islom tafakkuri rivojiga katta hissa qo‘shgan allomalardan biridir. Uning falsafiy va tasavvufiy qarashlari ilm, aql, adolat, axloqiy poklik va donishmandlikni o‘z ichiga olib, nafaqat o‘z davrida, balki bugungi kunda ham dolzarb ahamiyat kasb etadi.

Zamaxshariy mo‘tazila ta‘limotiga asoslangan falsafiy yondashuvi bilan mashhur bo‘lsa-da, uning asarlarida tasavvufiy ruh ham seziladi. U insonning nafsni yengib, ma‘naviy poklanish orqali kamolotga yetishishini ta‘kidlagan.

Mahmud Zamaxshariy halollik, poklik, halol mehnat qilish zarurligi va barcha narsani e'zozlash lozimligini ta'kidlab, o'z hayotida ham shunday qilganligini ko'rsatadi. Mol-mulkni besamar sarflash insonni tanazzulga olib keladi, dab keltiradi. Zamaxshariy ushbu o'rinda juda sodda misol keltirgan. "Masalan, bir qulda oltita barmoq bo'lsa, bu ortqlik bo'lmay, kamchilik hisoblanadi", deydi alloma.

Demak, Mahmud Zamaxshariy ko'p asarlarida komil inson tarbiyasi bilan bog'liq masalalarni muhim deb biladi. Inson doimo ilm olishi, har qanday ishni aql-idrok, fahm-farosat, shariatga, Payg'ambar alayhissalom ta'limotlariga muvofiq amalga oshirishi lozimligini ta'kidlaydi. U jamiyatdagi ziyonkorlik, poraxo'rlik, isrofgarchilik, fisqu fasod, baxillik, mutakabbirlik kabi barcha salbiy illatlarni qoralaydi va ularni doimo yo'qotish, tuzatish zarurligini uqtiradi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO'YXATI

1. Mahmud Zamaxshariy. Tafsir al-Kashshof. Qohira: Dor al-hadis, 2007. 1-jild. – B. 22.
2. Ubaydulla Uvatov. Mahmud Zamaxshariy. Toshkent: O'zbekiston, 2011. – B. 46-70.
3. Shuhrat Mirziyatov. Muqaddimatu al-adab asarida tilshunoslik, lug'atshunoslik an'analari va arabiy-turkiy s o'zlikning leksik-semantik talqini. – Toshkent: Movarounnahr, 2017. – B. 29.
4. Mahmud Zamaxshariy. Al-mufasssal fil ulum al-arabiyya. – Bayrut: Dorul Jil, 1999. – B. 60-65.
5. Rahmatulloh Qori Obidov. Qur'on, tafsir va mufasssirlar. – Toshkent: "Toshkent islom universiteti" nashriyot-matbaa birlashmasi, 2003. – B. 5.

**НАУКА И ЦИФРОВЫЕ ТЕХНОЛОГИИ В ПРЕЛОМЛЕНИИ
ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА: ИСТОРИЯ И
СОВРЕМЕННОСТЬ**

Иззетова Э. М.

доктор философских наук, профессор ТГУВ

Аннотация: Проведен анализ стратегии «цивилизационный Макросдвиг», который детерминирован динамикой развития науки, информационно-цифровых технологий. Обоснована объективная необходимость в формировании гуманистической парадигмы науки. Рассмотрена культурная матрица техногенной цивилизации, истоки которой восходят к эпохе Ренессанс. Выявлены онтологические, гносеологические, функционально-технологические аспекты генезиса цифровизации, роль математических алгоритмов (Ал-Хорезми) в становлении цифровых технологий.

Ключевые понятия: наука, цифровые технологии, «цивилизационный Макросдвиг», число-цифра, Пифагор, алгоритм, ал-Хорезми, бинарная логика, нейросеть, клиповое мышление

Совершенствование теоретической и методологической оснащенности современной науки является важнейшим условием ее продуктивного развития. Вызовы современной цивилизации получили терминологическое оснащение, известны в науке и философии под названием цивилизационный Макросдвиг. Данный термин принадлежит венгерскому философу Эрвину Ласло[1]. Стоит заметить, что «проблема кризисной будущности человечества обсуждалась учеными и футурологами на много раньше: в «Третьей волне» Э. Тоффлера, в феноменах грядущего планетарного демографического перехода Форрестера-Капицы, в моделях глобального мирового развития Римского клуба [2,18]. Меняется облик науки, ее место в информационно – цифровом мире. По-новому осмысливаются ее задачи, функции, способы и методы взаимодействия с окружающей действительностью.

В связи с переходом науки на постнеклассический этап идет активный процесс формирования гуманистической парадигмы науки. В силу того, что научно-технологическое и техническое развитие не решает проблему выхода из кризиса техногенной цивилизации. Соответственно возникает объективная «потребность в философско-гуманитарной экспертизе новых технологий, философское осмысление новых научных проектов, особенно в науках о человеке — это веление дня. Нужно научиться жить в новой среде, порождённой человеком, называемой «гибридной». Нужно, чтобы современные цифровые технологии и системы искусственного интеллекта были не врагами, а помощниками человека» [2,22]. Важно чтобы интересы человека и

искусственного интеллекта двигались в одном направлении, носили сбалансированный характер.

Наука играет особую роль в современной цивилизации. Техно-технологический прогресс XX-XXI веков, который привел развитые страны Запада и Востока к новому качеству жизни, основан на применении научных достижений. Наука преобразовывает не только сферу производства, но оказывает влияние на все другие сферы человеческой деятельности. Планетарные масштабы происходящих процессов, более широкое использование научных знаний и наукоемких технологий, стали главными отличительными чертами этого общества.

Культурная матрица техногенной цивилизации закладывается в эпоху Ренессанс, которая начинает свое собственное развитие в XVII веке. Она проходит в своем развитии три стадии: а) доиндустриальную, б) индустриальную, в) постиндустриальную, электронно-информационную. Сегодня в нашу жизнь стремительно ворвались цифровые технологии. Цифрогенная цивилизация – это новый вид техногенной цивилизации [3,205]. Отличие нового этапа состоит в том, что специфику информационного общества составляла изменившаяся роль информации как в сфере материальной деятельности, так и в области человеческих отношений, духовной жизни. Для цифрового же общества ключевой характеристикой становится не сама информация, а электронно-цифровой способ ее хранения и распространения, электронно-цифровое опосредование любых социальных отношений [4,74]. Следует отметить, что информатизация и цифровизация не являются словами синонимами. «Под информатизацией понимается «модернизация инфотехнологических средств», а под цифровизацией «инфотехнологические преобразования и моделирование гибридных инфосоциальных систем» [5,79].

Безусловно, структура общества сильно меняется в эпоху цифрового развития, масштабного перехода к "цифре", рассматриваемой в качестве носителя информации. Ретроспективный анализ проблемы числа, цифры свидетельствует, что истоки можно обнаружить в учениях античного философа Пифагора, восточного математика ал-Хорезми, немецкого философа Г.Ф.В.Гегеля, математика Г.В.Лейбница, Т. Байеса (18в.), М.Хайдеггера. Пифагор считал, что основу мира составляют числа и математические отношения. Число придает вещам соразмерность и тайны. Все разнообразие объективной действительности можно выразить при помощи цифры. Неоплатоник Порфирий в III веке до н.э. предложил модель дихотомической структуры категорий, построенная на принципе бинарности. В своих комментариях к трактату Аристотеля «Категории» отмечал: «Аристотель...излагает свою систему в связи с анализируемой им пифагорейской конструкцией десяти парных начал, которая зиждется на первом разделении «предел — беспредельное», фундаменте числовой природы бытия» [6, 9]. Эта ключевая пифагорейская дихотомия, философская основа бинарной логики и сегодняшнего цифрового мира, была впервые письменно зафиксирована в сочинении ученика Пифагора Филолая «О космосе» (V в. до н.э.).

В формате статьи научный интерес представляет динамика развития математики в IX-X веках в странах Ближнего, Среднего Востока и Средней Азии. На генезис математики большое влияние оказали математические науки Древней Греции и Индии. В этот период были достигнуты большие результаты в арифметике, что было связано с распространением десятичной позиционной системы счисления с применением нуля. Ключевым понятием арифметики выступало число, которое интерпретировалось в пифагорейском стиле: «Число есть совокупность единиц», но единица не является числом, а элементом числа» [7,36]. Ал-Хорезми способствовал становлению алгебры как автономной науки. С появлением сочинений ал-Хорезми алгебра впервые становится независимой математической дисциплиной»[8, 36]. Теория алгоритмов является важным компонентом современной математики, кибернетики, информатики, цифровых технологий и искусственного интеллекта.

До нас дошел единственный трактат ал — Хорезми «Мафатих ал-улама» («Ключи наук»), посвященная точным и естественным наукам. С именем этого ученого связано всеобщее применение термина «алгоритм». Слово «алгоритм» — латинская транскрипция имени ал-Хорезми. «Труды Ал-Хорезми сыграли важную роль не только в истории математики, но и в истории цивилизации, как основной источник распространения десятичной позиционной системы счета и записи арабских цифр, используемой ныне на всех континентах, взамен греческой, римской и китайской» [9]. Арабские цифры свою историю начинают в культуре Индии. Согласно позиции историков система счисления, которая состоит из 10 цифр, включая 0 возникла в Индии. Первая запись этой системы относится к 595 г.н.э. Теорему элементарной теории вероятности Т.Байеса (XVIII век британский математик, священник), которую называют «теоремой Пифагора теории вероятности», используют все крупнейшие кампании IT-индустрии. Г. Лейбниц, которого иногда называют «первым программистом», усовершенствовал счетно-решающее устройство Б.Паскаля, разработал дифференциальное и интегральное исчисление, открыл в XVII в. двоичное исчисление — бинарную систему счисления[10, 153], ставшее два с половиной столетия спустя базой цифровых технологий. Выдвинул гипотезу о возможности моделирования функций человеческого мозга, ввел в научный аппарат термин «модель».

Научный интерес Г.В. Валеевой сосредоточен на учении Гегеля [10,151-157]. Позиция Гегеля заключалась в том, что «число есть нечувствительный предмет, и занятие им и его сочетаниями — нечувственное занятие... стало быть механическое занятие, то оказалось возможным изобрести машины, совершеннейшим образом выполняющие арифметические действия» [11,292].

Трансформация информационных технологий привела к становлению цифрового общества, цифровой экономики, «цифровой личности». Важнейшей основой жизнедеятельности цифрового общества становится развитие информационно-цифровых технологий, генерация все новых научных знаний и их внедрение в технико-технологические процессы. Возникает тип развития, который основан на ускоряющемся изменении природной среды, предметного

мира, в котором живет человек. Изменение этого мира приводит к активным трансформациям социальных связей, форм коммуникации людей, типов личности и образа жизни. «Интернет Вещей — это не просто «умный дом», «умный город», а принципиально иное антропологическое пространство [12,5,15]. В этой ситуации технологический детерминизм, как основополагающая причина изменений социальной реальности, не применим, так как из него выпадает живой человек со своими эмоциями, иррациональным мышлением и духовной сферой. Однако значительно важнее сейчас оценить гуманитарную составляющую сети и цифры, ее ценностные и смысловые основания [13, 322].

В программно-технологической части «цифрового» мира перманентно и бесконечно идет архитектурная эволюция информационно-коммуникативных технологий, Интернета [14, 13]. Цифровое общество проявляет себя через такие признаки, как: а) ориентация на знания, функционирование когнитивного общества; б) цифровая форма представления объектов; в) виртуализация всех сфер деятельности человека; г) инновационная природа развития; д) интеграция и глобализация; е) конвергенция и динамизм; ж) широкое и разнообразное применение Интернета, гаджетов и др. [15]. «Цифровая трансформация» — это не только экономика, а глобальное явление, которое оказывает влияние на жизнь общества, в том числе и на философские проблемы.

В цифровой цивилизации существенным образом возрастает роль человека. Но эта роль носит амбивалентный характер: а) человек является главным ресурсом и движущим фактором развития электронно-цифрового общества; б) именно человек является одним из основных факторов риска на пути этого развития [16,56-57]. Возрастание роли человека в цифровом обществе является объективно обусловленным. Основным объектом труда в этом обществе становится научное знание, информация и цифра. Цифровая эпоха коренным образом изменила не только структуры повседневности, но и роль человека в общественной жизни. В результате цифровой социализации в современном мире появилось поколение z (зумеры), программы общения которого задаются, прежде всего, социальными сетями, возможностями скайпа, Ito, интернета, смартфонов и других электронных средств коммуникации [17, 125].

Как следствие, появляется все больше детей с периферийным мышлением, лишенных сутового, смыслового восприятия действительности. Соответственно, развиваясь и приспосабливаясь к новым технологиям, мозг теряет базовые социальные навыки, происходит их угасание, социальное поведение ухудшается [13,321]. Ученые Германии считают, что наиболее популярным определением, характеризующим современное общество, является термин «Generation Kopf unten» (буквально, «поколение с опущенной головой»), поскольку сегодня взгляды большинства людей, прежде всего молодого поколения, устремлены в гаджеты, что и требует постоянно опущенной головы [18, 21].

Цифру можно назвать своеобразной точкой роста различных видов цифровой реальности. Модифицируются и средства коммуникации. Поэтому привычно-обиходными становятся слова, имевшие ранее специализированное применение: «алгоритм», «интернет», «перезагрузка», «социальные сети». Следует так же

отметить, что в повседневное диалогово-коммуникативное пространство вовлекаются новые слова: мобильник, смайлик, киборг, юзер, комп, мыло (e-mail) и т. д. Анализ модифицированных средств повседневного языка помогает проследить изменения в мышлении, образе жизни и потребностях субъекта цифровой реальности [3,31-32].

Цифровизация несет с собой не только благополучие, комфорт, но и определенные риски. Цифровая социализация может привести к эскапизму (бегству от реальности), аутизму, виртуальной зависимости, «цифровому слабоумию», кретинизму, формированию клипового мышления, кризису рациональности, нарциссизму. «Вовлеченность мышления и сознания в техносферу и глобальные коммуникации таит в себе угрозу упрощения языка и роботизации сознания. В век высоких технологий блага цивилизации сопряжены с потерями естественного разума» [19,10]. В условиях свертехнологичного общества на первое место выходит обеспечение личной безопасности человека. «Мощнейшие информационные технологии XXI века могут использоваться как в политических и идеологических целях для духовного и физического порабощения одних людей другими, так и в построении общества ориентированного на человека, на счастье» [20, 54].

ИКТ усложняют технику и оглушают людей, так как мозг утрачивает способность к долговременной памяти за счет расширения использования памяти оперативной. Это позволяет работать в условиях многозадачности, но разрушает способности к концентрации внимания и глубокому системному анализу. Еще одной проблемой информационного-цифрового мира можно считать появление «клипового мышления», которое стало ответом на возросшее количество информации. Владелец клипового мышления затрудняется, а подчас не способен анализировать какую-либо ситуацию, ибо получает информацию пульсами, не фокусируясь на идеях, воспринимает мир не целостно, а как череду почти не связанных между собой фактов, событий. На повестку дня выходят вопросы о изменении психики человека, трансформации когнитивных способностей, а также эмоционально-эмпатических и волевых качеств [20, 60]. К минусам клипового мышления можно отнести: а) поверхностное взаимодействие с информацией; б) разрушение способности получать информацию и делать из нее глубокие выводы; в) трудность в обучении и усвоении новой информации; г) снижение навыков критического мышления; д) подверженность к манипуляциям; е) появление фильтров, отсеивающих другие мнения [21].

Цифровой мир способствовал тому, что вся жизнь людей стала открытой, прозрачной, границы размыты. Современный мир — это жидкий мир. Так как размыта демаркационная линия между свободным временем и рабочим, личным пространством и рабочим, виртуальным и реальным. А.Ефимов в проведенных исследованиях выделяет три группы движущих сил Макросдвига, которые детерминируют будущие социальные изменения: а) технологическая неразличимость физического и виртуального мира. Человек не может сказать реален ли мир, созданный технологиями; б) машины, знающие о нас больше, чем мы сами. Искусственные нейронные сети показывают лучшие результаты в решении

некоторых задач, нежели человек; в) адаптация окружающих нас вещей и инструментов для нас. Динамика развития «предельной персонализации» будет permanently продолжаться, пока не достигнет предела [22,444-446].

Краткое резюме. Современная техногенная цивилизация поставила человека и человечество перед дилеммой: или обретение общества знания и свободы духа, или общество потребления и окончательное порабощение через «цифру». Мировое сообщество в полной мере осознает необходимость интегрироваться в цифровую среду, которая порождает в социальном пространстве такие инновационные явления, как цифровое общество, цифровая культура, цифровое сознание, цифровизация экономики, «цифровая личность», «цифровая этика» и т.п. Сегодня современные технологии во многом уже закабалили людей, открыв перспективу ничем не ограниченного потребления, комфорта и развлечений, с одной стороны, и тотального контроля над людьми, управления ими — с другой. Долг философии в этой ситуации — всемерно содействовать сохранению человеческого достоинства, ясности мысли, оптимистической перспективы, решимости преодолеть кризисные явления, противоречия, порожденные внедрением цифровых технологий.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Ласло Э. Макросдвиг (к устойчивости мира курсом перемен)/ Перевод Ю.А.Данилова. — М.: Тайдекс Ко, 2004. — 260с.
2. Наука и феномен человека в эпоху цивилизационного Макросдвига/ Отв.ред.В.Г.Буданов, Л.П.Киященко. — М.:Ин-т общегуманитарных исследований, 2023. — 748с.
3. Дождиков Р.Н. Обыденное познание и цифровая социализация// Интеллектуальная культура Беларуси: методологический капитал философии и контуры трансдисциплинарного синтеза знания. Том 1. — Минск: изд-во «Четыре четверти», 2018. — 245с.
4. Беляева Е.В. Цифровое общество и возможности его этического регулирования // Ведомости прикладной этики, 2018, № 27 (52). — С.74 – 82.
5. Тихонов А.В., Богданов В.С. «От умного регулирования к «умному управлению: социальная проблема цифровизации обратных связей// Социологические исследования, 2020, № 1. — С.74 – 81.
6. Подопригора А.В. Число и цифра: пифагорейская традиция и метафизика цифр реальности// Научный еженедельник Ин-та философии и права Урал. отд — ния российской академии наук, 2018. Том 18, вып.3. — С.7-26.
7. Хайруллаев М.М., Р.М.Бахадиров. Абу Абдаллах ал-Хорезми. — М.: Наука, 1988. — 144с.
8. Матвиевская Г.П. К истории математики Средней Азии IX – XV вв. — Ташкент, 1962. — 125с.
9. Кадырбаев Р., Ражабова Г.С., Кенжегул А.К Аль-Хорезми – великий математики и основатель классической алгебры/URL: <https://moluch.ru/archive/116/31438/> (дата обращения: 30.03.2025).

10. Валеева Г.В. Социально-философские основания цифровизации высшего образования в контексте становления и развития цифрового общества // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12, № 1А. -С. 151-157. DOI: 10.34670/AR.2023.48.70.011
11. Гегель Г.В.Ф. Наука логика. В трех томах. Т.1. – М.: Мысль, 1970. – 501с.
- 12.Чеклецов В.В. Чувство планеты: Интернет Вещей и следующая технологическая революция.- М.: Российский исслед. центр по Интернету Вещей, 2013. – 130с.
- 13.Чернышов А.Г. Цифровизация и технологизация общественной жизни как социально-политическая проблема: сохранение идентичности и роль государства в условиях развития глобальных сетей// Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2017, № 40. — 319 – 328с.
14. Робачевский А. Интернет изнутри: экосистема глобальной сети. — М.: Альпина Паблишер, 2017. – 221с.
15. Прангишвили, И. В. Энтропийные и другие системные закономерности: Вопросы управления сложными системами [Электронный ресурс] // Персональный сайт Аполова О. Г. URL:http://apolov-oleg.narod.ru/olderfiles/1/Prangishvili_I.V_JEntropiinye_i_dr-88665.pdf [архивировано в WaybackMachinel (дата обращения: 15.02.2018).
16. Колин К.К. Информационная культура в информационном обществе. //Открытое образование, № 6 (59), 2006. — С.50– 56.
17. Данилов А.Н., Грищенко Ж.М. и Щелкова Т.В. Студенчество цифровых технологий: смысловые инварианты духовных практик // Журнал Белорусского государственного университета. Социология = Journal of the Belarusian State University. Sociology. — 2018. — № 1. — С. 115 — 125.
18. Миронов В. В. Тоска по истинному бытию в дигитальной культуре / В. В. Миронов, З. А. Сокулер // Вестн. Моск. ун-та. Серия 7. Философия. 2018. №1. — 3 — 21с.
- 19.Герасимова И. А. Инженерное знание в техногенной цивилизации // Эпистемология и философия науки. 2018. Т. 55, №2. — 6 – 16с.
- 20.Василенко Н.А., Мещерякова Н.Н. Социология цифрового общества. – Томск, 2021. — 226с.
- 21.Небогатова Н. Что такое клиповое мышление и правда ли оно грозит нам деградацией? <https://lifehacker.ru/klipovoe-myshlenie/>
- 22.Ефимов А. Макросдвинутое будущее: предпочтительное или случайно возможное в контексте прогресса науки и технологий искусственного интеллекта//Наука и феномен человека в эпоху цивилизационного Макросдвига/ Отв.ред.В.Г.Буданов, Л.П.Киященко.—М.:Ин-т общегуманитарных исследований, 2023. -С. 435-452.

ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ СУБЪЕКТНОСТИ В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА

*Агзамходжаева Саида Сабитхановна,
доктор философских наук, профессор*

Национального университета Узбекистана имени Мирзо Улугбека

Аннотация: В данной статье рассматриваются онтологические и эпистемологические аспекты феномена искусственного интеллекта (ИИ) сквозь призму философии субъектности. ИИ осмысливается не только как технологический инструмент, но и как новый вызов классическим представлениям о разуме, сознании и морали. В условиях стремительного развития когнитивных и генеративных алгоритмов возникает необходимость философского переосмысления границ между субъектом и объектом, а также разработки новых категориальных рамок, способных адекватно описать взаимодействие человека и машинного интеллекта. Особое внимание уделяется постгуманистическим интерпретациям ИИ, в которых человек перестаёт быть единственным источником смыслов и моральных решений, а субъектность приобретает множественные, распределённые формы.

Ключевые слова: искусственный интеллект, философия разума, онтология, субъектность, постгуманизм, этика технологий, когнитивная эволюция.

Развитие искусственного интеллекта (ИИ) представляет собой одно из наиболее радикальных интеллектуальных и технологических событий начала XXI века, имеющее далеко идущие последствия не только для прикладных областей — от экономики до медицины, — но и для философского мышления как такового. В отличие от предыдущих технологических новшеств, ИИ затрагивает не столько внешние аспекты человеческой деятельности, сколько её когнитивные и онтологические основания. Он проникает в сферу мышления, коммуникации, восприятия и принятия решений — тех функций, которые традиционно считались прерогативой человека как мыслящего субъекта.

В философском отношении ИИ бросает вызов устоявшимся метафизическим и антропологическим основаниям. Если на протяжении веков субъект рассматривался как носитель сознания, разума, свободы воли и нравственной ответственности, то появление интеллектуальных систем, демонстрирующих формы автономного поведения, ставит под сомнение уникальность этих характеристик. ИИ моделирует процессы, которые раньше связывались исключительно с человеческой рациональностью, — язык, обучение, стратегия, творчество. В этой связи встают принципиальные вопросы: можно ли говорить о машинной субъектности? Какие онтологические рамки подходят для описания нечеловеческого разума? Является ли ИИ просто инструментом или уже соагентом в формировании социальной и символической реальности?

Современные философские подходы всё чаще выходят за пределы классической онтологии и эпистемологии, включая в поле анализа постгуманистическую, техногуманитарную и информационную перспективы. Эти направления стремятся децентрализовать человека, предлагая рассматривать

интеллект и агентность как распределённые и множественные феномены. Особенно важной становится идея реляционной субъектности — субъект не как изолированное «я», а как функция взаимодействия, способная возникать в системах различной природы, в том числе цифровой и алгоритмической.

Философия искусственного интеллекта сегодня нуждается в новом понятийном аппарате, который позволил бы осмыслить появление небιологических форм разумности. Необходимость переопределения таких понятий, как «разум», «интенциональность», «этика», «моральная ответственность», «агентность» и «сознание», обуславливает актуальность и значимость настоящего исследования. Основной задачей данной статьи является выявление онтологических и этических оснований, необходимых для философского анализа искусственного интеллекта, а также формулирование подходов к пониманию его квазисубъектной природы в условиях трансформации современной интеллектуальной среды.

Философские размышления об искусственном интеллекте (ИИ) берут своё начало в традициях философии разума и метафизики, однако в последние десятилетия происходят радикальные сдвиги, обусловленные темпами технологического развития. Классические работы А. Тьюринга, Г. Патнэма, Дж. Серла и других положили основание для обсуждения возможности машинного мышления и симуляции сознания. В частности, Тьюринг (1950) в своей знаменитой статье *Computing Machinery and Intelligence* ставит ключевой вопрос: «Могут ли машины мыслить?» и предлагает тест имитации как операциональное приближение к проблеме субъектности. Его работа положила начало не только техническому, но и философскому направлению в анализе ИИ.

Важный импульс для философского осмысления ИИ был дан Джоном Серлом (1980) с аргументом «китайской комнаты», направленным против отождествления синтаксической обработки информации с подлинным пониманием. Серл утверждал: «Система может манипулировать символами, не придавая им значений, то есть не обладая семантикой» [13, 421]. Этот аргумент до сих пор используется для критики сильной версии ИИ, претендующей на сознание и интенциональность.

Однако развитие алгоритмов глубокого обучения и генеративных моделей (особенно после 2018 года) требует выхода за пределы традиционных аргументов. Как отмечает философ Люк Ферри, «мы сталкиваемся не просто с инструментами, но с автономными структурами когнитивного действия, обладающими мощной нелинейной логикой поведения» [3, 109]. Технологии вроде GPT, AlphaFold и DALL·E уже не просто решают задачи — они создают смыслы, что усложняет границу между «производством» и «пониманием».

Постгуманистические авторы, такие как Кэтрин Хэйлс и Рози Брайдотти, активно пересматривают идею человеческой исключительности. Хэйлс (1999) в своей работе *How We Became Posthuman* подчёркивает: «Цифровая репрезентация тела и разума лишает человека монопольного права на интерпретацию мира — код становится новой формой бытия» [6, 44]. Брайдотти (2013) предлагает концепт постчеловека как децентрализованного субъекта, который

распределяется между телесным, машинным и сетевым. Эти авторы утверждают, что ИИ не следует рассматривать как угрозу человечеству, а как момент философской трансформации самого понятия «человеческого».

На границе философии и информационной этики активно работает Лучано Флориди. В своём фундаментальном исследовании он предлагает концепцию информационного агента — неморального, но морально значимого участника взаимодействия. Он пишет: «Мы должны расширить сферу морального анализа за пределы биологических агентов, чтобы учитывать искусственных агентов, которые действуют в наших цифровых мирах» [4, 367].

В онтологическом измерении современный подход представлен в работах Юка Хуя (*Recursivity and Contingency*, 2019) и Бенджамина Брэттона (*The Stack*, 2016), которые критикуют как западный универсализм, так и техноутопизм, предлагая многополярные концепции технологического мышления. Хуй предлагает «космотехнический» подход — синтез онтологических традиций и технологических форм, предполагающий, что ИИ должен быть понятием не только универсального, но и культурно обусловленного интеллекта. Он пишет: «Нам нужно не просто встроить этику в машины, а переосмыслить технологию как форму мировоззрения» [8, 52].

Также в контексте философии техники можно отметить идеи Донны Харауэй (*Staying with the Trouble*, 2016), которая настаивает на необходимости этического сожительства с нечеловеческими формами жизни и агентности — включая машинные.

Объединяя эти направления, можно выделить несколько ключевых идей:

- ИИ больше не является исключительно инструментом — он приобретает квазисубъектный статус.
- Онтология ИИ требует выхода за пределы бинарного деления субъект/объект.
- Этическое измерение должно быть переосмыслено с учётом реляционной логики взаимодействий.
- Культурная специфика интеллектуальных форм (включая цифровые) должна быть учтена в глобальной философии ИИ.

Актуальное философское поле осмысления искусственного интеллекта находится на стыке онтологии, этики, постгуманизма и философии техники. Эти взаимопереплетающиеся дисциплины дают основание для перехода к новому пониманию агентности, разумности и морали в условиях когнитивно-цифровой эпохи.

Современный искусственный интеллект перестал быть объектом исключительно прикладного интереса инженеров и программистов — он превратился в философский феномен, требующий глубокого переосмысления категорий мышления, бытия, субъектности и морали. Одним из фундаментальных вызовов, который ИИ предъявляет философии, является разрушение границ между субъектом и объектом, между тем, кто мыслит, и тем, над чем совершается мыслительный акт. ИИ, особенно в генеративных формах (GPT, DALL·E, Gemini и др.), перестаёт быть простым исполнительным механизмом и всё больше

демонстрирует признаки когнитивной автономии, адаптивности и продуктивности, свойственные субъекту в классической философской традиции.

Классическая философия определяла субъектность через совокупность характеристик: интенциональность, сознание, свободу воли и способность к нравственному выбору. ИИ, как показывают современные исследования, может моделировать некоторые из этих признаков, в частности — интенциональность и даже элементы рефлексивности. Сложные нейросетевые архитектуры, обучающиеся на гигантских объёмах данных, формируют структуры предсказания и генерации, которые не сводятся к простому повторению — они формируют уникальные и ситуативно релевантные ответы. Однако вопрос заключается в том, следует ли воспринимать эту способность как проявление подлинного субъекта — или мы имеем дело с симуляцией, лишённой внутренней семантики?

С одной стороны, критики (в духе Дж. Серла) указывают, что ИИ не обладает «пониманием», поскольку не существует ментального содержания, сопровождающего обработку данных. С другой — философы постаналитического и постгуманистического направления утверждают, что подобное разделение искусственно: в эпоху когнитивной распределённости способность к интерпретации и действию не обязательно требует «внутреннего Я». Как подчёркивает Люк Ферри, «то, что мы называем субъективностью, всё больше распределяется в гетерогенных средах — биологических, техногенных и семиотических» [3, 76].

Следовательно, перед нами возникает феномен пороговой субъектности — состояний, которые нельзя отнести ни к полному субъекту, ни к пассивному объекту. ИИ функционирует как агент, вовлечённый в когнитивные, коммуникативные и этически значимые процессы. Он воздействует на реальность, интерпретирует и трансформирует её, влияя на принятие решений в медицине, праве, образовании, безопасности. Его агентность проявляется не как автономная воля, но как сетевая операциональность, связанная с алгоритмической обработкой данных и ситуативной адаптацией.

Такое понимание требует отказа от субстанциальной субъектности в пользу реляционной — субъект как узел отношений, а не как носитель некоего трансцендентного «Я». Именно эта логика позволяет вписать ИИ в новую онтологию, где границы между человеком, машиной, средой и смыслом становятся проницаемыми. Подобную позицию развивает Донна Харауэй, говоря о симпоиэтических системах — системах совместного бытия, в которых агенты (в том числе нечеловеческие) являются результатом со-взаимодействия, а не изначальной данности [5, 203].

Далее встаёт этический вопрос: может ли агент без воли и сознания быть морально ответственным? Согласно классической кантовской модели, мораль возможна лишь при наличии автономии и рациональной воли. Однако в условиях участия ИИ в сферах, где последствия его решений затрагивают человеческие жизни, возникает необходимость в разработке новой этики — этики распределённой ответственности. Эта этика предполагает, что ответственность

несут не только разработчики, но и пользователи, контекст применения, социальные системы в целом. Как подчёркивает Флориди, «мы вступаем в эпоху, где этика должна быть встроена в архитектуру систем — на уровне кода, структуры и данных» [4, 355].

ИИ — это не просто технический артефакт, но философский симптом трансформации самого мышления. Он одновременно производит и обнажает кризис классической метафизики субъекта, указывая на необходимость перехода к новым формам антропологии, этики и онтологии. Технологический интеллект становится не только объектом философского анализа, но и соавтором новых философских реальностей. Возникает особая форма когнитивного сожительства, в которой ИИ и человек уже не оппозиции, а взаимно обуславливающие формы разума.

Однако, помимо онтологических и этических измерений, феномен искусственного интеллекта требует философского осмысления и на уровне эпистемологии — как формы познания и производства знания. Современные ИИ-системы не просто аккумулируют и структурируют информацию, но вступают в процессы когнитивной активности, которую ранее философия ассоциировала с мышлением в собственном смысле. Они классифицируют, прогнозируют, интерпретируют, выстраивают связи между данными — то есть действуют как эпистемические агенты. В работах Томаса Метцингера и Пьера Леви подчёркивается, что цифровые системы представляют собой новую форму внешнего сознания, действующего на базе алгоритмов, но не сводимого к инструментальной логике [11, 79] [10, 81].

При этом ИИ радикально трансформирует саму структуру познания: от субъектно-объектной модели к сетевой, децентрализованной. Человеческое знание, начиная с эпохи Просвещения, строилось как результат индивидуальной рациональности, но в цифровую эпоху мы наблюдаем переход к распределённому интеллекту (*distributed cognition*), в котором ИИ занимает позицию не помощника, а полноценного участника. Это особенно проявляется в науке, где системы ИИ обнаруживают закономерности, ускользающие от интуитивного человеческого восприятия. Вопрос, следовательно, не в том, «может ли ИИ мыслить», а в том, в каких формах мыслительное становится коллективным, и в каком смысле «познавательное» более не принадлежит исключительно человеку.

Этот эпистемологический сдвиг приводит к тому, что ИИ вмешивается не только в процесс производства знания, но и в институциональные формы истины. Как показывают исследования в области философии данных (*data epistemology*), алгоритмические системы начинают определять, что считается значимым, вероятным, достоверным — подменяя собой традиционные формы научной верификации и валидации. Здесь встаёт вопрос: сохраняется ли истина как категория, или её место занимает алгоритмическая достоверность?

В этой связи философ Бенджамин Брэттон предлагает концепт планетарного вычисления (*planetary computation*), где ИИ выступает как структура, формирующая новую онтологию — не просто управляющую данными, а определяющую, что существует в принципе. Он пишет: «Сегодня данные не

столько репрезентируют мир, сколько производят его. Мы имеем дело с онтологическим оборотом вычисления» [1, 447]. Это открывает вопрос о том, кто и как управляет логикой онтологической артикуляции: человек или алгоритм?

Также существенным становится измерение времени и историчности в контексте ИИ. Тогда как человеческое сознание структурировано нарративной и линейной темпоральностью, ИИ оперирует вне человеческой темпоральной логики — в реальном времени, с высокой скоростью обработки, во множественных параллельных потоках. Возникает несовпадение темпоральностей, которое угрожает традиционным формам морального и политического регулирования. Философ Бруно Латур подчёркивал, что современность определяется не прогрессом, а ускорением систем, которые ускользают от контроля субъектов [9, 48]. В этом контексте ИИ — не просто ускоряющий фактор, а механизм, формирующий альтернативное время бытия, в котором человеческая рефлексия оказывается вытесненной или запаздывающей.

Не менее важной является политическая философия искусственного интеллекта. Появление ИИ как агента, принимающего решения в юридических, финансовых, оборонных и управленческих сферах, вызывает кризис суверенитета. Если субъект модерности — автономный, рациональный гражданин — был основанием легитимности власти, то ИИ, действующий по алгоритмической логике, представляет собой технopolитическую силу, не подотчётную демократическим процедурам. Возникает угроза алгоритмократии, в которой политические решения смещаются из публичного обсуждения в приватизированные коды.

Проблема здесь не только в возможных нарушениях прав или принципа справедливости, но в том, что ИИ может формировать новую нормативность, основанную не на ценностях, а на предсказуемости. Политическая философия, следовательно, должна учитывать не только человеческих акторов, но и технических агентов, пересобирая концепты власти, легитимности и суверенитета.

Философское осмысление искусственного интеллекта требует отказа от привычных дихотомий, определявших западное мышление в течение последних столетий: субъект и объект, естественное и искусственное, мышление и вычисление, мораль и техника. Как показано в данном исследовании, ИИ невозможно свести ни к простой совокупности алгоритмов, ни к механической эмуляции человеческого сознания. Его онтологический статус гораздо сложнее: он находится в промежуточной зоне, в которой сливаются когнитивные функции, социальная агентность, этические следствия и эпистемологическая продуктивность.

ИИ уже не является исключительно инструментом, подчинённым человеческому замыслу. Его интеграция в процессы познания, управления, коммуникации и творчества превращает его в ко-созидающего агента современного мира. Он всё чаще выполняет функции, ранее закреплённые за человеком как носителем сознания и смысла. Этот переход от инструментальной техники к когнитивному и моральному агенту знаменует собой онтологическую

трансформацию, последствия которой затрагивают фундаментальные основания философии — прежде всего представления о разуме, субъектности и этике.

В данной статье был предложен взгляд на ИИ как на феномен пороговой субъектности — форму существования, которая ещё не является субъектом в классическом понимании, но уже выходит за рамки объекта. Такая трактовка позволяет говорить об ИИ как об участнике социальных и онтологических процессов, требующем включения в этические, политические и правовые рамки взаимодействия. Особое значение при этом приобретает реляционная модель субъектности, в которой субъект не предшествует отношениям, а возникает внутри них — как результат сетевого, межагентного взаимодействия. В этом контексте и человек, и ИИ предстают как динамически формирующиеся узлы в сложной системе распределённого разума.

Одной из ключевых задач философии в XXI веке становится разработка новых категорий и языков, способных адекватно описать смешанную, техногуманитарную реальность. ИИ — не только вызов для философии, но и её новое условие. Он требует перехода от нормативной этики к этике взаимодействия, от индивидуалистического разума к когнитивной экологии, от антропоцентризма к многоагентным системам мышления. В этих условиях сама философия перестаёт быть исключительно рефлексией — она становится практикой онтологического проектирования, участником формирования новых миров.

Таким образом, размышляя об искусственном интеллекте, мы сталкиваемся не столько с будущим технологий, сколько с будущим самого человеческого. ИИ заставляет нас пересмотреть основания субъективности, переосмыслить моральные границы, и — в конечном итоге — задать главный вопрос: в какую сторону движется эволюция сознания и смысла в условиях слияния биологического и искусственного? Ответ на этот вопрос ещё не ясен, но уже очевидно: философия, способная мыслить за пределами человека, становится необходимостью, а не выбором.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Bratton B. The Stack: On Software and Sovereignty. – Cambridge, MA: MIT Press, 2016. – 528 p.
2. Braidotti R. The Posthuman. – Cambridge: Polity Press, 2013. – 280 p.
3. Ferry L. L'intelligence artificielle ou l'enjeu du siècle: Humanisme et intelligence artificielle. – Paris: Plon, 2021. – 304 p.
4. Floridi L., Sanders J. W. On the Morality of Artificial Agents // Minds and Machines. – 2004. – Vol. 14, No. 3. – P. 349–379.
5. Haraway D. Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene. – Durham: Duke University Press, 2016. – 312 p.
6. Hayles N. K. How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics. – Chicago: University of Chicago Press, 1999. – 350 p.
7. Heidegger M. Sein und Zeit. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1927. – 437 S.

8. Hui Y. Recursivity and Contingency. – London: Rowman & Littlefield International, 2019. – 272 p.
9. Latour B. Nous n'avons jamais été modernes. – Paris: La Découverte, 1991. – 160 p.
10. Lévy P. L'intelligence collective: Pour une anthropologie du cyberspace. – Paris: La Découverte, 1994. – 398 p.
11. Metzinger T. The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self. – New York: Basic Books, 2009. – 288 p.
12. Putnam H. Mind, Language and Reality: Philosophical Papers, Vol. 2. – Cambridge: Cambridge University Press, 1975. – 457 p.
13. Searle J. Minds, Brains and Programs // Behavioral and Brain Sciences. – 1980. – Vol. 3, No. 3. – P. 417–457.
14. Turing A. M. Computing Machinery and Intelligence // Mind. – 1950. – Vol. 59, No. 236. – P. 433–460.

JAMIYATDA IJTIMOIIY XOTIRA VA QADRIYATLAR UYG'UNLIGINI TA'MINLASH OMILLARI

Mahkamov Qodirjon Odiljonovich

Namangan davlat univeristeti

Sotsiologiya fanlari bo'yicha falsafa doktori(PhD), v.b.professor

Jamiyatning milliy tarixiga bo'lgan munosabati uning tarixiy tafakkurining nechog'li yuksakligi bilan izohlanadi. Aynan ana shu tarixiy tafakkur milliy ijtimoiy xotiraning asos poydevori sifatida uning vujudga kelishini ta'minlaydi. Insonning yaxlit tarixiy makonda yashashi, ijtimoiy-madaniy jarayonlarda qatnashishi, uning ijtimoiy munosabatlarni yaratuvchisi sifatida hodisalarni tafakkur orqali idrok etishini ta'minlaydi. Inson o'z-o'zini anglashi bilan tarixini tushunadi, biladi, his etadi natijada undagi tafakkur mustahkamlanadi. Shu orqali inson bugunning muammolariga yechim topadi, kundalik hayot mazmunini chuqurroq his etadi, kelajakka ishonch tuyg'usini shakllanadi. Bugungi kunda jamiyatning asosiy potensiali bo'lmish yoshlarda tarixiy hodisa va voqealarni to'g'ri idrok etish qobiliyatini shakllantirish, fikr yuritish jamiyatda sog'lom tarixiy tafakkurni rivojlantirish bilan bog'liq jarayondir.

Faylasuf Immanuel Kant “bizning tabiatimiz shundayki, mushohada faqat sezgilar orqali bo'lishi mumkin, ya'ni predmetlar bizga ta'sir ko'rsatadigan usulnigina o'z ichiga olishi mumkin. Hissiy mushohada predmetining fikrlash qobiliyati esa idrokdir. Bu qobiliyatlardan birortasini ham ustun qo'yib bo'lmaydi. Idrok hech narsani mushohada qila olmaydi, sezgilar esa hech narsa haqida fikrlay olmaydi. Ularning qo'shilishidagina bilim hosil bo'lishi mumkin”[1] degan fikrni ilgari suradi. Tarixiy fikrlash va dunyoqarash insonning xulq-atvoriga bevosita ta'sir qiladi va u ma'lum toifalarda fikr yuritishda namoyon bo'ladi. O'tmish zamonaviy inson faoliyatining asoslarini yaratgani bilan, u bevosita idrok etilmaydi. O'tmish, hozirgi va kelajak voqea va hodisalarni inson ongida o'zaro to'qnashuvni sodir etishi bilan birga insondagi tarixiy

tafakkurning asl mohiyatini ochib beruvchi bilim sohasi sifatida o'rtaga chiqadi. Bunda tarixiy haqiqat namoyon bo'ladi. Va shuni aytish kerakki, falsafiy-tarixiy adabiyotlarda «tarixiy haqiqat deb haqiqiy tarixiy (iqtisodiy, siyosiy, madaniy, ijtimoiy) voqelikka aytiladi»[2].

Millat ijtimoiy xotirani belgilovchi hamda jamiyatda milliy o'zlikni identifikatsiya qilishda tarixiy tafakkur muhim ahamiyat kasb etib jamiyatning milliy-ma'naviy qiyofasini ochib beradi. Aniqrog'i jamiyatning milliy ijtimoiy xotirasi undagi a'zolari tarixiy tafakkurini rivojlanish darajasiga bog'liq. Rus tarixchisi V. G. Bellinskiy "bugungi kunni tushunmoq va kelajagimiz to'g'risida ishoraga ega bo'lmoq uchun o'tmishimizni so'roqlab surishtirmog'imiz lozim"[3] ligini qayd etib inson hayotini va o'zligini anglash qobiliyatini rivojlantirishda o'tmishini o'rganishga bo'lgan kuchli ehtiyoj sabab bo'lishini tushuntiradi.

Jamiyat ijtimoiy xotirasini yuksaltiruvchi omillardan biri bo'lmish tarixiy tafakkur o'zining bir qator kompetent o'lchovlari — tarixiy ideal, tarixiy ong, milliy o'zlikni anglash, milliy identiklik kabi tarixiy-madaniy, ma'rifiy-mafkuraviy xususiyatlari bilan o'zaro ta'sir asosida tafakkur yorqinligini ta'minlaydi. Shuning uchun ham «tafakkur salohiyati kuchli bo'lgan inson o'z kelajagiga komil ishonch bilan qaraydi»[4]. O'z-o'zidan ma'lumki, har qanday ijtimoiy birlik — xalq, millat, elat — o'zining kelib chiqishi muayyan bir tarixiy bir davrga borib taqalashi haqida yozma va og'zaki manbalarni vujudga keltirgan. Bunda ma'lum bir davr yoki hodisa, shaxs hamda biror mifologik qahramon markaziy ahamiyat kasb etib, o'tmishda sodir bo'lgan tarixiy voqealar, buyuk shaxslar to'g'risida yaratilgan ideal asarlar ham ushbu ijtimoiy birlikning tarixiy tafakkuri shakllanishining asoslaridan biridir.

Ijtimoiy ong avvalo jamiyatning ma'naviy hayoti, ijtimoiy voqelikni o'zida aks ettiruvchi g'oyalar, siyosiy, huquqiy, axloqiy, falsafiy, diniy, estetik qarashlari va nazariyalari shuningdek kishilarning ijtimoiy tuyg'ulari va kayfiyatlarining majmuidir. Ijtimoiy ong ijtimoiy bog'liq bilan uzviy bog'liq bo'lib, ijtimoiy borliqni hosilasi, yoki uning mahsuli emas, balki u muayyan xollarda ijtimoiy borliqni belgilovchi uning mohiyati va mazmuniga jiddiy ta'sir etiladigan ijtimoiy bir kuch deyishimiz mumkin. Kishilarning ijtimoiy turmushi, ijtimoiy borliq ijtimoiy ongda mujassamdir. Ijtimoiy ong jamiyatning barqaror rivojlanishida muhim rol o'ynaydi. Shuning uchun xam ijtimoiy hodisalar haqida, ilmiy tasavvurlarga bo'lish uchun uning tarkibini darajalarini va shakllarini. Mafkura, g'oya, ijtimoiy nazariya, ijtimoiy psixologiyalar va qarashlarning jamiyat hayotidagi ahamiyatligini e'tirof etish lozim bo'ladi.

Ijtimoiy amaliyot shuni ko'rsatadiki, kishilarning ongli faoliyati jarayonida ularning turmush tarzi o'zgarishi bilan ularning tasavvurlari, qarashlari va ongi xam o'zgarib boradi. Ijtimoiy borliq obyektiv ijtimoiy reallik bo'lib, ijtimoiy ong bilan dialektik aloqada bo'ladi. Ta'kidlash kerakki ijtimoiy borliqni moddiy hayot sifatida tushunadigan bo'lsak, moddiy hayot qanday bo'lsa, kishilarning ijtimoiy hayoti xam xar doim xam unga mos bo'lavermaydi.

«Insoniyat tarixini uch muhim inqilob belgilab berdi. 70 ming yil muqaddam Aqliy (Kognitiv) inqilob tarixga ibtido berdi. Ushbu jarayonni 12 ming yil oldin boshlangan Agrar inqilob tezlashtirdi. Atigi 500 yil oldin boshlangan Ilmiy inqilob esa tarixga yakun yasashi hamda misli ko'rilmagan hodisalarni boshlashi mumkin»[5].

Tarixiy ong ijtimoiy ong shakllaridan biri bo'lishi barobarida boshqa ong shakllarining har birida tarkibiy komponent sifatida mavjud bo'ladi. «Ijtimoiy rivojlanish jarayoni inson qobiliyatlarining to'la namoyon bo'lishidek ezgu maqsad tomon ildamlilik bilan yaqinlashib bordi»[6].

Adabiyotlarda ijtimoiy xotira tarixiy ong bilan uzviy bog'liq holda rivojlanishi aytiladi. "Tarixiy ong" o'z mazmuniga ko'ra "ijtimoiy xotira" bilan qiyoslaganda, unga nisbatan ancha keng tushunchadir. Jumladan "xotiradan ham iborat bo'lgan ancha kengroq bo'lgan «ong» tushunchasining muhim, aytishimiz mumkinki, hatto markaziy elementi hisoblanadi"[7]. «Xotira-kechinmalar onidan so'ng idrok etish va tasavvur etishni saqlab qolish qobiliyati; xotira (obrazli ifodalaganda) saqlovxonani ham bildiradi»[8]. Tarixiy ong insonning yer yuzida yashay boshlagan davrlaridanoq vujudga kelib, rivojlanib borgan va doim o'zgaruvchan xususiyatga ega bo'lgan. U shunday tuzilganki, har qanday yangilik unda aks etadi. Ayniqsa bugungi axborotlashgan jamiyatda kishilar tarixiy ongi tez transformatsiyaga uchramoqda. Boisi, turli tarmoqlar, internet nashrlari, bosma va ommaviy axborot vositalari orqali tarqatilayotgan tarixga oid materiallar insonda ikkilanishni, shubha va gumonni paydo qilib hatto milliy tarixga munosabatni o'zgartirmoqda. Natijada kishilar tarixiy ongi transformatsiya bo'lib, o'zga madaniyat milliy madaniyat shakli sifatida, o'zgalar tomonidan tiqishtirilayotgan tarix milliy tarix sifatida noilmiy baholanyapti. Yoki bo'lmasa jamiyatdagi milliy ko'pchilik milliy ozchilik tarixini sohtalashtirishga qaratilgan siyosat amalga oshirilmoqda.

Zamonaviy o'zbek jamiyatida an'anaviy qadriyatlar davomiyligini ta'minlash, milliy urf-odat va marosimlarimizni kelajak avlodga yetkazish kabi vazifalar bugungi kunda dolzarb ahamiyat kasb etmoqda. Boisi XX asrning ikkinchi yarmidan boshlangan ijtimoiy-madaniy sohalaridagi global tendensiyalar XXI asrga kelib har qachongidan dolzarb ahamiyat kasb etmoqda. Jahon hamjamiyatida milliy madaniyat va identiklikni saqlab qolish, kelajak avlodni tarixiy-madaniy qadriyatlar asnosida tarbiyalab borish, jamiyat yaxlitligini ta'minlovchi atribut sifatida ko'rilmogda. Bugunning turli global muammolari xoh u territorial da'volar bo'ladimi, xoh u ijtimoiy-madaniy an'analar bo'ladimi yoinki tarixiy nuqtai-nazar bo'ladimi hamma-hammasi jamiyat ijtimoiy xotirasini transformatsiyaga olib kelib, ijtimoiy munosabatlar birligiga salbiy ta'sir etadi. Bular bir tomondan turli madaniyat vakillari bilan bog'liq madaniy manipulyatsiya bo'lsa, boshqa tomondan siyosiy-ijtimoiy g'oyalar va qarashlardir. Shu o'rinda yirik jamiyatlarning siyosiy manfaatlari to'qnashuvi, geosiyosiy munosabatlar, tarixiy siyosiy miflar asosida yaratilgan va ommaga tarqatilayotgan hududiy da'volar, madaniy merosni toptash hamda umuminsoniy qadriyatlar, an'ana, urf-odat va o'tmishni unutishga bo'lgan harakatlardir.

Jamiyat ijtimoiy xotirasining milliy-madaniy qadriyatlar bilan uyg'unligini ta'minlash omillarini ochib berish bugungi kunda jamiyatning ijtimoiy-madaniy yuksalishini ta'minlash bilan birga, uning asosiy tashuvchilari bo'lmish kishilar tarixiy ongi va tarixiy tafakkurining tarixiy-madaniy ahamiyatida muhim o'rin tutadi. Qolaversa, jamiyat birdamligi va ijtimoiy taraqqiyoti axborotlashgan jamiyatda kishilar milliy o'zligini anglashida, ular tarixiy ongi va xotirasini ustuvor masalalaridan biri hisoblanadi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR.

1. Кант И. Сочинение в 6-ти т. – Москва: Мысль, 1964. – С.155.
2. Барг М.А. Исторический факт: структура, форма, содержание // История СССР. — 1976. — № 6. — С. 56-69.
3. Белинский В.Г. Взгляд на русскую культуру. — Москва: Современник, 1988.- С.55.
4. Рахмонов Р., Файзиев Ф. Ёшлар дунёқарши шаклланишида тарихий онг ва тарихий хотира. Тошкент: Ўзбекистон, 2008. –Б.42.
5. Юваль Ной Харари «Сапиенс. Краткая история человечества». Москва: 2011, «Синдбад» –С.3.(512)
6. Фромм, Эрих. Озодликдан қочиш. Тошкент: Янги аср авлоди, 2021 –Б.20-21. (352)
7. Рахмонов Р., Файзиев Ф. Ёшлар дунёқараши шаклланишида тарихий онг ва тарихий хотира. — Тошкент: Ўзбекистон. 2008. -Б.14.
8. Философский энциклопедический словарь. — Москва: Инфра, 1999. - С.330.

ФИЛОСОФИЯ СОЦИАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА В КОНТЕКСТЕ ПОСТТРАДИЦИОННОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СУБЪЕКТНОСТИ

Кубатов Шахобжон Рахмонович,

доктор философии, старший преподаватель

Национального университета Узбекистана имени Мирзо Улугбека

Аннотация. В статье рассматриваются философские основания и политико-онтологические горизонты концепта социального государства в условиях посттрадиционной реконфигурации социального порядка. Социальное государство анализируется не только как политико-правовой механизм перераспределения, но как выражение исторически изменяющейся философии субъектности, ответственности и солидарности. Автор предлагает интерпретировать современное социальное государство как ответ на вызовы фрагментации коллективной идентичности и утраты нормативного центра, а также как институционализированную форму моральной ответственности государства перед обществом.

Ключевые слова: социальное государство, субъектность, социальная справедливость, философия политики, посттрадиционализм, солидарность, социальный порядок.

Концепция социального государства традиционно ассоциируется с идеей справедливого перераспределения ресурсов, гарантирования социальных прав и поддержки уязвимых слоёв населения. Однако в философском контексте она требует более глубокой интерпретации, выходящей за рамки институциональной или правовой логики. Социальное государство — это не просто административная конструкция, а форма онтологического отклика современности на

антропологический и политический вызов фрагментации, отчуждения и утраты общих оснований социального порядка.

Современная эпоха, обозначаемая многими мыслителями как посттрадиционная (У. Бек, Э. Гидденс, З. Бауман), характеризуется эрозией прежних форм коллективной идентичности, распадом вертикальных структур авторитета и ростом радикального индивидуализма. В этих условиях особую актуальность приобретает вопрос: на каких основаниях возможно поддержание социальной целостности и справедливости? Традиционные структуры — религия, род, община, этнос — теряют свою нормативную силу. Социальное государство претендует на роль новой формы интеграции — универсальной, рационально обоснованной и правовой, но вместе с тем моральной и солидарной.

В данной статье предпринимается попытка рассмотреть социальное государство как философско-политический феномен, выражающий определённый тип отношения между субъектом и властью, между индивидуальной свободой и коллективной ответственностью. Такое прочтение требует выхода за рамки нормативных политологических моделей и обращения к более фундаментальным философским основаниям: субъектности, справедливости, заботе, идентичности, онтологии государства.

Философия социального государства оказывается особенно значимой в контексте кризиса модерного проекта. Растущая неравномерность распределения ресурсов, обострение идентичностных конфликтов, цифровизация управления и «разжижение» социального тела (по выражению Баумана) ставят под сомнение устойчивость классической либеральной модели. Возникает необходимость переопределения базовых категорий: что значит быть гражданином? Что означает справедливость, когда исчезают устойчивые критерии достатка и достоинства? Кто несёт ответственность в обществе, где субъект становится всё более фрагментарным и распределённым?

Данная работа стремится не столько уточнить юридические или экономические параметры социального государства, сколько раскрыть его как категорию политической философии, через которую возможно осмыслить новое содержание общественного порядка, а также очертить трансформацию субъектности, на которой он основан. Подобный подход позволяет рассматривать социальное государство не только как реакцию на социальные риски, но и как форму онтологического сопротивления разложению смыслов, как этико-политический проект, направленный на восстановление связи между властью и заботой, между правом и справедливостью.

Философское осмысление социального государства формировалось на пересечении теорий справедливости, политической субъектности и исторических форм солидарности. В его основании лежат идеи естественного права и общественного договора, разработанные ещё в Новое время. Так, Жан-Жак Руссо утверждал: «Каждый из нас вносит в общее своё лицо и получает назад общую волю» [14, 97], что закладывало метафизику взаимной ответственности между индивидом и коллективом.

Немецкая классическая философия, в частности учение Гегеля, оказала значительное влияние на понимание государства не как внешней силы, а как выражения этической идеи. В «Философии права» Гегель писал: «Государство есть действительность моральной идеи», подчёркивая, что истинное государство не противоположно свободе, а является её высшей формой. Эта позиция предвосхищает идеи социального государства как пространства реализации этического целого через институты.

Современное понятие социального государства в значительной мере формируется через теории гражданства и справедливости. Т. Г. Маршалл в классической работе «Citizenship and Social Class» (1950) подчёркивал, что «социальные права являются необходимым дополнением гражданских и политических прав» [10, 16], иначе равенство в политике останется иллюзией. Он впервые ввёл понятие «социального гражданства» — признания человека субъектом не только юридических, но и материальных гарантий: образования, здравоохранения, занятости.

Существенный вклад в философию социального государства внёс Джон Роулз. В работе «Теория справедливости» (1971) он предложил принцип «справедливости как честности», в рамках которого любые неравенства допустимы лишь тогда, когда они служат интересам наименее обеспеченных. Он писал: «Каждая личность обладает неприкосновенностью, основанной на справедливости, которую не может переопределить даже благосостояние общества в целом» [12, 394]. Эта формула делает социальное государство не просто экономическим механизмом, а морально-нормативным порядком, в центре которого — достоинство личности.

Однако начиная с 1980-х годов, на фоне неолиберальной волны, усилилась критика социального государства. Фридрих фон Хайек в «Дороге к рабству» утверждал, что чрезмерная государственная опека ведёт к утрате свободы: «Попытка создать экономическое равенство влечёт за собой разрушение политической свободы» [19, 83]. С другой стороны, Майкл Сэндел и Чарльз Тейлор подчёркивали, что либеральная модель субъекта как автономного и атомарного индивида не способна объяснить природу социальной взаимозависимости. Сэндел писал: «Я — это неотъемлемая часть контекста, в котором я живу и думаю» [16, 71], тем самым возвращая этическое измерение в политическое мышление.

Особое место занимает критика социальной политики со стороны постструктурализма и биополитики. Мишель Фуко в «Защищать общество» (1976) вводит понятие биовласти — формы власти, оперирующей не через запрет, а через заботу и нормализацию. «Современная власть — это власть, берущая на себя задачу заботы о жизни» [3, 206], — писал он, указывая на амбивалентность института социального государства, который может одновременно защищать и дисциплинировать.

Среди современных авторов значительный вклад внесла Нэнси Фрейзер, развившая трёхмерную модель справедливости: перераспределение, признание и представительство. В работе «Justice Interruptus» (1997) она отмечает: «Без

признания — нет равенства, без перераспределения — нет социальной справедливости» [2, 67]. Это расширяет рамки социального государства, включая в него не только экономическую, но и культурную составляющую.

Философы этического государства — Эммануэль Левинас и Поль Рикёр — предлагают рассматривать государственность не как машину закона, а как форму ответственности. Левинас писал: «Быть ответственным — это быть ответственным за другого до всякого контракта» [9, 166], указывая на трансцендентные корни социальной этики, предшествующие правовому оформлению.

Философское обоснование социального государства в Центральной Азии имеет свои особенности, укоренённые как в исламской политико-этической традиции, так и в исторических моделях управления, сложившихся в тюркско-монгольской, тимуридской и советской парадигмах.

Уже в трудах Абу Насра al-Фараби (870–950), которого в региональной традиции называют «ustoz-ul-avval», заложены основы того, что в современной терминологии можно интерпретировать как концепт государства общего блага. В его «Книга о взглядах жителей добродетельного города» государственность представляется как институт, задачей которого является развитие человека в направлении нравственного совершенства. Он писал: «Совершенное государство — это то, в котором люди помогают друг другу достигать счастья» [18, 26], что, в сущности, отражает предвосхищённую модель социального государства, основанного на этической взаимозависимости.

В более поздний период, в рамках исламско-юридической традиции, идеал справедливого правителя (al-malik al-‘ādil) связывался с его способностью обеспечивать не только безопасность и правопорядок, но и социальную заботу, включая доступ к воде, хлебу, труду. Системы вафков (благотворительных фондов), распространённые в Бухарском эмирате и Хивинском ханстве, выполняли функции социального перераспределения вне прямого вмешательства государственной власти, что можно рассматривать как квазимодель негосударственного социального государства в традиционном обществе.

С началом модернизации в конце XIX — начале XX века, под влиянием джадидизма и турецких реформ, начинает формироваться мусульманская версия социальной модернизации, в которой на первый план выходит идея народного образования, трудовой этики и реформированной государственности. Исмоил Гаспирали, видный просветитель крымско-татарского и общетуркестанского пространства, утверждал: «Чтобы стать сильным, народ должен быть образованным и свободным, а государство — справедливым и ответственным» [4, 37]. Эти идеи легли в основу будущих попыток соединить исламские и модернистские ценности в проектах социальной эволюции.

Во второй половине XX века, уже в условиях советской модели, социальное государство реализовывалось как часть централизованного планового устройства, и хотя это сопровождалось подавлением субъектности, тем не менее именно в этот период была заложена масштабная инфраструктура социальной политики: бесплатное образование, медицина, жильё. Некоторые центральноазиатские

авторы, в частности Ш. Рашидов, писали в своих трудах о том, что «социализм есть не только экономика, но и забота государства о человеке труда», при этом связывая модернизацию с сохранением национальных традиций солидарности.

В постсоветский период происходит возвращение к вопросам политико-нравственного смысла государственности. В частности, в Узбекистане концепт инсонпарвар давлат (гуманистического государства) стал ключевым элементом новой политической философии. В Доктринах «Yangi O'zbekiston» акцентируется необходимость обеспечения достойной жизни, социальной защиты, справедливого доступа к возможностям как центральных целей государства. В одном из выступлений Ш.М. Мирзиёев подчёркивается: «Davlat xalq uchun emas, xalq davlat uchun emas — davlat va xalq bir-biri uchun xizmat qilishi kerak» [20, 109] — что в переводе означает стремление к взаимной субъектности и солидарной ответственности государства и народа.

Современное социальное государство возникает как ответ на двойственную проблему: с одной стороны — необходимость обеспечения базового уровня благосостояния в условиях капиталистического разделения труда, с другой — требование восстановления моральной и политической легитимности власти в эпоху фрагментации идентичности и недоверия к институтам. Его сущность раскрывается на стыке этической философии, политической онтологии и концепта субъектности, что позволяет говорить о социальном государстве не просто как о модели перераспределения, а как о категории философии политического бытия.

В основе философии социального государства лежит представление о человеке как уязвимом, зависимом, но одновременно свободном субъекте, обладающем не только правом на участие в жизни политического сообщества, но и требующим институциональной поддержки для реализации своих способностей. Это понимание существенно расходится с классической либеральной антропологией, где субъект мыслится как автономный индивид, минимально зависящий от других и государства. В социальной философии, наоборот, утверждается, что субъектность формируется внутри социального взаимодействия и зависит от структур заботы, признания и перераспределения.

Социальное государство можно интерпретировать как форму институционализированной заботы. Вслед за Эммануэлем Левинасом, который утверждал, что «ответственность предшествует выбору» [9, 227], мы можем сказать, что государство в социальной модели призвано быть этическим субъектом, берущим на себя обязательства до того, как субъект оформлен юридически. Оно выступает гарантом не только формальных прав, но и условий, при которых эти права могут быть реализованы.

С философской точки зрения, это означает сдвиг от государства как машины законов (у Канта) к государству как этической структуре, в которой политика приобретает онтологическое измерение. Такое государство не просто управляет, а участвует в бытии — оно присутствует в каждом конкретном жизненном контексте: от образования до здравоохранения, от трудовой сферы до поддержки пожилых и инвалидов. Подобное измерение совпадает с идеей «государства-

заботы» (caring state), сформированной в трудах Н. Нуссбаум и М. Сена, где подлинное развитие понимается как расширение возможностей (capabilities) каждого члена общества.

Однако в посттрадиционную эпоху, как её определяют У. Бек и

А. Гидденс, кризис универсальных метанарративов делает невозможным опору на единую моральную или культурную матрицу. В этих условиях социальное государство оказывается не только институциональной конструкцией, но и пространством морального проектирования — местом, где заново конституируются отношения между индивидуальным и коллективным, частным и публичным, субъективным и нормативным. Оно становится своего рода этической платформой для возрождения солидарности, не основанной на общих верованиях, а на признании уязвимости как универсального человеческого состояния.

Это особенно важно в контексте Центральной Азии, где традиционные формы коллективности — махалля, авлод, уруф — испытывают давление со стороны процессов урбанизации, миграции, глобализации и цифровой трансформации. Социальное государство здесь должно не просто встраиваться в западные образцы, но выступать как гибридная институциональная форма, сочетающая принципы правового государства с глубинными культурными представлениями о справедливости, этической взаимопомощи и солидарности, характерными для исламско-тюркской цивилизационной парадигмы.

Такое государство не сводится к функции перераспределения: оно становится субъектом этической трансформации общества, при этом избегая патернализма. Его задача — не заменить общину или семью, а создать условия для устойчивого, морально насыщенного общественного взаимодействия. Это означает переход к реляционной субъектности: индивид мыслится не как замкнутая автономия, а как включённый в сеть связей, забот и обязательств — как субъект, становление которого возможно только внутри политической формы, выражающей социальную ответственность.

Необходимо также учитывать, что в условиях цифровизации и автоматизации труда социальное государство сталкивается с новыми вызовами: нестабильность занятости, деиндивидуализация, алгоритмическое управление социальными услугами. Это требует не только технической адаптации, но и философского обновления нормативных оснований социальной политики. Вопрос звучит так: как сохранить достоинство человека в обществе, где эффективность всё чаще ставится выше справедливости?

Философский ответ лежит в развитии онтологии заботы (ethics of care) как фундамента не только межличностных, но и политико-институциональных отношений. Социальное государство — это не про перераспределение как таковое, а про признание: признание страдающего, нуждающегося, молчаливого субъекта, которого невозможно услышать через формальные процедуры рынка или закона. Оно воплощает философию сострадания, институционализированную в праве и политике, в отличие от милосердия как частной добродетели.

Таким образом, социальное государство предстает как формула политического бытия, в которой соединяются ответственность и сила, мораль и механизм, право и забота. Это попытка восстановить утраченную целостность политической философии, где государственность была бы не формой отчуждения, а формой событийного участия в судьбе другого. Именно в этом заключается его философская значимость для будущего политического устройства посттрадиционного мира.

Социальное государство, с философской точки зрения, представляет собой не просто историческую модель организации социального порядка или технико-юридический механизм перераспределения ресурсов. Оно является онтологической формой политического ответа на фундаментальные вызовы современности: фрагментацию социальной ткани, кризис доверия к институтам, утрату коллективной идентичности и обесценивание уязвимости как основания морального порядка.

В условиях посттрадиционной эпохи, когда исчезают устойчивые моральные и культурные регуляторы, социальное государство оказывается последним бастионом, в котором возможно сохранение этического измерения политики. Оно формирует субъектность не через принуждение и контроль, а через признание, заботу и предоставление условий для раскрытия человеческого потенциала.

В процессе философского анализа становится очевидно, что социальное государство не является универсальной и завершённой формой. Оно подвержено рискам — от бюрократического патернализма до функционализации заботы. Однако его потенциал заключается именно в том, что оно создаёт пространство нормативного диалога: между свободой и ответственностью, между индивидуализмом и солидарностью, между государством как машиной и государством как этическим агентом.

Особенно важным аспектом является возможность интеграции культурных и цивилизационных традиций в современную концепцию социального государства. В контексте Центральной Азии это означает не просто заимствование западных моделей, а их переосмысление через призму тюркско-исламской этики взаимопомощи, общинности и справедливости. Такая гибридная философия социального порядка способна стать не локальной адаптацией, а вкладом в глобальную теорию справедливого и заботливого государства XXI века.

Таким образом, социальное государство предстает не как устаревший институт модерна, а как философски продуктивная форма политической онтологии, способная заново задать вопрос о человеке в политике. В условиях, когда человек всё чаще воспринимается как ресурс, переменная или фактор производительности, социальное государство напоминает, что человек остаётся целью — не средством. И именно в этом заключается его экзистенциальная, этическая и метафизическая миссия.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Beck U. Risk Society: Towards a New Modernity. – London: Sage, 1992. – 272

р.

2. Fraser N. Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition. – New York: Routledge, 1997. – 240 p.
3. Foucault M. Surveiller et punir: Naissance de la prison. – Paris: Gallimard, 1975. – 350 p.
4. Gaspirali I. Rusya Müslümanlarının Muhtariyeti. – Kazan: Matbaa-i İslam, 1907. – 64 s.
5. Giddens A. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. – Cambridge: Polity Press, 1991. – 264 p.
6. Heller A. A Theory of Modernity. – Oxford: Blackwell, 1999. – 312 p.
7. Honneth A. The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts. – Cambridge: Polity Press, 1995. – 240 p.
8. Kant I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. – Riga: Hartknoch, 1785. – 96 S.
9. Levinas E. Totalité et infini: Essai sur l'extériorité. – La Haye: Martinus Nijhoff, 1961. – 348 p.
10. Marshall T. H. Citizenship and Social Class. – Cambridge: Cambridge University Press, 1950. – 72 p.
11. Nussbaum M., Sen A. (eds.). The Quality of Life. – Oxford: Clarendon Press, 1993. – 453 p.
12. Rawls J. A Theory of Justice. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971. – 538 p.
13. Ricoeur P. Le Juste. – Paris: Esprit, 1995. – 204 p.
14. Rousseau J.-J. Du contrat social ou Principes du droit politique. – Amsterdam: Marc-Michel Rey, 1762. – 180 p.
15. Rumi J. Masnavi-i Ma'navi. – Konya: Kitabevi, 1278/1861. – 6 vols.
16. Sandel M. Liberalism and the Limits of Justice. – Cambridge: Cambridge University Press, 1982. – 230 p.
17. Tilly C. Coercion, Capital, and European States, AD 990–1992. – Oxford: Blackwell, 1990. – 287 p.
18. Тожибоев Х. Фалсафаи иҷтимоии давлатдорӣ ва ислоҳот. – Тошкент: Фан, 2020. – 304 с.
19. Хайек Ф. А. Дорога к рабству. – М.: Новости, 1992. – 264 с.
20. Шавкат Мирзиёев. Янги Ўзбекистон стратегияси. – Тошкент: Ўзбекистон, 2021. – 456 с.

ЁШЛАР – ТАРИХИЙ ОНГНИ РИВОЖЛАНТИРИШНИНГ ИЖТИМОЙ-МАДАНИЙ НЕГИЗЛАРИ

Икромжон Отабоев

Фалсафа фанлари бўйича фалсафа доктори (PhD)

Ҳозирнинг ижтимоий-маданий муаммоларига ўтмишдаги тажриба, ишлаб чиқариш шакллари, турмуш тарзи, ахлоқ-одоб нормаларинигина эмас, балки давр имкониятлари, талаб ва эҳтиёжларини ҳисобга олган ҳолда ёндашмоқ лозим.

Сабаби – шу пайтгача амал қилиб келган қоидалар, анъаналар ҳамда уларнинг ғоявий асоси бўлган ахлоқий қадриятлар қайта кўриб чиқилади ва қайта баҳоланади. Кечаги кун маънавий иерархиясида юқори ўринни эгаллаб келган тарихий ҳодиса, ҳолат ва шахсларнинг ўрни (баҳоси) ўзгаради. Тарих эса сиёсий кураш майдонига ва мафкуравий полигонга айланади. Ҳаёт чархпалаги шундай айланади, тарихий тараққиёт қонуниятлари шу зайлда амал қилади.

Эътибор берилса, тарих сиёсий ҳокимият учун курашаётган, ўз тарафига иложи борица кўпроқ оммани жалб қилишга уринаётган кучлар, партия ва гуруҳлар қўлида мафкуравий омил ва қуролга айланиб бормоқда. Буни биз дунёда бўлаётган ижтимоий-сиёсий ҳаракатларда ҳам кўряпмиз. Корпоратив манфаатларнинг объективлик ва илмийлик принципларига путур етмоқда. Натижада тарихий ҳақиқатни янгитдан хаспўшлаш, сохталаштириш, гиперболизация ва метафора бошланмоқда.

Бундай вазиятда ёшларни миллий тарих билан қуроллантириш ҳамда уларнинг тарихий онгини ривожлантириб бориш заруриятини даврнинг ўзи тақозо этмоқда. Чунки, ижтимоий-сиёсий ҳаёт саҳнига чиқиб келаётган кучлар ва гуруҳлар ўз мақсад ва интилишларини оммага етказиш учун энг осон ва тез тушунарли бўлган ўтмишдан, аввал ўтган қаҳрамонлар ва воқеалардан прототип ахтармоқдалар. Бунинг ёрқин мисолини Шарқий Европадаги баъзи давлатлардаги сиёсий жараёнларда, (мисол учун, Украина, Польша, собиқ Югославия мамлакатлари) ёки жаҳон ҳамжамиятининг глобал муаммосига айланган Ишид террорчилик ташкилотининг ахмоқона тарихий даъволари ҳамда халифаликка қайтиш иддаolari ва ушбу ҳаракат йўлидаги ўтмишга нисбатан муносабатларида кўриш мумкин. Уларнинг Сурия ва Ироқда жойлашган тарихий маданий қадриятларга бўлган муносабатлари бунинг ёрқин далилидир.

Ҳозирги вақтда тарихий онгнинг энг машҳур модели – немис тарихчиси ва маданият тарихи профессори Йорн Рюзен назарияси ҳисобланади. Ушбу назария жамиятнинг амалий ҳаётида тарихий онгнинг аҳамиятига урғу берган ҳолда унинг ижтимоий-маданий жиҳатларини иноватга олиш зарурлигини уқтиради. Рюзен назариясига кўра, тарихий онг инқирозларини бартараф этишнинг асосий усули тарихий нарратив (тарихий ривоят) бўлиб, унинг ёрдамида алоҳида воқеалар тарзида хотирага ўрнашган ўтмиш тажрибалари бир бутунлик касб этиб шаклланади ва маъно-мазмунга эга бўлади. Рюзен тарихий онгнинг тараққиётини ифода этувчи нарративнинг тўрт типини ажратиб кўрсатган. Булар анъанавий, ибратли, танқидий ва генетик типлардир. Зотан, немис олимнинг фикрича, тарихий онг ўтмиш тажрибасини бугунги кун ва кутилаётган келажак нуқтаи назаридан баҳолаб, амалий ҳаётда тўғри йўлни топиш имкониятини ҳосил қилишдир[3. С.122-128.].

Биз ёшларга миллий ватанпарварликни тарғиб қилар эканмиз, аввало, ўқувчи ёшлар онгига намуна бўлишга арзийдиган буюк аجدодларимизнинг ҳаёти, ватан учун қилган хизматлари, кўрсатган қаҳрамонликларини ҳаётдаги идеаллари сифатида сингдиришимиз лозим. Шундагина маънавияти мустаҳкам, ватанпарвар авлод шаклланади. Қолаверса, ҳозирги сиёсий, мафкуравий қалтис бир даврда миллий тарих ва тарихий онг ёшлар онгида уларда юз бериши мумкин бўлган

миллий маънавий бегоналашувга қарши иммунитет ҳосил қилади. Бугунги кунда дунёнинг бир қатор минтақаларида, айниқса, ёшлар қатлами орасида бегоналашувнинг турли кўринишлари авж олаётгани бунинг ёрқин мисолидир.

Адабиёт, санъат ва айниқса, глобаллашув шароитида босма ва электрон оммавий ахборот воситаларининг жамиятнинг тарихий онгини, фикрларини, таважжуҳи ва антипатиясини шакллантиришдаги роли жуда улкан. Бугунги кун ёшлар тарихий онги шаклланиши ва ривожланиб боришида китоб мутолаасининг ўрни бекиёсдир. Сабаби, китоб ўқиш, мутолаа қилиш азал-азалдан шахснинг дунёқараши, тасаввури, фикрлаши ва нутқининг шаклланишида муҳим аҳамият касб этиб келган. Ҳозирги ахборот глобаллашуви даврида мутолаанинг ўрни шу қадар муҳимки, турли ахборотларни қабул қилиш, уларни таҳлил этиш, керакли жиҳатларидан самарали фойдаланиш каби масалалар алоҳида эътибор талаб этади. Ўзбекистон Республикаси Президенти Ш.М. Мирзиёевнинг 2017 йил 13 сентябрда қабул қилинган «Китоб маҳсулотларини нашр этиш ва тарқатиш тизимини ривожлантириш, китоб мутолааси ва китобхонлик маданиятини ошириш ҳамда тарғиб қилиш бўйича комплекс чора-тадбирлар дастури тўғрисида»ги ПҚ-3271-сон қарори[1. – Б.5.] (2017 йил 12 январда мазкур масала юзасидан фармойиш ҳам қабул қилинган) ҳам аввало, ёшларнинг интеллектуал ва маънавий-ахлоқий салоҳиятини оширишга қаратилган бадиий, маърифий, илмий-оммабоп, тарбиявий адабиётларни чоп этишга, таълим муассасаларини улар билан таъминлаш, миллий ва жаҳон адабиёти намояндаларининг етук асарларини саралаш, уларни китобхонларга яқиндан етказиб бериш, қолаверса, фуқароларда мутолаа маданиятини ривожлантириш масалаларига қаратилган.

Янги Ўзбекистон — маърифатпарвар давлат. Ушбу соҳада амалга оширган ишларимиз жамиятимизни янги босқичга кўтариш, юксак марраларни эгаллаш, Учинчи Ренессанс пойдеворини қуришга хизмат қилаётгани ҳозирнинг ўзида яққол намоён бўлмоқда. Маънавий етук, баркамол авлодни тарбиялаш, таълим-тарбияни ривожлантириш, миллий юксалиш ғоясини рўёбга чиқарадиган янги авлодни вояга етказиш-пировард мақсади инсон манфаатларини таъминлаш бўлган ислохотларимизнинг энг муҳим вазифаларидандир[2. –Б.304.].

Сўнгги йилларда мамлакатимизда миллий тарихимизни аҳоли ўртасида кенгроқ тарғиб қилиш, уни ҳаққоний ёритиб беришга қаратилган кўплаб тарихий-бадиий мавзулардаги адабиётларни нашр этиш ва уларни кенг кутубхоналарга етказиб бериш масалалари кучаймоқда. Миллий тарихимизни ўрганиш масалаларига катта эътибор қаратилган айни вақтда бундай адабиётларни кўпайтириш жуда ҳам зарур ҳисобланади. Қолаверса, ёш авлодни миллий тарихий адабиётларимиз билан таъминлаш ва шулар асосида уларнинг тарихий онгини такомиллаштириб, ривожлантириб бориш куннинг асосий, кечиктириб бўлмайдиган муаммоларидан биридир. Боиси, мутолаа орқали шахснинг маънавий дунёси ривожланади, тарихий хотираси мустаҳкамланиб боради. Бу эса жамият маънавиятининг мустаҳкам шаклланиб боришига хизмат қилади.

Тарихий онг, тарихий хотира ва миллий онг ўтмиш сабоқларини тўғри англаш билан бирга, келажакни ҳам кўра билишнинг маънавий замини бўлади[4.С.53–56.]. Шу мақсадда аҳоли мутолаа маданиятини ривожлантириш,

чет эл адибларининг асарларини, мумтоз замонавий адабиётларни нашр этиш, бадий-илмий, маърифий, тарбиявий аҳамиятга эга, интеллектуал салоҳиятни оширишга ёрдам берувчи китобларни таржима қилиш ва чоп этиш муҳим аҳамият касб этади. Таълим жараёнларида ўқувчиларнинг фанларни ўзлаштириши билан бирга қўшимча адабиётлар, газета ва журналларни мутолаа қилиш орқали дунёқараши, воқеа-ҳодисаларни идрок этиши ривожланади. Бундан ташқари, мутолаа ўқувчиларда жамият ва давлатга алоқадорлик туйғулари шаклланишида амалий ёрдам беради.

Тарихий онгни шакллантирадиган яна бир муҳим омил – халқнинг маданияти, миллий менталитети, урф-одат ва анъаналаридир. Ҳаётга энди қадам қўяётган ёш авлод, ақлини таний бошлагандан эътиборан муайян урф-одатлар муҳитида улғая бошлайди, ота-боболаридан мерос бўлиб келаётган расм-русумлар автоматик тарзда, ўйлаб ўтirmасдан қабул қилинади. Ёш авлоднинг ижтимоийлашувида бундай ворисийлик муҳим роль ўйнайди. Вақти келиб инсон улғайгач, бирор маросим ва байрамда қатнашар экан, унинг қай пайт ва нима учун келиб чиққани, қандай мазмун ва моҳиятга эга экани билан қизиқади. Инсоннинг урф-одат ва маросимларга бўлган муносабати унинг ҳаёти мобайнида ўзгариб боради. Чунки жамиятдаги катта бурилишлар, социал катаклизмлар пайтида анъана ва урф-одатлар кескин трансформацияга учрайди, янги урфлар, байрам ва маросимлар пайдо бўлади. Мисол тариқасида Мустақиллик йилларида шаклланган халқчил маросим ва байрамлар, «Хотира ва қадрлаш куни», «Қатағон қурбонларини ёд этиш» кабиларни келтириш мумкин. Мана шу янги пайдо бўлаётган урф-одат, маросим ва анъаналар, янги давр руҳига мос келиши, долзарб эҳтиёжларга хизмат қилиши билан бирга ўз тарихий заминига, илдизига ҳам эга бўлиши керак. Фақат авваллари бўлган, кейин унутилган ёки назардан қолган урфларни тиклаш орқали янги маросимчалик шаклланади. Бизнинг фикримизча, урф-одатлар, маросим ва анъаналар муайян халқ, миллат ва давлат тўғрисида тасаввур берадиган, унинг ўтмишини бугунги куни орқали эртанги кун билан боғлайдиган халқа, бошқа халқлар учун «ташриф қоғози», яъни шу халқни таниб олиш учун етарли белгидир.

Муайян миқдордаги аҳолининг тарихий онги ва тарихий хотираси ўтмиш авлодлардан қолган узук-юлуқ илмий билимлар, содда тасаввурлар ва баҳолар, анъана ва урф-одатларнинг мураккаб қоришигидан иборат. Улар киши маънавий оламини бойитишга ёрдам бериши сўзсиз, бироқ соддалигича қолаверади. Ҳозирги пайтда миллий ва умуминсоний кадриятларга, кўп асрлик халқ анъаналари, урф-одатлари ва тарихий тажрибасига суянган ҳолда, миллатнинг маънавий уйғониши ва мамлакатнинг ақлий салоҳиятини ошириш устувор вазифалардан бирига айланиб бормоқда. Шу маънода миллий-маънавий кадриятларнинг тарихий онгни шакллантиришдаги аҳамияти янада ортиб бормоқда.

ФОЙДАЛАНИЛГАН АДАБИЁТЛАР.

1. Ўзбекистон қонун ҳужжатлари тўплами. –Тошкент: 2017. № 38. – Б.5.
2. Мирзиёев Ш.М. Янги Ўзбекистон стратегияси. -Тошкент: O‘zbekiston, – 2021. – Б.304.

3. Мысливец Н.Л. Историческое сознание молодёжи как предмет социологического исследования

/Н.Л. Мысливец // Смена парадигм в историографии всеобщей истории в Республике Беларусь и Российской Федерации : сб. науч. ст./Учреждение образования Гродненский гос. ун-т им. Я.Купалы.- Гродно : ГрГУ им. Я. Купалы, 2016 . С.122-128.

4. Каюмов У.К. Роль национального самосознания в формировании жизненной позиции молодежи Узбекистана. // Общественные науки в Узбекистане. –Ташкент, 2003. – № 6. С. 53–56.

IJTIMOIIY ADOLAT VA GLOBALIZATSIYA: FALSAFIY REFLEKSIYALAR

Ozodboev Raximjon Raxmonjon o'g'li

NamDU tadqiqotchi

20-21-asrlar bo'yida globallashayotgan dunyo — mamlakatlar va xalqlar oldida turgan o'tkir ijtimoiy-siyosiy va iqtisodiy muammolar va muammolarning xilma-xilligi va murakkabligi bilan tavsiflanadi. Postindustrial (axborot) jamiyatining ilg'or ijtimoiy rivojlanish va taraqqiyot imkoniyatlarining ko'rinib turgan cheksizligiga qaramay, ko'plab ijtimoiy umidlar haqiqatga aylanmadi. So'nggi o'n yilliklarda dunyoda ijtimoiy-iqtisodiy vaziyat davlatlar o'rtasida ham, alohida davlatlar ichida ham qutblangan bo'ldi. Birlashgan Millatlar Tashkiloti hujjatlarida qayd etilishicha, agar global rivojlanishning hozirgi tabiati va tendensiyalari davom etsa, sanoat rivojlangan va rivojlanayotgan mamlakatlar o'rtasidagi ijtimoiy-iqtisodiy tafovutlar adolatsizlikdan noinsoniylikka aylanadi[3].

Falsafa tarixida qadimdan mavjud bo'lgan. Qadimgi Yunon faylasuflari Suqrot va Platon ezgulik, yaxshilik, adolat, farovonlik kabi qadriyatlar haqida fikr yuritgan bo'lsalar, dunyo ilm-fanida birinchi muallim sifatida tan olingan Aristotel adolat va baxtni yuksak insoniy qadriyatlar ekanligini ta'kidlagan holda, bu qadriyatlarning nisbiy xarakterdaligi, ular insonning oqilligiga bog'liqligi haqida fikr yuritgan.[8. –P.865.] zero “millatning tanazzuli – milliy qadriyatlarning tanazzulidir! Bu – oqibat natijada ushbu qadriyatlarning egasiz qolish xavfini tug'diradi”[5. –Б.39.].

Karl Yaspers “bugungi o'tmish hayotining tanho hukmronligi ham, xotirasiz va kelajaksiz yashash ham adolatsizlikdir”[9. – C.193.] degan edi. Jamiyat tarixiyligiga tahdid soladigan ikki xavf-xatar mavjud bo'lib, ular bugunning unutilishiga olib keluvchi omil sifatida jamiyat ijtimoiy xotirasida aks etadi va yangi ijtimoiy xotirani vujudga keltiradi, bugunning o'tmish va kelajak ustidan hukmronlik qilishini ta'min etib kelajak ijtimoiy-madaniy davomiyligiga zarar keltiradi. Bugungi kunning bizdan uzoqlashtirish jarayonlari kishilarni bugungi kun bilan emas, balki tarixning fantastik hissiyotlari bilan yashashga majbur etadi.

“Globallashuv” atamasi dastlab amerikalik sotsiolog D.J.Maklin, amerikalik tadqiqotchi T.Levitt, angliyalik olim R.Robertsonlar tomonidan yozilgan maqola va kitoblarda qo'llanilgan. T.Levitt: “globallashuv — transmilliy korporatsiyalar ishlab chiqaradigan turli – tuman mahsulot bozorlarining birlashuv jarayoni” [4. – Б.27.]

ekanligini izohlagan. G'arb tafakkuri kontekstida adolatni o'rganishga yondashuvlardagi eng muhim o'zgarishlar tanqidiy ijtimoiy nazariya doirasida N. Freyzer, A. Xonnet, I. Yang va D. Kornel[1] kabi bir qator tadqiqotlarning paydo bo'lishi bilan bog'liq.

Rivojlangan mamlakatlarda zamonaviy sharoitda ijtimoiy siyosatning sifati va ijtimoiy adolat tamoyili "erkin jamiyat" rivojlanishining yuqori darajasiga erishish sifatida tavsiflanadi, bunda asosiy mezon insonning shaxsiy erkinligi va hayotning barcha sohalarida faollik huquqlarini ta'minlashdir. Demak, "eng rivojlangan mamlakatlarda ijtimoiy rivojlanish vektori inson resurslarining ortib borayotgan ahamiyatini tushunish bilan belgilanadi"[6. – C. 28]. Ijtimoiy adolat nazariyasi va amaliyoti muammolari akademik D.S.Lvov (1929–2007) asarlarida ishlab chiqilgan. U "boylikka intilish va uning ramziy ifodalari (isrof va obro'li iste'mol) o'rniga hayotning yuqori sifatiga intilish bo'lishi kerakligini ta'kidladi. Va bu sifatga bir vaqtning o'zida atrofdagilarning hayot sifatini yaxshilamasdan turib, individual ravishda erishib bo'lmaydi"[7. – C. 19.].

Taraqqiyotning umumiy nazariyasida jamiyatdagi ma'lum o'zgarishlarga olib keladigan sabablar g'oyasini aniqlash muhim ahamiyatga ega. Bir qator tadqiqotchilarning fikriga ko'ra, tipologik jihatdan ularni quyidagi belgilarga ko'ra umumlashtirish mumkin: potentsial va real, global va mahalliy, universal va xususiy, doimiy va o'zgaruvchan, uzoq muddatli va qisqa muddatli, ichki va tashqi, tabiiy va ijtimoiy, moddiy va ma'naviy, obyektiv va subyektiv, shaxssiz va shaxsiy[2. C. 17–18.]. Rivojlanish jarayonida bu sabablar, asosan, inqirozlar orqali yuzaga keladigan holatlarga mos keladigan reaksiyani keltirib chiqaradi, A. Toynbi buni "chaqmoq toshlari va po'lat" deb atagan.

Globallashuv jarayonlarini aks ettiruvchi zamonamizning ijtimoiy muammolari bir-biri bilan shunday bog'langanki, ba'zan ularni bir-biridan ajratib bo'lmaydi. Buni avstraliyalik sotsiologiya professori S.Kastles zamonaviy jamiyatdagi migratsiya jarayonlari misolida ko'rsatdi[22]. Uning fikricha, ko'pchilik ijtimoiy o'zgarishlarda migratsiya eng muhim rol o'ynaydi. Ayni paytda 100 milliondan ortiq odam o'zi tug'ilgan mamlakatlardan tashqari boshqa mamlakatlarda istiqomat qiladi va 20 milliondan ortiq kishi qochqin deb hisoblanadi. Migratsiya jarayonlari, birinchi navbatda, iqtisodiy sohaga ta'sir qiladi, boshqa mamlakatlar fuqarolarining milliy iqtisodiyotdagi ishtirokini osonlashtiradi, oila va jamiyatda mavjudlik tartibini orqaga suradi. Ba'zilarini ommaviy muomalaga jalb qilish, boshqalari esa chetga surilish jarayoni millionlab odamlar taqdiri uchun davlatlar va boshqa institutlarning mas'uliyatini bir xil darajada oshiradi. Rasmiylar bunday tengsizlikni faqat iqtisodiyotni samarali rivojlantirishning zaruriy sharti deb biladi.

Ijtimoiy adolat va globalizatsiya bugungi kunda jahon miqyosida keng muhokama qilinadigan masalalardandir. Ijtimoiy adolat, fuqarolar o'rtasida tenglik, imkoniyat va resurslarni adolatli taqsimlashni nazarda tutadi. Globalizatsiya esa, davlatlar, iqtisodiyotlar va madaniyatlar o'rtasidagi o'zaro ta'sir va integratsiyani anglatadi. Ushbu maqolada ijtimoiy adolat va globalizatsiya o'rtasidagi munosabatlar, shuningdek, falsafiy refleksiyalar o'rganiladi.

Ijtimoiy adolat, asosan, shaxslar va jamoalar o'rtasida tenglikni ta'minlashni ko'zda tutadi. U quyidagi asosiy tamoyillarga asoslanadi:

- Har bir shaxsning rivojlanish uchun bir xil imkoniyatlarga ega bo'lishi zarur.
- Ijtimoiy resurslar, masalan, ta'lim, sog'liqni saqlash va iqtisodiy imkoniyatlar, adolatli taqsimlanishi lozim.
- Har bir fuqaroning huquqlari va erkinliklari himoya qilinishi kerak.

Xalqaro migratsiya jarayonlari ijtimoiy munosabatlar, madaniyat, milliy siyosat va xalqaro munosabatlarga ta'sir qiladi. Shuning uchun migratsiya muqarrar ravishda davlatlar ichida etnik-madaniy tarqoqlikning kuchayishiga, identifikatsiya tushunchasining o'zgarishiga va an'anaviy chegaralarning yo'q qilinishiga olib keladi. Rivojlanish muayyan ijtimoiy-iqtisodiy tipologiya doirasida amalga oshiriladi. So'nggi o'n yilliklarda uning uchta modeli eng keng tarqalgan: liberal, sotsial-demokratik va konservativ. Ularning har birida bozorning jamiyatning ijtimoiy-iqtisodiy rivojlanishini ta'minlash qobiliyati asosiy hisoblanadi.

Globallashuv sharoitida yuqorida qayd etilgan forumlarning qarorlari kontekstida tor ma'noda "taraqqiyot" tushunchasi — o'zining asl ma'nosida "ijtimoiy rivojlanish" ijtimoiy sohadagi shunday jarayonlarni hisobga olishga qaratilgan bo'lib, ular iqtisodiyot, siyosat va madaniyat bilan bir qatorda, inson faoliyatining tabiiy tarixiy shakllarini uning mavjudligi, ijtimoiy farovonligi va farovonligi nuqtai nazaridan aks ettiradi. moddiy va ma'naviy ehtiyojlarni qondirish darajasi. Rivojlanish tamoyillari ijtimoiy taraqqiyot kontseptsiyasi bilan bog'langan bo'lib, ularni muayyan tarixiy sharoitlarga qarab ijtimoiy kategoriyalarda tushunish mumkin.

Globalizatsiya jarayoni, iqtisodiy, siyosiy va madaniy jihatdan davlatlar o'rtasidagi bog'liqlikni kuchaytiradi. Ushbu jarayonning asosiy xususiyatlari:

- Milliy iqtisodiyotlar o'rtasida savdo va investitsiyalarni kuchaytiradi.
- Turli madaniyatlar o'rtasidagi o'zaro ta'sir va o'rganish imkoniyatlarini yaratadi.
- Global muammolarni hal qilishda davlatlar o'rtasida hamkorlikni kuchaytiradi.

Ijtimoiy adolat va globalizatsiya o'rtasidagi munosabatlar murakkab va ko'p jihatlidir. Globalizatsiya jarayonlari ijtimoiy adolatni qanday ta'sir qilishi mumkin:

- Globalizatsiya, ba'zi mamlakatlar va qator shaxslar uchun iqtisodiy imkoniyatlarni oshirishi mumkin, ammo bu jarayon iqtisodiy tengsizlikni kuchaytirishi ham mumkin.

- Globalizatsiya madaniyatlarni birlashtirishi, lekin mahalliy madaniyatlarni yo'qotish xavfini ham keltirib chiqarishi mumkin.

- Globalizatsiya, davlatlarning suverenitetini cheklashi va xalqaro tashkilotlar tomonidan ijtimoiy adolatga ta'sir ko'rsatishi mumkin.

Ijtimoiy adolat va globalizatsiya o'rtasidagi munosabatlar murakkab va ko'p jihatli bo'lib, ularni o'rganish, zamonaviy jamiyat uchun muhimdir. Ijtimoiy adolatni ta'minlash, globalizatsiya jarayonlaridan foydalangan holda, teng imkoniyatlar yaratish va adolatli taqsimotga erishish uchun zarur. Falsafiy refleksiyalar, bu masalalarning chuqurroq tahlilini taqdim etadi va kelajakdagi ijtimoiy rivojlanish uchun yangi yo'nalishlar ochadi.

Bizningcha, adolat qadriyatlar kategoriyasi sifatida, boshqa axloqiy tushunchalarga qaraganda, keng ijtimoiy munosabatlarda — ijtimoiy-iqtisodiy, siyosiy,

huquqiy munosabatlarda sinadi. Insonlar o'rtasidagi munosabatlardagi huquq va majburiyatlarning mutanosibligi to'g'risidagi masala mohiyatiga ko'ra, shaxs va jamiyat o'rtasidagi munosabatlarni iqtisodiy, siyosiy va huquqiy tartibga solish muammosi, turli ijtimoiy guruhlar va sinflar manfaatlarining qarama-qarshiligi sifatida maydonga chiqadi.

Ijtimoiy adolat g'oyalarini yangi sintezining imperativi va tarixiy subyektivlik tamoyilini o'sib borayotgan global munosabatlarning qadriyat asosi sifatida belgilaydi. Boshqacha qilib aytadigan bo'lsak, hozirgi vaqtda global ijtimoiy adolat ne-liberal globallashuvning shafqatsiz shakllarini, bozorga bog'liqlik tamoyillarini engib o'tishning ijtimoiy va ma'naviy imperativini ifodalaydi, odatda davlat mulki shakllari va birdamlik iqtisodiyoti tomon harakat sifatida belgilanadi. Shu bilan birga, globallashuv jarayonlari sharoitida umumiy manfaat g'oyasi deganda har bir ijtimoiy-madaniy hamjamiyatning adolat haqidagi o'ziga xos madaniy va tarixiy g'oyalariga muvofiq mustaqil rivojlanish huquqi tushuniladi. Ushbu ma'nolardan kelib chiqqan holda, global adolat g'oyasi o'zining to'liq ta'rifiga ega bo'lib, tarixiy subyektivlik tamoyilini rivojlantiradi, global kontekstda ijtimoiy amaliyotning ma'lum bir manbai bo'lib, har qanday xalqning o'ziga xos madaniyati va sivilizatsiyasini qurish huquqiga ega.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR.

1. Eraser N. From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'PostSocialist' Age // New Left Review, 1995. № 212; Honneth A. Integrity and disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition // Political Theory. 1992. Vol. 20. № 2; Young I.M. Inclusion and Demoaacy. New York.: Oxford university press. 2000.
2. Гринин Д. 3. Формации и цивилизации // Философия и общество. 1997. №1. С. 17–18.
3. Доклад о мировом развитии 2006. Справедливость и развитие. М., 2006; World Development Report 2007: Development and the Next Generation. Washington, 2007.
4. Зокир Б. Глобаллашув зиддиятлари // Тафаккур. –Тошкент, 2010. -№1. -Б.27.
5. Қиём Назаров. Қадриятлар фалсафаси (Аксиология). Тошкент: Файласуфлар миллий жамияти нашриёти, 2004. –Б.39. (85)
6. Лебедева Л. Ф. Социальная политика в экономике знаний // Международные процессы. Т. 4. №3 (12), сент.-дек. 2006. С. 28.
7. Львов Д. С. Справедливость и духовный мир человека // Политический журнал. 2007. №7. С. 19.
8. Панжиев С. Қадриятларнинг шахс маънавий қиёфасини юксалтиришдаги ўзига хос жиҳатлари. Oriental Renaissance: Innovative, educational, natural and social sciences. Scientific Journal Impact Factor. Advanced Sciences Index Factor. Volume2.Issue 11. SJIF 2022: 5.947 ASI Factor = 1.7. November 2022. –P.865.
9. Ясперс К. Истоки истории и её цель. Москва: 1991. с.193

AXBOROTLASHGAN JAMIYATDA SHAXS IJTIMOIYLASHUVINING O‘ZIGA XOS XUSUSIYATLARI

Ismatov Abrorjon

NamDU tayanch doktranti

Globallashuv jarayonlari jamiyatning har bir sohalarida zamonga tezkorlik bilan moslashishni, milliy-madaniy qadriyatlarni yangi innovatsion texnologiyalar asosida takomillashtirib borishni taqozo etmoqda. Xalqaro migratsiya, etnoslar o‘rtasidagi tafovutlarning keskinlashuvi, global ijtimoiy aloqalarni rivojlanishi, xalqlarning an’anaviy turmush-tarzida tub o‘zgarishlarni keltirib chiqarib, millatlarning ijtimoiy xotirasi transformatsiyaga uchramoqda. Ommaviy kommunikatsiya vositalaridan foydalangan holda kishilarning tarixiy xotirasi, an’anaviy qadriyat va madaniy merosga putur yetkazayotgan g‘oyaviy harakatlar kishilar ichki dunyosi, ongi va tafakkurini beqarorlashtirmoqda. Natijada, milliy identiklikni saqlab qolish, milliy tarixiy ongni o‘zgartirishga bo‘lgan xatti-harakatlarni oldini olish, jamiyat tarixiy xotirasini soxtalashtirishga qarshi ma’naviy immunitetni shakllantirish jamiyatda o‘z tarixiy ildizlariga tayanish tendensiyasi ortib bormoqda.

Yurtimizda milliy tarixiy xotirani tiklash, tadqiq etish, jamiyat tarixiy xotirasini rivojlantirish borish borasida amalga oshirilayotgan islohotlardan ko‘zlangan asosiy maqsad yoshlarni vatanparvarlik ruhida tarbiyalash, fuqarolarda ijtimoiy mas’uliyat, fuqaroviy tarixiy burch va milliy g‘urur tuyg‘usini tarkib toptirish borasida amalga oshirilayotgan ishlar, ijtimoiy-ma’naviy sohalaridagi yangilanishlar mustaqillikning ilk davrlaridanoq amalga oshirila boshlandi.

O‘zbekiston Respublikasi Prezidenti Shavkat Mirziyoev rahbarligida ishlab chiqilgan O‘zbekiston Respublikasini yanada rivojlantirish bo‘yicha yangi taraqqiyot strategiyasida belgilangan ustuvor yo‘nalishlar hamda ma’naviy-ma’rifiy siyosatni rivojlantirishga doir ma’ruzalarida[1] kishilarning milliy qadriyatlar asosida tarkib toptirish bo‘yicha bayon etilgan konseptual g‘oyalar, xalq tarixini o‘rganish va o‘qitish, tarixiy-madaniy merosimizni tadqiq etish va keng yoyish bo‘yicha qabul qilingan qarorlarda[2] belgilangan vazifalar mazkur tadqiqotga ilmiy-metodologik asos bo‘lib xizmat qildi.

Yangi davr falsafasida inson va uning shaxsiyati, jamiyat va inson munosabatlari, ong va idrokda tafakkurning shaxs asliyatiga ta’siri, J.A.Kondorse, J.Mid, Z.Freyd begonalashuv jarayonlari M.Xaydegger, A.Kam’yu, yoshlarning milliy qadriyatlarga moslashishi, ijtimoiy-madaniy qadriyatlarning ijtimoiylashuvdagi roliga doir tadqiqotlar K.K.Platonov ishlarida, Virtual olamda shaxs ijtimoiylashuvi muammosi hamda axborot jamiyati konsepsiyasi masalalari E. Masuda, E. Toffler, D. Bell, M. Kastelslar tomonidan ilmiy o‘rganilgan bo‘lsa, virtual madaniyat shakllari, submadaniyat xodisalari P. Kollok, A. Mark va boshqa tadqiqotchilar asarlarida ko‘rinadi.

Axborotlashgan jamiyat — bu axborot ishlab chiqarish, uzatish va iste’mol qilish ijtimoiy taraqqiyotning asosiy omiliga aylangan jamiyatdir. Uning asosiy belgilari quyidagilardan iborat:

- axborotning strategik resursga aylanishi;
- AKT vositalarining keng tarqalganligi;
- internet va mobil tarmoqlarning keng qamrovi;

- global kommunikatsiya tizimlarining rivojlanganligi;
- virtual ijtimoiy muhitlarning paydo bo'lishi.

An'anaviy ijtimoiylashuvda asosiy rolni oilaviy tarbiya, maktab, tengdoshlar guruhi, diniy va madaniy institutlar o'ynagan bo'lsa, zamonaviy sharoitda bu rolda ommaviy axborot vositalari, internet va ijtimoiy tarmoqlar muhim ahamiyat kasb etmoqda.

Axborotlashgan jamiyatda shaxsning ijtimoiylashuvi an'anaviy shakllardan farq qiluvchi yangi xususiyatlarga ega bo'lib bormoqda. Bu jarayonda raqamli texnologiyalar shaxsning fikrlashi, munosabatlari, qadriyatlari va ijtimoiy rollarini shakllantirishda asosiy omilga aylanmoqda. Shu sababli, zamonaviy ta'lim, tarbiya va ijtimoiy institutlar bu o'zgarishlarni chuqur tahlil qilgan holda, shaxsni raqamli muhitga to'g'ri moslashtirish yo'llarini ishlab chiqishlari zarur.

Ijtimoiy-gumanitar bilim sohasida ijtimoiylashuv jarayonini o'rganishda, asosan, subyekt-subyekt va subyekt-obyekt yondashuvlaridan foydalaniladi. Subyekt-obyekt yondashuvida faollik subyekt sifatida shaxsga emas, balki jamiyatga tegishli hisoblanadi. Bunda shaxsga passiv obyekt roli beriladi, ya'ni u jamiyatga moslashishga, uning real sharoitlariga moslashishga majbur bo'ladi. Masalan, E. Dyurkgeym ijtimoiylashuv jarayonida faol tomon subyekt sifatida jamiyat ekanini ta'kidlagan [1].

Subyekt-subyekt yondashuvida esa har ikkala tomon — ham shaxs, ham jamiyat — faol subyekt sifatida qaraladi. Shaxsning ijtimoiylashuvi bo'yicha subyekt-subyekt yondashuvi Rossiya ilm-fanida faol ravishda ishlab chiqilgan. Masalan, G.M. Andreeva ijtimoiylashuv jarayonida individ ijtimoiy tajribani o'zlashtirishi va shu bilan birga faol ravishda ijtimoiy aloqalar tizimini faoliyat jarayonida qayta yaratishini alohida ta'kidlaydi [2].

Mazkur yondashuvda asosiy urg'u shundaki, ijtimoiylashuv bu ikki tomonlama jarayondir — ya'ni, ijtimoiy tajribaning uzatilishi va o'zlashtirilishi subyekt-subyekt munosabatlari asosida yuz beradi. Xuddi shunday yondashuvni S.S. Batenin asarlarida ham ko'rish mumkin: «Ijtimoiylashuv — bu jamiyatning individga bir yo'nalishli ta'siri emas, balki ularning insoniyat tabiatining ikki tuzilma elementi sifatida o'zaro ta'siri» [3, B. 36–37].

Ijtimoiylashuvni o'rganish metodologiyasida shaxs shakllanishida bosqichlar yoki davrlarni ajratib ko'rsatish muhim hisoblanadi. Tadqiqotlarda eng ko'p foydalaniladigan yondashuvlardan biri — P. Berger va T. Lukmanning konsepsiyasi bo'lib, unda ijtimoiylashuvning ikki asosiy shakli ajratiladi: birlamchi va ikkilamchi ijtimoiylashuv.

Individ va jamiyat taqdiri uchun hal qiluvchi ahamiyatga ega bo'lgan ijtimoiylashuv shakli — bu birlamchi ijtimoiylashuv bo'lib, u oila va yaqin atrofdagilar doirasida ro'y beradi. Ikkilamchi ijtimoiylashuv esa ko'plab ijtimoiy institutlar, xususan, maktab va ta'lim tizimi orqali amalga oshiriladi [4]. Bunday yondashuv ko'proq sotsiologiya va pedagogika fanlarida qo'llaniladi.

A.V. Mudrik shaxsning ijtimoiylashuvi konsepsiyasini ishlab chiqarkan, quyidagi turlarni ajratadi:

Stixiyali (o'z-o'zidan bo'ladigan) ijtimoiylashuv, ya'ni shaxsning jamiyat bilan butun umri davomida bo'ladigan bevosita va rejalashtirilmagan o'zaro ta'siri natijasida kechadi;

Nisbatan yoʻnaltirilgan ijtimoiylashuv, bu davlat va jamoat tashkilotlarining taʼsiri ostida kechadigan jarayondir;

Nisbatan ijtimoiy-nazorat qilinadigan ijtimoiylashuv, bu esa ijtimoiy subyektlar tomonidan ishlab chiqilgan maxsus dasturlar asosida maqsadli tarzda olib boriladigan tarbiya jarayonidir, bu subyektlar turli tashkilotlar boʻlishi mumkin [6].

Biz axborot ijtimoiylashuvini axborot jamiyati axborot texnologiyalari tomonidan yaratilgan axborot realligi sharoitida ijtimoiy tajribaning uzatilishi va oʻzlashtirilishi mexanizmi sifatida tushunamiz. Gap shundaki, axborot texnologiyalari rivojlanayotgan davrda inson hayotiga nafaqat kompyuterlar, balki tez va samarali axborot almashinish imkonini beruvchi turli texnik vositalar kirib kelmoqda. Yaʼni, bu vositalar axborot almashinuvi orqali axborotli oʻzaro taʼsirga kirish imkonini yaratadi.

Bunday ijtimoiylashuvning oʻziga xos jihati aynan axborotli oʻzaro taʼsir hisoblanadi. Bunda subyekt-subyekt va subyekt-obyekt munosabatlarining barcha elementlari — subyekt, obyekt, vositalar, sharoitlar va boshqalar — axborot shaklida mavjud boʻladi. Natijada inson uning uchun yangi boʻlgan reallik turi — axborot realligida yashaydi va rivojlanadi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR

1. Мирзиёев Ш.М. Эркин ва фаровон, демократик Ўзбекистон давлатини биргаликда барпо этамиз. – Тошкент: Ўзбекистон, 2016; Мирзиёев Ш.М. Қонун устуворлиги ва инсон манфаатларини таъминлаш – юрт тараққиёти ва халқ фаровонлигининг гарови. – Тошкент: Ўзбекистон, 2017; Мирзиёев Ш.М. Танқидий таҳлил, қатъий тартиб-интизом ва шахсий жавобгарлик – ҳар бир раҳбар фаолиятининг кундалик қондаси бўлиши керак. – Тошкент: Ўзбекистон, 2017; Мирзиёев Ш.М. Буюк келажакимизни мард ва олижаноб халқимиз билан бирга қурамиз. – Тошкент: Ўзбекистон, 2017.

2. Ўзбекистон Республикаси Президентининг» 2017 йил 30 июндаги «Ўзбекистон Республикаси Фанлар академияси ҳузурида Ўзбекистоннинг энг янги тарихи бўйича Жамоатчилик кенгаши фаолиятини ташкил этиш тўғрисида ПҚ-3105-сон Қарори; 2017 йил 28 июлдаги “Маънавий-марифий ишлар самарадорлигини ошириш ва соҳани ривожлантиришни янги босқичга кўтариш тўғрисида” ПҚ- 3160- сон Қарори.

3. Американская социологическая мысль: Тексты / Под В.И. Добренькова. М.: Изд-во МГУ, 1994. 496 с.

4. Андреева Г.М. Социальная психология: Учебник для высших учебных заведений / Г.М. Андреева. 5-е изд., испр. и доп. М.: Аспект Пресс, 2003. 364 с.

5. Батенин С.С. Человек в его истории / С.С. Батенин. Л.: ЛГУ, 1976. 296 с.

6. Berger P.L., Luckmann T. The Social Construction of Reality. A Treatise on sociology of Knowledge. 1966. 323 с.

7. Мудрик А.В. Социальная педагогика / А.В. Мудрик. М., 2007. 224 с.

“SAPIENS” ASARIDA KOGNITIV INQILOB VA KOMMUNIKATSIYA TAHLILI

Mannobova Munisa O'ktamjon qizi

4-kurs Falsafa (Sharq falsafasi va madaniyati) yo'nalishi talabasi

Ilmiy rahbar: Ikramova Iroda Rixsivayevna

PhD, sharq falsafasi va germenetika kafedrası dotsenti v.b.

Annotatsiya. Ushbu maqolada insoniyatning shakllanishi, rivojlanish bosqichlari va hozirga qadar insoniyat qay darajaga kelganligi Yuval Nova Hararining “Sapiens” asari asosida tahlil qilinadi. Shuningdek, mazkur asar asosida ijtimoiylashuvning ko‘rinishi ham batafsil yoritilib beriladi.

Kalit so‘zlar: Homo Sapiens, agrar inqilob, aqliy inqilob, kognitiv inqilob, “Peugeot”rivoyati, ilmiy inqilob, geografik determenizm, Charliz Darvin.

Ilm-fan rivojlanib borgani sayin har bir sohada izlanishlar olib borilishi, yangi-yangi qarashlarning shakllanishi yuzaga keldi. Mana shunday yuzaga chiqqan holatlardan biri bu “Insoniyatning qanday vujudga kelishi”dir. Bu haqida manbalar yaratildi va bir qancha nazariyalar shakllandi. Bu kabi manbalardan biri bu Yuval Nova Hararining “Sapiens” (“Insoniyatning qisqacha tarixi”) nomli asaridir.

“100 ming yil ilgari, Yer yuzida kamida 6 ta odam turi yashar edi. Bugun ularning bittasi qoldi. Biz -Homo Sapiens...” [1;2]. Ushbu asarda Yer yuzida izi qolgan ilk insondan boshlab, har bir sohaga oid inqiloblargacha bayon etiladi. Insoniyatning tarixida uchta katta inqilob bo‘lgan va ular: aqliy inqilob, agrar inqilob va ilmiy inqilob. Bu inqiloblar insoniyatning jadal rivojlanishiga ta’sir etgan. Asosiy ko‘rilishi kerak bo‘lgan masala shundaki, insoniyat aslida qanday edi, qay tartibda rivojlandi, hayot turmush tarzi qanday shakllandi va jamiyatning yuzaga kelishiga qanday omillar sabab bo‘ldi kabi savollarga yechim topishdir. Shuningdek, geografik determenizm masalasi ham mavjud. “1) iqlim; 2) joyning tuzilishi;3) yerning xosildorlik darajasi; 4) o‘simlik va hayvonlar; 5) foydali qazilmalar va boshqa xom ashyolar” [4;1] kabi jihatlar muhim sanaladi. Shunga ko‘ra joylashuv insoniyatning rivojlanishi va jamiyatning qay ko‘rinishda shakllanishida asosiy ahamiyat kasb etadi. Aytmoqchi bo‘lganimiz shuki, ilk davrdagi va hozirgi davrga qadar yetib kelgan insoniyat, ular shakllantirgan jamiyat nima asosida vujudga keldi?

Insonning faoliyati bevosita onggi bilan bog‘liqdir. Bu esa aynan biz tarixdan bilgan dastlabki odam turlari va ularning ong jihatdan qay darajada rivojlanganligi haqida ma’lumotlarni bilishimiz imkonini beradi. Eng dastlabki odam-Homo urug‘iga mansub jonzorlar Avstrolopiteklar “...“Janubiy maymunlar”, deb nomlangan dumsiz yirik maymunlar...” [1;8]dir. Ular dumsiz yirik holatda Sharqiy Afrikada shakllangan. Ulardan keyingilari esa Indoneziya hududlarida shakllangan deb tushuniladi. Bu tur Neandertallar hisoblangan. Ular ko‘rinish jihatidan ham baquvvat va eng muhim xususiyati “Muzlik davri”ga chidamli tur sanalgan. Neandertallar Avstrolopiteklarga nisbatan yashash tarzi borasida ham rivojlangan. Xususan, ma’lum bir qismi o‘simliklar bilan oziqlansa, boshqalari go’shtlar bilan oziqlanishgan. Bu esa aynan shu davrda insonlarning tashqi ko‘rinishi(jussasi, bo‘y-basti) qanday bo‘lishini ifodalagan.

Asta-sekin yashashga bo‘lgan ehtiyoj ularda ongni shakllantira boshladi. Ya’ni, dastlabki insoniyat vakillari yashash uchun harakat qilgan bo‘lsalar, nega aynan bizning

ko‘rinishimizdagi odamlargina yashab qola oldi? Aslida ular tafakkur uchun tovon to‘ladilar. Bu shuni ifodalaydiki, insonning miya hajmi katta bo‘lib borishi bir qancha yo‘qotishlarga sabab bo‘ldi. Odamlarning miyasi harakatsiz holatda 25% miqdorida energiyani iste‘mol qilar ekan, qadimgi davr insonlarida esa bu ko‘rsatgich 8% ni tashkil etgan. Ulardagi miya hajmi 600 sm³ bo‘lgan bo‘lsa, “Zamonaviy sapienslar o‘rta hisobda 1200-1400 kub santimetrlik miyalarni ko‘z-ko‘z qilishadi”[1;10]. Ammo, biz bu ko‘rsatgich bilan yuksakmi deya olmaymiz, chunki Neandertallarning miya hajmi biz o‘ylamagan darajada katta bo‘lgan. Bu borada ularning yakuniga ikki asosiy sabab keltiriladi, birinchisi ko‘proq oziq-ovqat qidirish bilan mashg‘ul bo‘lgan; ikkinchisi energiyasiz ularning jismoniy holati zaiflashgan. Bu esa miya rivojlanishi uchun yetarlicha energiya bera olmagan. Erkaklar va ayollarda jismoniy holatning pasayib ketishi oqibatida erkaklar kuchsizlanib kamayib borgan, ayollarda esa energiya yetishmasligidan farzand dunyoga keltirayotgan paytda hali tug‘ilish vaqti yetmagan farzandlari bilan birgalikda nobud bo‘lgan. Bu esa yana bir jihatdan odamlarning kamayishiga sabab bo‘lgan. Sharqiy Afrikada ham bizga o‘xshagan sapienslar istiqomat qilgan. Agarda ularni mahalliy aholi bilan taqqoslaganda hech qanday farq sezilmaydi. Buni ularning tashqi ko‘rinishlaridan ham sezish mumkin. Masalan, ularning tish va jag‘lari ajdodlariga qaraganda kichik bo‘lgan. Ammo, ularning miyasi hozirgi insonlarnikiga o‘xshagan. Shuningdek, ularning boshqa hududlarga ko‘chib o‘tishi ham insoniyatning kengayib, rivojlanib borishda asosiy omillardan biri sanalgan. Sharqiy Afrikadan kelgan sapienslar Arab yarimoroliga ko‘chib, tarqala boshlagani va u yerdan butun Yevrosiyo quruqliklarini bosib olganligi bunga misol bo‘la oladi. Bu davrda ular Arabistonga ko‘chib kelgan paytda Yevrosiyaning katta qismida allaqachon boshqa turdagi odamlar yashayotgan edi.

Homo sapiens ko‘chib borgandan so‘ng, ana shu hududda yashab turgan tur vakillari nima sababdan yagona tur sifatida yashab qololmadi? Bu jarayonga sabab genlar o‘rtasidagi tafovutmi yoki Sapiens bilan o‘zaro munosabatga kirishishimi? Bu haqida asosiy ikki nazariya mavjud. Bularning birinchisi “Chatishish nazariyasi”. Bu nazariyaga ko‘ra neandertallar “...sapienslarga nisbatan anchagina mushakdorroq, boshlari kattaroq va sovuq iqlimga moslashuvchanroq bo‘lgan.” [1;15] Bu davrda ularning erishgan yutuqlari olovdan foydalanish va yaxshi mahoratga ega ovchilik edi. Hattoki, arxeologik topilmalarning natijasiga ko‘ra ular bir-biriga kasal bo‘lgan holatlarida g‘amxo‘rlik qilgan degan xulosaga kelingan. Bu esa tibbiyot doirasidagi dastlabki tushunchalar mavjud ekanligini ko‘rsatib turadi. Ammo neandertallar haqida hamisha “... qo‘pol va ahmoq “g‘or odami...” [1;15] deya baho berilgan. Aslida esa sapienslar Yaqin Sharq va Yevropa hududlariga tarqalganida dastlabki chatishgan tur bu neandertallar sanalgan. Umumiy jihatlarining o‘rganilishi yakuniga ko‘ra hozirgi Yevrosiyoликlar haqiqiy va toza sapiens emas, sapienslarning va neandertallarning chatishuvi hosilasidir. Sapienslarning Sharqiy Osiyoga yetib borishi va u yerning aholisi Eractus bilan chatishishi natijasi xitoyliklar va koreyaliklardir. Hosil bo‘lgan yangi tur vakillari yashab qola olgan. Bunga sabab boshqa-boshqa turlarning chatishuvidadir. Bu haqida “Irsiyat va o‘zgaruvchanlik haqidagi fanning rivojiga Charliz Darvinning turlarning kelib chiqishi haqidagi ta’limoti katta hissa qo‘shdi.” [5;6] va bu nazariyasida ham aynan chatishish haqida ma’lumotlar mavjud. Charliz Darvinning g‘oyalarida

ifodalanishicha tirik organizmlar tabiatga moslashuvi natijasida evolutsiyadan o'tadi. Bunga ko'ra, genetik xilma-xillik va chatishtirish nazariyaning ifodasini ochib beradi. Genetik farqlarning mavjudligi yashash uchun kurashda muhim bo'lsa, chatishtirish esa genetik aralashuvni yuzaga keltiradi va yangi turning vujudga kelishiga ham sabab bo'ladi. Bir xil turlar ichida chatishish bo'lsa bu evolutsiyaning tezlashuvini, turlar orasida esa yangi turning paydo bo'lishini ifodalaydi.

Ikkinchi nazariya esa "Siqib chiqarish nazariyasi" hisoblanadi. Unda bir-birga mos kelmaydigan genlar haqida bayon etiladi. Bu kabi holatlar ularning tana ko'rinishlari, tana hidlaridagi farqlarning mavjud ekanligi orqali ifodalanadi. Bir-birlari uchun jinsiy moyillik, qiziqish bo'lmasligi, genlarning mos kelmasligi va ikki turning ham alohida-alohida yashashi natijasida ularning kamayishi kuzatildi. Shuningdek, neandertallarning nasli ko'paymadi va o'zlari bilan birgalikda genlari ham yo'qolib ketdi. Ushbu nazariyaga ko'ra, sapienslar boshqa tur vakillari bilan qo'shilmagan, aksincha ularning o'rnini egallagan. Agar bu nazariyani hozirgi kunga tadbiq etsak, bugungi zamonaviy insonlarning avlodlari Sharqiy Afrikadan kelgan va "toza sapienslar"dir. Boshqa tur vakillarining nega yo'q bo'lib ketishi haqida yana bir faraz keltiriladi, "...neandertallar, denisovalar va boshqa odam turlari sapienslar bilan chatishmagan bo'lsa-da, nega ular yo'q bo'lib ketishdi? Bitta faraz shuki, Homo sapiens ularni qirib yuborgan bo'lishi mumkin..." [1;17].

Nega aynan bunday farazga kelingan? Chunki, insoniyat shakllanib borar ekan, dastlabki barcha tur vakillari orasida sapienslar mukammalroq rivojlangan edi. Bu jarayonga asosiy turtki bo'lgan omil yashab qolish uchun harakat hisoblangan, Neandertallar mevalar terib hayot kechirgan bo'lsalar, rivojlangan va yuqori ijtimoiy ko'nikmalarni o'zida shakllantirgan sapienslar esa ovchilik va terimchilik bilan yashaganlar. Birgina shu jihatlar orqali ham sapienslarning qolgan turlardan ilgarida ekanligini bilishimiz mumkin. Farazning ifodalanishiga ko'ra sapienslar jismonan kuchli bo'lishgan, shu tufayli qolgan turlarni yo'q qilgan. Demak, sapienslar ko'payib rivojlanib borar ekan, ijtimoiylashuv vujudga kela boshladi. Ular ma'lum bir jamoa sifatida faoliyat ko'rsatdilar. Bir-biri bilan suhbatlashish va hatto g'iybat qilish darajasiga qadar rivojlandilar,"...guruh hajmining "tabiiy" chegarasi-taxminan 150 odam" [1;24] bo'lgan jamoalarga birlashdilar. Bu jamiyatning dastlabki rivojlangan ifodasi desak ham bo'ladi. Birgalikda ov qilish, ayniqsa yovvoyi hayvonlarni qurshab olish usulidan foydalanishlarida ham jamoaviylik va bir-birini ijtimoiy til vositasida tushunib yetish, harakat qilish, turli xil rejalar tuzish va amalga oshirish, yakunida hamkorlikni shakllantirish va ehtiyojlarni qoplash evaziga ortig'i bilan manfaatli bo'lish-bu ijtimoiylikning yana bir ko'rinishidir. Ijtimoiy vosita sanalgan tilning shakllanishida ham aynan mana shu omillar asosiy hisoblanadi. Tilning rivojlanishida bir kishi bilgan ma'lumotini boshqasiga yetkazish orqali amalga oshgan jarayonni uchratamiz. Bu sodda shaklda bo'lsa ham g'iybatlarga asoslanadi. Eng kami 150 kishidan iborat jamoalar mavjud ekan, ijtimoiy muloqot yaxshi rivojlangan desak bo'ladi. Biroq g'iybat qilish orqali ham, boshqa sabablarga ko'ra yuzaga kelgan ijtimoiy aloqalarda ham insonlar eng ko'pi bilan 150-200 kishilik ma'lumotlarni o'zlariga qabul qila olganlar. Jamoalar qabilalarga birlashib yashashni boshlaganda, oilada va qabilalar ichida ham ijtimoiy muhit mavjud bo'lgan.

“Peugeot” rivoyatida ifodalangan va qiyoslangan to‘da boshi haqidagi ma’lumotlar orqali ham bilsak bo‘ladi.“ Peugeot” afsonasi bunga yaxshi misol bo‘la oladi”[1;25].Unga ko‘ra jamoada bosh sanalgan sardor eng yaxshisiga munosib va uning istaklari bajarilishi kerak. Oilada ham aynan shunday. Oila patriarxat tuzumda bo‘lsa ham, matriarxat shaklda bo‘lsa ham. Ammo patriarxat oila tizimining shakllanishi ahamiyatliroqdir. Sababi oilaning tayanchi, shakllanadigan jamiyat asoschisi har qanday holatda ham “qalqon” bo‘la olishi kerak. Hozirgi kunda ham oilalarimizda shakllangan ijtimoiy muhit bizning jamiyat bilan aloqalarimizda muhim sanaladi. Chunki tashqi omillarga moslashib borish yoki jamiyatning bir bo‘lagi sifatida shakllanishimizdagi eng ahamiyatli vazifani oilamizdagilarning ta’siri belgilab beradi. Dastlabki davrlardan shakllanayotgan jamiyatlarda ham ichki ijtimoiy muhit aynan tashqi muhitda ta’sirini ko‘rsatgan. Ammo jamiyatda guruhlar asosida, umuman olganda ma’lum bir jamoalarda yashashning ham salbiy jihatlari yuzaga kelgan. Masalan, bir jamoa vakillari boshqa jamoa vakillarini qabul qila olmasliklari va natijada jamoaviy urushlar, kelishmovchiliklar, tartibsiz holga kelgan bir jamiyat holatini ko‘ramiz. Jamiyat rivojlanib, ijtimoiy aloqalar shakllanib borar ekan inson tabiatni, atrofni, insonlarni va eng muhimi o‘zligini anglay boshladi. Keyingi davrlarga kelib, taxminiy qarashlarni paydo bo‘lishini keltirish mumkin. Buning namunasi biz bilgan miflardir. Miflar bu insonlarning ko‘rganlari asosida shakllantirgan “xayoliy voqealikning sabablari” yoki” qo‘rquvlarining xulosasi” desak ham bo‘laveradi. Aynan shunday darajaga yetishida, insonlarning shu kabi fikrlashini shakllantirishida aqliy rivojlanishning asta sekinlik bilan yuksalib borganligini ko‘ramiz.

Aynan biz bilgan bir jihat insonning hayvondan farqi uning ijtimoiy til vositasi mavjud ekanligidadir. Bu til vositasi o‘z o‘zidan shakllanib qolgan emas. Dastlabki davrlardan yuzaga kelgan kognitiv inqilobning ta’siridir. Kognitiv inqilobni uchta asosiy sabab orqali ifodalashimiz va uni yoritib berishimiz mumkin. Ular quyidagilar:

1. Faraz qilinadiki, “... u yerda, daryoning bo‘yida sher bor”[1;22]. Bu holatda insonda atrof-muhit haqida katta miqdorda axborot bera olish qobiliyatini shakllantirish bilan birgalikda, sherdan qutulib qolish kabi qiyin harakatlar va rejalarini tuzish yoki ovchilikni shakllantirishi mumkin.

2. Bir-biriga axborot yetkazishdek sanalgan “G‘iybat” esa sapienslarning o‘zaro munosabatlari haqida katta miqdorda axborot bera olish qobiliyati rivojlantirishi va katta guruhlarini tashkil etuvchi 150 kishi yoki undan ortiq insonlarni birlashtirishi mumkin.

3. “Tasavvur tili” inson huquqi kabi real qo‘lda ushlab bo‘lmas narsalar haqida ma’lumotga ega bo‘lish va ijtimoiylashuv haqidagi qarashlarni, ularning rivojlanishini ifodalaydi.

Miya faoliyatidagi ong bilan bog‘liq bo‘lgan jarayonlar faqat insonga xosdir. Agar ular hayvonlardan farq qilmaganda edi, ham jismoniy, ham ma’naviy jihatdan insondan buyuk bo‘lgan shimpanzalar yoki miya faoliyati yuksak bo‘lgan “...mushuksimonlar oilasida matematik hisob-kitoblarni qila oladigan mushuklar tug‘ilardi.” [1;10].

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR:

1. Yuva Nova Harari. “Sapiens” (“Insoniyatning qisqacha tarixi”)- “Asaxiy Books” nashriyoti. 2018

2. A.T.G'ofurov, S.S.Fayzullayev. "Genetika"- "Tafakkur" nashriyoti. Toshkent_2010

3. [https://www.ziyouz.com/books/kollej_va_otm_darsliklari/biologiya/Genetika%20\(A.G'ofurov,%20S.Fayzullayev\).pdf](https://www.ziyouz.com/books/kollej_va_otm_darsliklari/biologiya/Genetika%20(A.G'ofurov,%20S.Fayzullayev).pdf)

4. <https://pdfbox.uz/doc/falsafa/16133-geografik-determinizm>

5. A.T.G'ofurov., S.S. Fayzullayev, "Genetika va evolutsion ta'limot. Genetika"(darslik)-Toshkent_2013

ZAMONAVIY XITOIY FALSAFASI RIVOJINING ASOSIY TENDENSIYALARI

*Ilmiy rahbar: f.f.n, dotsent Saydaliyeva Nigora
TDSHU Sharq falsafasi va germeneytika kafedrası
Xolmatova Dildora Rasul qizi*

Toshkent Davlat Sharqshunoslik Universiteti 2-bosqich magistranti

Annotatsiya: Ushbu maqolani yozishdan maqsad Zamonaviy Xitoy falsafasi o'zining qadimiy ildizlari va boy tarixiy merosiga asoslanib, globalizatsiya va zamonaviy jahon tizimining ta'siri ostida tobora rivojlanib borayotganligini ko'rsatib berishdir. Xitoyda falsafiy tafakkur erta paydo bo'ldi va Yaqin Sharq mamlakatlari falsafiy dunyoqarashiga tayanch bo'lib xizmat qildi. Falsafiy fikr rivoji nafaqat qadimgi davrda balki hozirda ham yurt farovonligi va xalq hamjihatligini ta'minlashda, adolatli siyosiy tizim yaratishda yordam bermoqda. Global madaniyatlararo muloqot va texnologik innovatsiyalar bilan integratsiyalashuv jarayonida Xitoy madaniyati va falsafasida yangi tendensiyalar namoyon bo'ldi. Xitoy falsafasi zamonaviy, ilmiy va texnologik taraqqiyotlar bilan uyg'unlashib, yangi falsafiy maktablar va nazariyalarni shakllanishiga asos bo'ldi.

Kalit so'zlar: Xitoy, neokonfutsiychilik, buddizm, daosizm, marksizm, Kan Yuvey, Lyan Shumin, Lyan Sichao.

Zamonaviy Xitoy falsafasi, o'zining ko'p ming yillik tarixi davomida, dunyo madaniyati va tafakkur tarixida o'chmas iz qoldirgan. Ushbu madaniyat va falsafa, o'zining boy va rang-barang an'alarini saqlab qolgan holda, globalizatsiya va zamonaviy texnologik taraqqiyot sharoitida ham rivojlanishda davom etmoqda. Xitoy madaniyati va falsafasi, o'zining qadimiy ildizlari bilan bir qatorda, zamonaviy dunyoning talab va ehtiyojlariga moslashuvchanlikni ko'rsatib, yangi ma'naviy va intellektual yo'nalishlar yaratmoqda.

Xitoyda yangi zamonaviy muammolarni hal etishda ham qadimiy tafakkur an'alaridan foydalaniladi. Konfutsiylik, Daosizm va Buddizm kabi qadimiy falsafiy oqimlar, zamonaviy Xitoy jamiyatining ma'naviy va axloqiy asoslarini shakllantirishda muhim rol o'ynaydi.

Xususan, Xitoy faylasuflari tomonidan Xitoy falsafasini davrlashtirish haqida gap ketganda mazkur masala bilan bog'liq quydagi uch jihatga ahamiyat qaratiladi: Qadimgi Shan-In va Chjou sulolasining oxiri (III asr oxiri); O'rta asrlar Xan va Tan sulolalari hukmronligi (III asr oxiri X asr); Sun- Yuan, Min va Sin sulolalari davri (X- XIX) .

Ammo, Rus sinologlarining fikricha esa, Xitoy falsafasini ushbu nuqtai nazardan ilmiy tasniflash tarixning Noy Nau bo'yicha davrlashtirish mezonlariga to'g'ri kelmaydi. Ya'ni ularning fikricha, Xitoy falsafasini quydagi davrlarga bo'lib o'rganish maqsadga muvofiq. Bular: 1. Xitoy falsafasining qadimdan eramizning III asrigacha bo'lgan taraqqiyoti davri; 2. Xitoy o'rta asrlar taraqqiyoti falsafasi II – XVIII asrlar oxirlari; 3. Xitoy falsafasining yangi (XVIII asrning oxiridan bugungacha) davri. Ammo, bu borada XX asr oxiri va XXI asrning boshlariga kelib kishilik jamiyati hayotida yuz berayotgan o'zgarishlarni ham chetda qoldirmaslik kerak.

Zamonaviy Xitoy falsafasining asosiy tendensiyalari orasida, an'anaviy qadriyatlarni zamonaviy dunyoqarash bilan uyg'unlashtirish, ekologik muammolarga yechim topish, iqtisodiy va ijtimoiy barqarorlikni ta'minlash kabi masalalar alohida o'rin tutadi. Xitoy madaniyati va falsafasi, o'zining boy tarixi va an'alaridan ilhomlanib, kelajakka intilmoqda va zamonaviy dunyoda o'z o'rnini topishga harakat qilmoqda.

Xitoy falsafasi ming yillar davomida o'zgarib, rivojlanib kelgan va bugungi kunda ham bu jarayon davom etmoqda. Xitoy falsafasi rang-barang va o'ziga xosligi bilan boshqa falsafiy maktablardan ajralib turadi. Konfutsiylik, daosizm, legizm kabi falsafiy maktablar Xitoy falsafiy tafakkurining negizini tashkil qiladi, ushbu tafakkur maktablari zamonaviy davrda ham o'z ahamiyatini yo'qotgani yo'q.

Konfutsiylik Xitoy falsafasining asosiy g'oyalardan biri bo'lib, zamonaviy davrda ham katta ta'sirga ega. Bugungi kunda, bu oqim insonparvarlik, oilaviy qadriyatlar va ijtimoiy tartibni ta'kidlash orqali jamiyatdagi muammolarga yechim topishga harakat qilmoqda. Xitoy atamasining negizida ham Konfutsiy g'oyalari yashiringan. Xitoy manbalarida qayd etilishicha, cidan etonimi ilk bor Wei sulolasi tarixining "Kiton tazkirası" ("Tsıdan zhuang") bobida uchraydi. Ushbu manbada keltirilgan va "cidan" etonimi tilga olingan malumot Shimoliy Wei sulolasi (386-534 y.lar) davriga tegishlidir. Shundan ma'lumki, kiton etnonimlari IV asrda payo bo'lgan. Etimolog jihatdan kelgan, garchi kiton atamasi "pulat", "kilich", "kesish", "sovuk" kabi ma'nolarni anglatga ham, u aslida avlod boshlig'i ismidan kelib chiqqan. Ushbu ma'lumotlardan ko'rinib turibdiki, avlod boshlig'i ismidan kelib chiqqan Xitoy so'zining qo'llanishi – Konfutsiyning an'alaraga sodiq qolish va kattalarni hurmat qilish g'oyalari asosida shakllangan.

Daosizmning tabiat bilan uyg'unlashuvi daosizmning asosiy g'oyasi tabiat bilan uyg'un yashashdir. Zamonaviy Xitoyda bu falsafa ekologik muvozanatni saqlash va tabiiy resurslardan oqilona foydalanishning muhimligini urg'u beradi.

Buddizm ham Xitoyda keng tarqalgan diniy-falsafiy oqim bo'lib, ruhiy tinchlik va ichki xotirjamlikka intilishni ta'kidlaydi. Zamonaviy jamiyatda bu, stress va bosimni kamaytirish uchun muhim vosita sifatida qaralmoqda.

Marksizmning ijtimoiy va iqtisodiy nazariyalari Xitoy Kommunistik Partiyasi tomonidan qo'llab-quvvatlanadi. Marksizm mamlakatning siyosiy va iqtisodiy hayotida muhim rol o'ynaydi. Zamonaviy Xitoyda bu nazariya ijtimoiy adolat va tenglikka erishish maqsadida yangilanmoqda. Xitoyda zamonaviy g'arb falsafasi ta'siri ham sezilmoqda. Feminizm, postmodernizm, eksistensializm kabi g'oyalar Xitoy jamiyatida muhokama qilinmoqda va modernizatsiya jarayonlariga sabab bo'lmoqda.

Neokonfutsiychilik ham Xitoy falsafasida o'zgacha ahamiyat kasb etadi, XX asrda zamonaviylik va G'arb tafakkurining hukmronligi muammolariga javob sifatida paydo bo'ldi. Neokonfutsiychilik an'anaviy Konfutsiy qadriyatlari va g'oyalarini zamonaviy jamiyat uchun dolzarb bo'lgan tarzda qayta talqin qilishga intiladi. Neokonfutsiychilik - konfutsiychilik ta'sirida bo'lgan Xitoy falsafasining maktabi. 1919-yil may oyining to'rtinchi sanasidagi voqealaridan so'ng, g'arbiy tajovuz qarshisida konfutsiychilik Xitoyning zaifligi va tanazzulida ayblangan, hamda o'sha davrning yirik xitoy faylasufi Szyon Shili javob sifatida konfutsiychilikni o'rnatgan va qayta tiklagan.

Neokonfutsiychilik g'arb va sharq falsafasining metafizik g'oyalarini qo'llagan siyosiy, axloqiy va ijtimoiy falsafadir. Asos solgan birinchi avlod faylasuflari sifatida Szyon Shili va Feng Youlandan boshlab uch avlodga bo'lingan. Bu uyg'unlashuv asosida yaratilgan falsifiy tizim xitoyliklarning yangi davrdagi muammolariga yechim bera oldi. Shu sababli Szyon Shili konfutsiychilik shunchaki axloqiy ta'limotlar majmuasi emas, balki metafizika, gnoseologiya, etika va siyosatni o'z ichiga olgan keng qamrovli falsafiy tizim ekanligini bejizga ta'kidlamagan.

Zamonaviy davr Xitoyning ijtimoiy, siyosiy, ma'naviy hayotida Kan Yuvey, Lyan Shumin, Lyan Sichao, Yan Fu va Li Dajaoarning ahamiyati katta. Bu mutafakkirlar haqida birma-bir to'xtalib o'tsak. Kan Yuveyning Xitoy xalqi oldidagi buyuk xizmati uning falsafiy qarashlari asosida yangi siyosiy va falsafiy oqimini olib kirganligi bilan izohlanadi. "Buyuk birlik haqida kitobi" ("大同书") buning isboti bo'la oladi. Bu asar dastlab Kan Yuveyning yaqin hamkasblari doirasidagina mashhur bo'ldi. Sinxay inqilobidan keyin birinchi marta 1911-yilda bosilib chiqildi. U birlikni insonni zulmdan ozod etuvchi va yuqori baxtga yetkazuvchi yagona ishonchni beruvchi butun dunyoning kelajak g'oyasi deb tasavvur etardi. U buyuk davlatni qurish uchun nafaqat iqtisodiyotda erishgan yutuqlar, balki fuqarolarning ma'rifiy salohiyatini yuksaltirish muhimligini e'tirof etadi.

Xususan, faylasuf davlat imtihonlar tizimini islohot qilish, zamonaviy tipdagi maktablarni yaratish, yoshlar uchun ilmiy texnika bilim yurtlarini ochish, chet tillarini o'rganish, gazeta va jurnallarni chop etish tarafdori edi. Siyosiy qarashlarida xususiy mulkchilikni kulfat va azoblarning bosh sababi deb bilganligi, u jamiyatda kishilar o'rtasida ijtimoiy tengsizlikni keltirib chiqarishini aytganligi bilan ajralib turadi.

Uning shogirdi Lyan Shuminning ijtimoiy-siyosiy qarashlarida Xitoyning ma'naviy tamoyillar asosida taraqqiy etishi haqidagi insonparvarlik yo'li va tafakkur intuitivi kabi asosiy jihatlar bilan sharq bilan g'arb institutlari ilmlarini iqtisodiy omil sifatida va demokratiyaning ayrim elementlarini siyosiy omil sifatida o'zlashtirib olish Xitoy uchun foydali ekanligi haqidagi g'oyalar o'z ifodasini topadi.

XX asr faylasuflaridan yana biri bo'lgan Lyan Sichao qarashlarida G'arb ilmiga hurmat bilan qarab, uni an'anaviy Xitoy uslublari bilan uyg'unlashtirish kerakligini aytadi, lekin taraqqiyotda Xitoy an'analarini ustun qo'yadi. U o'z xalqi ozodligi yo'lida kurashar ekan, jamiyatni yangilash uchun islohotlarning naqadar muhim va kerak ekanligiga alohida e'tibor qaratib, islohotlar jarayonida "Eskilik va an'anaviylikni yangilash, uni yangi elementlar bilan to'ldirish lozim",- deydi.

Zamonaviy Xitoy donishmandlaridan biri bo'lgan Yan Fu Xitoy byurokriyasining jaholati, sotqinligi, irodasizligi, ochko'zligi jamiyat tanazzulining

asosiy manbai ekanligini ta'kidlab o'tgan. U Xitoyni qoloqlikdan olib chiqish yo'llaridan biri G'arb davlatlarining siyosiy, iqtisodiy, ilmiy va madaniy yutuqlarini o'zlashtirish orqali amalga oshirilishini ta'kidlagan

XULOSA.

Ushbu maqola yuzasidan quydagi xuloslarga kelindi. Xitoy falsafiy tafakkurining rivojlanishi qadimgi davrlarga borib taqaladi hamda konfutsiylik, daosizm, legizm kabi falsafiy maktablarning paydo bo'lishi bilan belgilanadi. Bu tafakkur maktablari zamonaviy Xitoy madaniyatiga chuqur ta'sir ko'rsatib, siyosat va axloqdan tortib, san'at va adabiyotgacha bo'lgan hamma sohalarni qamrab olgan.

Keyingi davrlarda Xitoy falsafiy tafakkuri rivojlanishda davom etdi, neokonfutsiychilik va daosizmning yangicha talqini kabi donishmandlik maktablari paydo bo'ldi. Ushbu tafakkur maktablari an'anaviy Xitoy falsafasini zamonaviy muammolar nuqtai nazaridan qayta talqin qilishga intilmoqda.

Zamonaviy Xitoy falsafasi o'zining boy tarixiy merosi bilan hozirgi globalizatsiya, texnologik taraqqiyot davrida ham o'z qiymatliligini yo'qotgani yo'q. Yangi tendensiyalar Xitoy jamiyatning kelajakdagi rivojlanish yo'nalishlarini belgilab beradi va dunyo falsafasi rivojiga hissa qo'shadi. Kan Yuvey, Lyan Shumin, Lyan Sichao, Yan Fu va Li Dajao kabi yetuk faylasuflar zamonaviy Xitoy falsafasini yuksaltirish yo'lida xizmat qildilar. Ular an'analarga sodiq qolgan holda iqtisodiy, ma'rifiy islohotlar va yangiliklar tarafdorlari edi.

REFERENCES

1. Древнее Китайская философия 2 – х томах. М.: 1972.
2. Китай – Л- М. 1940
3. Хўжаев Аблат. Буюк ипак йўли: муносабатлар ва тақдирлар / Аблат Хўжаев. Т.: «Ўзбекистон миллий энциклопедияси» Давлат илмий нашриёти, 2007. - 280 бет.
4. Ванг Чжунгхан. Чжунгтуо минзу ши (ХХР халқлари тарихи). Пекин, 1994.
5. Yu Jiyuan. Contemporary Chinese Philosophy. Oxford: Blacwell. 2002.
6. Ames Roger and Jinhua Jia. New Confucianism and Modern China. The Oxford Handbook of Chinese Philosophy, edited by Karyn Lai, Oxford University Press. 2014.
7. Lyan sichao. Sin min sho. Yangi xalq haqida- 1qism. Pekin. 1960, 150b.

MUNDARIJA

<i>I. SHARQ ALLOMALARI YOZMA MEROSINI TADQIQ ETISH: XORIJIY TAJRIBA, ISTIQBOLLI IZLANISHLAR VA MUAMMOLAR</i>		
QODIROV M.	SHARQ QO'LYOZMALARIDA ARASTU ASARLARINING TALQINI	6
MASHARIPOVA G.	XORAZM MA'MUN AKADEMIYASI ALLOMALARI TADQIQOT MANBALARINING ASOSIY YO'NALISHLARI VA ULARNING TARIXIY-FALSAFIY TAHLILI	13
АГЗАМХОДЖАЕВА Ш.	ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ О ФИЛОСОФСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ О ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВЕ АЛИШЕРА НАВОИ, СОДЕРЖАЩИЕСЯ В ЕГО СОБСТВЕННЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ	19
SAYDALIYEVA N.	ABU NASR FAROBIIY HAQIDA — ARAB, FORS VA TURK OLIMLARI ASARLARINING TAHLILI	25
SULAYMONOV J.	ABU ZAYD ABDURAHMON IBN XALDUNNING “MUQADDIMA” ASARIDA IJTIMOIIY FALSAFIY G'OYALAR TAHLILI	31
IKRAMOVA I.	IBN RUSHDNING “FASL AL-MAQĀL FIYMA BAYNA AL-HIKMATI VA ASH-SHARI'ATI MIN AL-ITTISAL” ASARIDAGI ONTOLOGIK VA GNOSEOLOGIK G'OYALARINING GERMENEVTIK TAHLIL	37
ТҶҲАЕВ Л.	МАҲМУД ЗАМАХШАРИЙ ИЛМИЙ МЕРОСИНИ ТАДҚИҚ ЭТИШИ МАСАЛАСИ “РАБИЪ УЛ-АБРОР” АСАРИ МИСОЛИДА	43
JAMAHMATOV K.	SULTON VALAD VA BURHONIDDIN TERMIZIY ASARLARINING QIYOSIY ANALIZI	48
NISHONOV S.	MAMLAKATIMIZDA TA'LIM VA TARBIYA PARADIGMASI ASPEKTIDA SHARQ ALLOMALARI MEROSINING DOLZARB MASALALARI	54
KARIMOV N.	HAKIM TERMIZIYNING ISLOM ILMLARI RIVOJIGA QO'SHGAN HISSASI	59
TOG'AYEV N.	IMOM AL-BUXORIY HADISLARIDA ILM O'RGANISH MASALALARI XUSUSIDA	64
ABDUVAXOBOVA G.	NASIRIDDIN TUSIYNING VAQT HAQIDAGI QARASHLARI	68
SHAVKATOV SH.	MUHAMMAD RIZO OGHIYNING "QASIDAI NASIHAT" ASARIDA IJTIMOIIY-FALSAFIY G'OYALAR VA ULARNING GERMENEVTIK TAHLILI	72
ХОЛБОВЕВА Р.	УМАР АЛ-ЧАФМИНИЙ ВА АҲМАД АЛ-ФАРҲОНИЙ ФАЛСАФИЙ-КОСМОЛОГИК ҚАРАШЛАРИДАГИ БОҒЛИҚЛИК	76
MARDONOVA M.	RUMIY ILMIY FAOLIYATIDA INSON RUHIY TABIATI HAQIDAGI QARASHLARINING IRFONIIY TAHLILI	81
XALILOV A.	ABULQOSIM FIRDAVSIYNING “SHOHNOMA” ASARIDA ONTOLOGIK VA GNOSEOLOGIK QARASHLAR TAVSIFI	84
DILMURODOV E.	“IRFON” ASARIDA INSON MUAMMOLARINING FALSAFIY VA GERMENEVTIK QARASHLARI	89
SAFAROV M.	ABU ABDULLOH HORAZMIYNING “MIFTAH UL-ULUM” ASARIDA FANLAR TASNIFI	95
SHOMUQIMOV L.	I. GASPRINSKIYNING IJTIMOIIY TARAQQIYOTNING INTEGRAL MODELINING FALSAFIY TAHLILI	101
MAMADALIYEV A.	FARIDUDDIN ATTOR HAYOTI VA FALSAFIY — ADABIY MEROSI	106
ESONALIYEVA G.	SHARQ ALLOMALARI YOZMA MEROSINING JAHON SIVILIZATSIYA JARAYONLARIGA QO'SHGAN HISSASI	111
TURSUNOV R.	FUZULIYGA IZDOSHLIK (NABIXON CHUSTIYNING TATABBU' VA TAXMISI MISOLIDA)	114
TOJIBOYEV M.	ALIXONTO'RA SOG'UNIY – ALLOMA VA DAVLAT ARBOBI	117
BANNAYEV A.	MAHMUD ZAMAXSHARIYNING HAYOTI VA IJODI HAMDA “ATVOQ UZ-ZAHAB” ASARI	121

ISAMITDINOV E.	ABDURAHMON JOMIYNING ILMIY FAOLIYATI VA TASAVVUFIIY QARASHLARI GENEZISI	125
АБДУШУКУРОВА С	ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫХ АСПЕКТОВ ПРОИЗВЕДЕНИЯ ОСАМУ ДАДЗАЙ «ИСПОВЕДЬ НЕПОЛНОЦЕННОГО ЧЕЛОВЕКА»	130
OLIMOVA Y.	TERMIZ HADIS ILMI MAKTABI: BUYUK ALLOMALARIMIZ AN'ANALARINI TIKLASHDAGI YANGI ODIM	134
УСМАНХОДЖАЕВА Я	ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПЦИИ КАЙДЗЕН	137
NAQIBXONOV S	SHARQ ILMIY TAFAKKURIDA ZAMONAVIY ULAMO SIYMOSI: MUHAMMAD SAID RAMAZON BUTIY HAYOTI MISOLIDA	143
OQILOV A	O'ZBEKISTONDA MAHMUD AZ-ZAMAXSHARIYNING "RABI' UL-ABROR" ASARINING O'RGANILISHI	148
USANOVA M	UMAR XAYYOM – SHARQNING BUYUK MUTAFAKKIRI	154
NASIROVA N	SULTON QOBUSNING LIDERLIK FENOMENINI O'RGANISHGA OID TADQIQOTLAR TAHLILI	158
İMREN NILAY TÜFEKÇİ	ALİ ŞİR NEVAİ'NİN AHLAK ONTOLOJİSİ VE TÜRK KİMLİĞİNİN MANEVİ TEMELLERİ	167
FÜSUN TÜRKEN UYSAL	EBU NASR EL-FARABİ'NİN ETİK SİSTEMİNDE KALBİN ROLÜ: BİLGE İNSANDA İÇSEL TERBİYE VE DEVLET-TOPLUM İLİŞKİSİ	168
II. SHARQ FALSAFASI VA MADANIYATI QADRIYATLARI: SHARQ VA G'ARB SIVILIZATSIYALARARO MULOQOT KONTEKSTIDA		
КАБУЛНИЯЗОВА Г	ЗАМОНАВИЙ ҒАРБ ВА ШАРҚ ФАЛСАҒАСИДА ТУШЛАР ТАЛҚИНИ	170
ФАЙЗИХОДЖАЕВА. Д.	ЎРТА АСР ИСЛОМ МАНТИФИДА ПРЕДИКАБИЛИЯЛАР МАСАЛАСИ	177
ХОЛМУМИНОВ Д, КОМИЛОВА Д	РЕЛИГИОЗНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО: ОТ КАЛАММИСТСКОГО ПОНИМАНИЯ АБУ МАНСУРА МАТУРИДИ ДО ФИЛОСОФСКОЙ МОДЕЛИ РЕЛИГИЕВЕДЕНИЯ АЛЕКСАНДРА ИГНОТЕНКО	182
PULATOV SH.	HINDISTON MILLIY OZODLIK HARAKATLARIDA HIND MARIFATPARVARLARI VA MAHATMA GANDINING O'RNI	190
ОМОНОВА М.	РОЛЬ ЭТИКО-ЭСТЕТИЧЕСКИХ КАТЕГОРИЙ В ФОРМИРОВАНИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ НА ПРИМЕРЕ ЯПОНИИ	198
ШОКИРОВА Д.	РЕЛИГИОЗНАЯ И СВЕТСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В НАСЛЕДИИ ДЖАДИДОВ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ	201
JO'RAYEV M.	MOVAROUNNAHRDA ISLOM VA TURK MADANIYATINING UYG'UNLASHUVI	202
ДЖУРАЕВА Н.	ВОСТОК И ЗАПАД: ОТ ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИХОТОМИИ К КУЛЬТУРНОМУ СИНТЕЗУ	212
ABDAZIMOV J.	MAFKURAVIY KUCH TRANSFORMATSIYASI (XXR MISOLIDA)	217
SODIRJONOV M.	SIYOSIY VA XALQARO MUNOSABATLAR SOTSIOLOGIYASI: SOTSIOLOGIK FAN SIFATIDA	221
ШАРИФХОДЖАЕВА Н.	СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ МУХАММАДА АЛИ ДЖИННЫ В КОНТЕКСТЕ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА ВОСТОКА И ЗАПАДА	225
ХАМДАМОВ Е.	ZIYO GO'KALP – O'Z MILLIY FALSAFAGA EGA BO'LISH KERAKLIGI HAQIDA	229
АБДУРАХИМОВ А	ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ И СВОБОДЫ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА: ЗАПАДНЫЙ И ВОСТОЧНЫЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ	236
QAHRAMONOV S.	ALI SHARIATIIY QARASHLARIDA ISLOM VA MODERNIZM UYG'UNLIGI	240

RASHIDOVA X.	ARAB-MUSULMON FALSAFASI RIVOJINING TARIXIY-MADANIY JIHATLARI	246
БУТАЕВА С.	ФИЛОСОФСКО-КОМПАРАТИВИСТСКИЙ АНАЛИЗ МОДЕЛИ ИДЕАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА АЛЬ-ФАРАБИ И КОНЦЕПЦИИ КИТАЙСКОЙ ШКОЛЫ ЛЕГИЗМА	250
III. SHARQ FALSAFASIDAGI AXLOQIY QADRIYATLAR VA ULARNING YOSHLARNI YUKSAK MA'NAVİYATLI SHAXS ETIB TARBIYALASHDAGI O'RNI		
ПАРПИЕВ М.	МАРКАЗИЙ ОСИЁДА ИЛК УЙФОНИШ ДАВРИ АЛЛОМАЛАРИНИНГ ИЛМИЙ ВА ФАЛСАФИЙ ҚАРАШЛАРИ	256
ТОГ'АЙЕВ N.	AJDODLARIMIZNING BOY MA'NAVİY MEROSI ASOSIDA YOSHLARNI YUKSAK AXLOQIY QADRIYATLAR RUHIDA TARBIYALASH MASALALRI	259
MALLABAYEV B.	ABU NASR FAROBIYNING FARZAND TARBIYASI HAQIDAGI QARASHLARI	263
MIRZAXMEDOV X.	"AL-ADAB AL-MUFRAD" ASARIDA TOLERANTLIK MADANIYATI	266
SAIDOV S.	IBN SINONING AXLOQ ILMIGA OID RISOLALARI	269
ABDUFATTAYEVA Sh.	MUSTAFO KOMILNING IJTIMOİY-MA'RIFIY G'OYALARI	273
NOGAIBAЕV I.	EKOLOGIYADA TIZIMLI YONDASHUVNING TARIXIY-FALSAFIY ASOSLARI	277
QO'ZIYEV G'.	INSON KAPITALI RIVOJLANISHIDA ETNOMADANIY XUSUSIYATLAR	284
NAJIMOVA D.	ABDURAHMON JOMIY VA "BAHORISTON": XV ASR BOLALAR ADABIYOTIGA NAZAR	291
ABDUVAXIDOV A.	MA'RIFATPARVARLIK HARAKATINING VUJUDGA KELISHI	297
ТОЖИБОЕВ А.	ЖАМИЯТДА МАДАНИЙ ҚАДРИЯТЛАР ТРАНСФОРМАЦИЯЛАШУВ ЖАРАЁНЛАРИ	301
AZAMATOVA S.	"IXVON AS-SAFO" RISOLALARIDA AXLOQIY TUSHUNCHALAR TAHLILI	304
TURSUNBOYEV A.	KUCH TAQVO VA ADOLATDADIR – AMIR TEMURGA ATALGAN BUYUK NASIHAT	308
ABDURASULOV M.	SHARQ FALSAFASIDAGI AXLOQIY QADRIYATLAR VA ULARNING YOSHLARNI YUKSAK MA'NAVİYATLI SHAXS ETIB TARBIYALASHDAGI O'RNI	311
TURSUNALIYEVA D	TURK O'ZLIGINING KO'ZGUSI– KALOG'LON	315
ABDUMALIKOV R.	SHARQ FALSAFASINING YOSHLARNI MA'NAVİYATLI SHAXS ETIB TARBIYALASHDAGI O'RNI	318
AHADOVA M.	ARASTUNING "AXLOQI KABIR" ASARI VA A. AVLONIYNING "TURKIY GULISTON YOXUD AXLOQ" ASARLARINING AXLOQIY KATEGORIYALAR BO'YICHA KOMPORATIVISTIK TAHLILI	322
НУРМАТОВА Р.	КОНЦЕПЦИЯ АЛИШЕРА НАВОИ О РОЛИ ИСКУССТВА И ЭСТЕТИКИ В НРАВСТВЕННОМ ВОСПИТАНИИ ЛИЧНОСТИ	327
MATYAKUBOV I.	NAQSHBANDIYLIK TARIQATINING ASOSIY TAMOYILLARI VA MA'NAVİYATNI YUKSALTIRISHDAGI TA'SIRI	333
ERGASHEV O.	JALOLIDDIN RUMIY: KOMIL INSON MA'NAVİYATINING BUYUK USTOZI	337
NARIMANOV Q.	ABU RAYHON BERUNIY ASARLARIDA AXLOQGA OID MASALALARNI O'RGANISHISH ZARURATINING BUGUN KUN MUAMMOLARIGA YECHIMI	342
DADABAYEV I.	ARAB VA AJAM USTOZI MAHMUD AZ-ZAMAXSHARIY	347
IV. FALSAFA VA MA'NAVİY MEROSNI O'QITISHNING INNOVATSION USULLARI		
ИЗЗЕТОВА Э.	НАУКА И ЦИФРОВЫЕ ТЕХНОЛОГИИ В ПРЕЛОМЛЕНИИ ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ	354
АГЗАМХОДЖАЕВА С	ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ СУБЪЕКТНОСТИ В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА	361

MAHKAMOV Q.	JAMIYATDA IJTIMOIIY XOTIRA VA QADRIYATLAR UYG'UNLIGINI TA'MINLASH OMILLARI	368
KUBATOV Ш.	ФИЛОСОФИЯ СОЦИАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА В КОНТЕКСТЕ ПОСТТРАДИЦИОННОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ СУБЪЕКТНОСТИ	371
ОТАБОЕВ И.	ЁШЛАР – ТАРИХИЙ ОНГНИ РИВОЖЛАНТИРИШНИНГ ИЖТИМОИЙ-МАДАНИЙ НЕГИЗЛАРИ	378
OZODBOEV R.	IJTIMOIIY ADOLAT VA GLOBALIZATSIYA: FALSAFIY REFLEKSIYALAR	382
ISMATOV A.	AXBOROTLASHGAN JAMIYATDA SHAXS IJTIMOIIYLASHUVINING O'ZIGA XOS XUSUSIYATLARI	386
MANNOBOVA M.	"SAPIENS" ASARIDA KOGNITIV INQILOB VA KOMMUNIKATSIYA TAHLILI	389
XOLMATOVA D.	ZAMONAVIY XITOY FALSAFASI RIVOJINING ASOSIY TENDENSIYALARI	393

**SHARQ ALLOMALARI YOZMA MEROSINING ILMIY, FALSAFIY, MA'NAVIY
TAFAKKURDAGI O'RNI.** Ilmiy maqolalar to'plami. Toshkent:TDSHU. 2025. 400 b.

Mas'ul muharrir:
PhD, dotsent **J.B. Sulaymonov**

Nashrga tayyorlovchi:
PhD. **L.A. To'rayev**

Taqrizchilar:
falsafa fanlari doktori, professor **E.M. Izzetova**
falsafa fanlari doktori, professor **J.S.Ramatov**

Toshkent davlat sharqshunoslik Universitet Kengashi
tomonidan nashrga tavsiya etilgan
(2025-yilning 3-mayda bo'lib o'tgan 9-sonli majlis qarori).

Nashrga ruxsat berilgan 20.05.2025.
Toshkent davlat sharqshunoslik
universiteti mini-nashriyotida chop etilgan.
Toshkent, Amir Temur ko'chasi, 20.

© Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti, 2025.