

**ЎЗБЕКИСТОН РЕСПУБЛИКАСИ
ОЛИЙ ВА ЎРТА МАХСУС ТАЪЛИМ ВАЗИРЛИГИ**

**МИРЗО УЛУҒБЕК НОМИДАГИ
ЎЗБЕКИСТОН МИЛЛИЙ УНИВЕРСИТЕТИ**

ФАЛСАФА ФАКУЛЬТЕТИ

**Қўлёзма ҳуқуқида
УДК:1(09).297.16(Ибн Рушд)**

Эронов Самарбек Қурбонназарович

**ИБН РУШД ИЖОДИДА РАЦИОНАЛИСТИК АНЪАНАЛАРНИНГ
РИВОЖЛАНТИРИЛИШИ**

**Мутахассислик: 5А 120501 – Фалсафа тарихи
(йўналишлар бўйича)**

**Магистр
Академик даражасини олиш учун ёзилган**

ДИССЕРТАЦИЯ

**Илмий раҳбар фалсафа фанлари номзоди,
доцент Шарипов Маматхон Шарипович**

Тошкент – 2014

РЕЖА

КИРИШ.....	3
 I БОБ. ИБН РУШД ДУНЁҚАРАШИ ШАКЛЛАНИШИНИНГ КОНЦЕПТУАЛ-МЕТОДОЛОГИК ТАҲЛИЛИ	
1.1. Ибн Рушд дунёқараши шаклланишининг тарихий шарт- шароитлари ва ғоявий асослари	9
1.2. Ибн Рушднинг ҳаёти ва асарлари	27
 II БОБ. ИБН РУШДНИНГ СХОЛАСТИКАНИ ТАНҚИД ҚИЛИШИ ВА РАЦИОНАЛИЗМНИ АСОСЛАШИ	
2.1 Ибн Рушд фалсафа ва дин, ақл ва эътиқоднинг ўзаро муносабати тўғрисида	33
2.2 Ибн Рушд ақлнинг билиш жараёнида тутган ўрни тўғрисида	42
 III. БОБ ИБН РУШДНИНГ БОРЛИҚ ТЎҒРИСИДАГИ МАСАЛАЛАРГА РАЦИОНАЛИСТИК ЁНДАШИШИ	
3.1 Оламнинг абадийлиги масаласининг қўйилиши	52
3.2 Инсон борлиғи тўғрисидаги қарашларида рационализмнинг намоён бўлиши. "Мангу ақл" тушунчаси талқини	62
3.3 Ибн Рушд ва аверроизм	66
 ХУЛОСА.....	82
 Фойдаланилган адабиётлар рўйхати.....	85

КИРИШ

Мавзунинг долзарблиги. Республикамиз мустақиллик йўлига ўтиши билан жамиятимиз қурилишининг барча жабҳаларида чуқур ўзгаришлар билан бир қаторда илм-фан, маданият, шу жумладан, маданий меросни ўрганишга кенг имкониятлар очилганлиги баҳс талаб этмайдиган оддий ҳақиқатга айланиб қолганлиги бугунги кунда ҳеч кимда шубҳа уйғотмайди. Бу эса халқимиз маданий-маънавий меросига холисона муносабатда бўлишни, маънавий меросимизнинг ажралмас қисми бўлмиш фалсафий меросимиз тарихида мавжуд бўлган, ханузгача ўрганилмаган бўш саҳифаларни тўлдириб, ”оқ доғларни” бартараф қилишни тақоза этади.

Айни чоғда бу Ўрта Осиё билан қўшни бўлган Шарқда ҳамда Ғарбда ҳозирги ғоявий оқимларининг келиб чиқиши сабабларини ўрганиш учун ҳам аҳамиятлидир. Зеро, ўрта асрларда мазкур ҳудудларда, мамлакатлар орасида яқин иқтисодий ва ғоявий-сиёсий муносабатлар бўлган. Олимларимизнинг бу минтақ халқларининг фалсафий фикрлари тарихига оид қатор муҳим тадқиқотлари мавжудлигига қарамай, ўрта аср (XII-XVI асрнинг биринчи ярми) ижтимоий-фалсафий фикри тарихи ҳозирга қадар яхши ўрганилмаган.

Шу маънода Ўрта Осиёнинг XII-XVI асрлардаги ижтимоий-фалсафий фикри тарихини жаҳон фалсафаси ривож контекстида ўрганиш ханузгача ўз долзарблигини йўқотмаган ва яқин ўртада йўқотмаслиги аниқки, бу давр бағрида фалсафий тафаккур тарихида кўп муаммо ва қимматли маълумотлар яшириниб келмоқда. Шу даврларда яшаб, ижод этган файласуф олимларнинг илмий-фалсафий меросини

ўрганиш эса маданият тарихимизнинг юқорида зикр этилган “бўш” саҳифаларини тўлдиришга имкон беради. Президентимиз Ислам Каримов “Ўрта асрлар Шарқ алломалари ва мутафаккирларининг тарихий мероси, унинг замонавий цивилизация ривожигаги роли ва аҳамияти” мавзусидаги халқаро конференциянинг очилиш маросимидаги нутқида қайд этиб ўтганларидек, олимларимиз олдида тўрган муҳим вазифалардан бири“...Ўрта асрларда Шарқ оламида яшаб ижод этган буюк аллома ва мутафаккирларнинг илмий меросини чуқур муҳокама қилиш ва англаш, унинг замонавий цивилизация тарихида тутган ўрни ва ролига баҳо беришдан иборат.

Ана шу бебаҳо илмий меросни янада теран тадқиқ этиш ва оммалаштиришга қаратилган саъй-ҳаракатларга янги туртки бериш, Шарқ улуғ алломалари томонидан амалга оширилган кашфиётлар замонавий илм-фан ва тараққиёт учун нақлдар долзарб ва зарур эканини очиб беришнинг аҳамияти ҳам шунчалик муҳим деб ҳисоблайман”¹

Ўз тарихига, тўпланган тажрибага, интеллектуал салоҳиятга ҳурмат билан ёндашишнинг моддий ва маънавий тараққиёт асосини ташкил этишини таъкидлар экан, И.А.Каримов улуғ испан адиби Сервантеснинг “тарих-бу фаолиятимиз хазинаси, ўтмиш гувоҳи, бугунги кун учун ибрат ва ўғит, келажак учун эса огоҳлантиришдир” деган сўзларни ёдга олади ҳамда “тарихни билмаган киши ҳар қадамда хатога йўл қўяди, ўз тарихи билан фахрланмайдиган халқ эса ўз келажagini тасаввур қилолмайди”² дегани сўзлар билан уни тўлдиради.

¹Каримов И.А. “Ўрта асрлар Шарқ алломалари ва мутафаккирларининг тарихий мероси, унинг замонавий цивилизация ривожигаги роли ва аҳамияти” мавзусидаги халқаро конференциянинг очилиш маросимида нутқи // “Халқ сўзи” газетаси, 2014 йил 16 май

² Каримов И.А. “Ўрта асрлар Шарқ алломалари ва мутафаккирларининг тарихий мероси, унинг замонавий цивилизация ривожигаги роли ва аҳамияти” мавзусидаги халқаро конференциянинг очилиш маросимида нутқи // “Халқ сўзи” газетаси, 2014 йил 16 май

Ўрта асрлар араб-мусулмон фалсафаси нафақат Яқин ва Ўрта Шарқда, балки Ғарбда, хусусан, Испанияда ҳам кенг қулоч ёйди, чуқур илдиз отди ва бу билан Шарқ ва Ғарб маданиятини, илму фанини боғлади, унинг мазмунини бойитди. Ибн Рушд, Ибн Туфайл каби мутафаккирлар ижоди бунинг ёрқин ифодасидир. Улар ижодида Ўрта аср Яқин ва Ўрта Шарқ фалсафасига хос рационализмнинг ривожлантирилиши айниқса аҳамиятлидир. Ўрта аср араб-мусулмон фалсафасида қўйилган муаммолар, яратилган тушунчалар, назариялар, шу жумладан, Ибн Рушд асос солган "Икки ҳақиқат назарияси", унинг фалсафий терминологияси жиддий ўрганилиши зарур бўлган масалалардандир. Ибн Рушд ижодида, дунёқарашида ақлнинг муҳим муаммо, марказий тушунча сифатида намоён бўлиши бежиз эмас. Умуман олганда, ўрта аср фалсафаси бўқўплаб қўлёзмаларда асл моҳияти яшириниб қолаётган ва уларни тўғри тушуנוшимиз учун махсус фалсафий луғат тузиш зарур бўлган жабҳадир.

Муаммонинг ўрганилганлик даражаси. Маълумки, энг янги тарихимизда Яқин ва Ўрта Шарқ фалсафаси жаҳон шарқшунос олимлари диққат марказидан мустаҳкам ўрин олган. Хусусан, инглиз, немис, француз, рус ва ўзбек тилларига ўгирилган матнлар билан бирга ўта жиддий илмий тадқиқотлар ҳам яратилганки, уларнинг ҳаммасини мазкур илмий иш доирасида бирма-бир санаб ўтишнинг иложиси йўқ. Шунинг алоҳида қайд этиш жоизки, А.М.Гуашон¹ Х.Корбин², У.М.Уотт³, Р.Уозер⁴ А.Бадави⁵, А. Сагадеев⁶, М.М.Хайруллаев⁷, Н.Болтаев¹ ва бошқа бир

¹ Watt W.M. Muslim intellectual. A study of ol Gazali. -Edinburg, 1963.

² Corbin H. Avisenna et le resit visionnaire –Teheran-Paris, 1954-vo

³ Watt W.M. Muslim intellectual. A study of Gazali. -Edinburg, 1963; Уотт У.М. Влияние ислама на средневековую Европу. –М., 1976.

⁴ Walser R. Al-Farabi // The Encyclopedia of Islam. –Leiden, London, 1965; vol:2 –P.778-781; Walser R. Greek into arabic. Essays on islamic philosophy. –Oxford. 1962.

⁵ Бадави А. Ал-Ғаззолий. Қоҳира, 1942.

⁶ Сагадеев А. В. Восточный перипатетизм, М., 2010

⁷ Хайруллаев М.М. Мирозрение Фараби и его значение и история философии. –Ташкент: 1967.

қанча олимларнинг тадқиқотларида Ўрта асрларда Шарқ ва Ғарбда араб-мусулмон фалсафасининг ривожланиши, уларнинг ўзаро мунасабати масаласи муайян даражада ўрганилган. Лекин бунда мусулмон фалсафасининг кордовалик вақилларининг, шу жумладан, Ибн Рушднинг қарашлари, айниқса, унинг ақл, билим ва эътиқоднинг ўзаро муносабати тўғрисидаги фикр-мулоҳазалари, хулосалари етарли даражада чуқур ўрганилмаган. Бу ҳолат Ибн Рушд рационализмини тадқиқотимиз учун мавзу қилиб олишга асос бўлди.

Тадқиқотнинг объекти. Ибн Рушд дунёқараши.

Тадқиқот предмети. Ибн Рушд ижодида рационалистик анъаналарнинг ривожлантирилишини ўрганиш.

Тадқиқотнинг мақсади – Ибн Рушд тамонидан араб-мусулмон фалсафасига хос рационалистик анъаналарининг ривожлантирилиши, хусусан, борлиқни ўрганишга рационалистик ёндашувини муҳокама этиш.

Тадқиқот вазифалари:

- Ибн Рушд дунёқараши шаклланишининг тарихий шарт шароитлари ва ғоявий асосларини ўрганиш;
- Ибн Рушднинг ҳаёти ва ижодини ёритиш;
- Ибн Рушднинг фалсафа ва дин, ақл ва эътиқоднинг ўзаро муносабати тўғрисидаги ғояларини қиёсий таҳлил қилиш;
- Ибн Рушднинг ақлнинг билиш жараёнида тутган ўрни тўғрисидаги ғояларини тадқиқ этиш;
- оламнинг абадийлиги масаласи ҳақидаги мулоҳазаларини ўрганиш;

¹ Болтаев Н. Вопросы гносеологии и логики в произведениях Ибн Сины и его школы. – Душанбе, 1965.

- инсон борлиги тўғрисидаги қарашларида рационализмнинг намоён бўлишини аниқлаш.
- Ибн Рушд ва аверроизмнинг фалсафа тарихидаги ўрни ва аҳамиятини кўрсатиб бериш.

Илмий янгилиги:

- Ибн Рушд дунёқараши шаклланишининг тарихий шарт-шароитлари ва ғоявий асарлари, хусусан, араб-мусулмон фалсафасининг Испанияда тарқалиши ва унинг мутафаккир ижодида акс этиши қайта англанди;
- Ибн Рушднинг дин ва фалсафа, ақл ва эътиқод тўғрисидаги қарашлари, “Икки ҳақиқат назаряси” янги маълумотларга таянилган ҳолда таҳлил қилинади.
- “Ақл”, “Мангу ақл ” тушунчаларининг талқини атрофлича муҳокама қилинади ва уларнинг мутафаккир ижодида фундаментал аҳамият касб этиши асосланди.
- Ибн Рушд таълимотининг аверроизмда ривожлантирилиши, уларнинг фалсафа тарихида тутган ўрни, фалсафий фикр тарақиётига таъсири замонавий фалсафа муаммолари билан боғлиқ ҳолда очиб берилди.

Тадқиқотнинг назарий-методологик асослари. И.Каримовнинг асарлари, интервьюлари, маърузалари, шу жумладан, Самарқандда бу йил май ойида ўтказилган халқаро конференция очилиши маросимидаги нутқида фалсафий қадриятларимиз, буюк аллома, мутафаккирларимиз тарихий мероси, уларнинг ҳозирги цивилизация ривожига аҳамиятини ўрганишга ёндашувига оид мулоҳазалари, илгари сурган ғоялари,

асослаган тамойиллари, шунингдек, ўрта аср араб-мусулмон фалсафаси, хусусан, Ибн Рушд ижодига, унинг асарлари таҳлилига бағишланган тадқиқотларда билдирилган фикрлар, ҳосил қилинган хулосалар магистрлик диссертациямиз учун назарий манба ва методологик асос вазифасини ўтади.

Шунингдек, диссертацион тадқиқотимизда умуммантикий методлар: тарихийлик, объективлик, тизимлилик, абстрактликдан конкретликка қараб кўтарилиш, тарихийлик ва мантикийлик бирлиги принциплари герменевтика, синергетика методларидан кенг фойдаланилди.

Тадқиқотнинг назарий ва амалий аҳамияти. Магистрлик диссертацияда билдирилган фикр ва мулоҳазалар, ҳосил қилинган хулосалар ва тавсиялардан мазкур мавзу бўйича олиб бориладиган кейинги тадқиқотларда фойдаланиш уни чуқур ўрганиш учун хизмат қилади.

Шунингдек, магистрлик диссертация материалларидан ўқув жараёнида мос мавзулар бўйича ўтказиладиган машғулотларда фойдаланса бўлади.

Тадқиқот натижалари фалсафий қадриятларимизни кенг жамоатчиликка тарғиб қилишда ҳам муҳим амалий аҳамият касб этади.

Ишнинг синовдан ўтиши (апробацияси). Мазкур тадқиқот Мирзо Улуғбек номидаги Ўзбекистон Миллий университети Фалсафа факультети, “Фалсафа тарихи ва мантик” кафедрасининг 2014 йил, 26 мартдаги (15-сонли баннома) йиғилишида муҳокама қилиниб, ҳимояга тавсия қилинган.

Натижаларнинг эълон қилинганлиги. Мазкур мавзу бўйича олиб борилган тадқиқот натижалари юзасидан кафедра ва факультет миқёсида ўтказилган иқтидорли талабаларнинг илмий анжуманларида ахборот берилган. Ушбу мавзу юзасидан 3 та мақола нашр этилди.

Диссертациянинг тузилиши ва ҳажми. Магистрлик диссертацияси кириш, еттита параграфни ўз ичига олган учта боб, хулоса ва адабиётлар рўйхатидан иборат.

I-БОБ. ИБН РУШД ДУНЁҚАРАШИ ШАКЛЛАНИШИНИНГ КОНЦЕПТУАЛ-МЕТОДОЛОГИК ТАҲЛИЛИ.

1.1 Ибн Рушд дунёқараши шаклланишининг тарихий шарт шароитлари

Ўрта асрлар Шарқи ва Ғарби маънавий уйғунлиги ўзига хос зарурият сифатида шундай шахсларни яратдики, улар бир йўла бир неча қитъаларни бирлаштира олди. Масалан, буюк испан файласуфи Ибн Рушд нафақат буюк файласуф, балки у Африка ва Осиёни, Осиё ва Европани, христианлик ва исломни бир-бирига боғлайдиган кўприқдир. Бундан ташқари, Ибн Рушд туфайли Европа ўзини-ўзи қайта таниди. У буюк грек файласуфларининг асарларини араб тилидан испан тилига таржима қилиши билан Европа халқларини грек маданиятининг гултожи бўлган Платон ва Аристотел фалсафаси билан таништирди. Аввероизмда эса илми ақлиянинг чўғлари илк бор жиловланиб, кўзга ташланди. Бу илми ақлия кейинчалик Декарт, Спиноза, Лейбниц каби буюк ақл эгаларининг етишиб чиқишига сабаб бўлди. Улар тафаккурнинг янги қатламларини кашф этдилар. Бу қатламларда биз янги замон деб атайдиган даврнинг иқтисодий ҳаётидаги, ижтимоий турмушидаги, сиёсий соҳаларидаги янги ҳодисалар ўз инъикосини топган эди.

Арабларнинг Ўрта Осиёни босиб олиши, Ўрта Осиёда ислом динининг ёйилиши, Шарқ халқлари маданиятининг ўзаро яқинлашувида ва бу яқинлашув орқали Шарқнинг Ғарб билан алоқадорлигининг кучайишида муҳим босқич ролини ўйнади. Бу даврнинг жаҳон маънавияти тараққиётидаги ролини кўрсатиш учун бир тарихий

лавҳанинг ўзи кифоядир. Мана, Жомийнинг Искандар ҳақидаги достони. Унда муаллиф келгусида буюк фотих бўлиб етишувчи Искандарнинг устози Арасту ҳақида ҳикоя қилади. Баён қилинишича, Искандар устозининг қўлида Евклид билан Птолемей таълимотини ўрганган. Кейин эса, ўша дostonнинг ўзида “Хирадномаи Арасту”, “Хирадномаи Афлотун”, “Хирадномаи Сукрот”, “Хирадномаи Букрот”, “Хирадномаи Пифагор”, “Хирадномаи Исклинос”, “Хирадномаи Гермес” бобларини мутолда этган. Ёки, мана, Низомийнинг достони. Унда ҳам Искандар хузурида бўлган мунозара ҳақида ҳикоя қилинади. Мунозара само ва заминнинг яратилиши ҳақида боради. Бу мунозарада Арасту, Фалес, Апполон Тианский, Сукрот Порфирий, Гермес, Тирисмегист, Афлотун иштирок этади. Шоир юкорида келтирилган номларни жиддий хронология асосида берган. Бу номларнинг асарда келтирилиши ёзувчи дунёқараши ва даври билан узвий боғланган. Чунки, Жомий ва Низомий ижодида қадимги юнон фалсафаси ва фанининг буюк намоёндалари қайтадан туғилган. Бироқбу кифолар ўзга замон, ўзга одамлар, ўзгача фикр тизими учунгина янги ҳақиқатдир.

Биз бундай тарихий экскурсияни давом эттиришимиз мумкин. Ўрта аср Шарқида араб халифалиги даврига келиб янги феодал ишлаб чиқариш усулининг қарор топиши билан интеллектуал билимлар монополияси руҳонийлар қўлига ўтади. Натижада диний расм-русумлар ва анъана-одатлар жамиятдаги ахлоқий-иқтисодий ва ҳуқуқий-иқтисодий нормаларга айланади. Бу даврда фалсафа амалиётдан ажралиб, кўпроқ сқоластикага айланиб, илоҳиёт ҳақидаги таълимот кўринишини олади. Табиат ва инсонни илмий ўрганиш гуноҳ ҳисобланиб, бундай ўрганишга киришган мутафаккирлар даҳрийликда айбланади ва қувғин қилинади.

Лекин, шунга қарамай, бу даврда ҳам жамиятнинг маданий-маънавий тараққиёти маълум даражада тўхтамай давом этади.

Бу давр мутафаккирлари ислом динининг чексиз ҳуқмронлик қилган шароитларида ҳам оламнинг табиати ва моҳияти, унинг тараққиёти, коинотнинг сирлари, инсоннинг ҳаёти ва унинг дунёдаги ўрни ҳақида, инсонда учрайдиган ҳар хил касалликларнинг сабаблари ҳақида диний қарашлар билан бирга, улардан тубдан фарқ қиладиган табиий-илмий ва фалсафий қарашларни ҳам илгари сурадилар. Бу билан улар илғор фалсафий дунёқарашга ва табиатшунослик билимлари ривожига ўзларининг муносиб ҳиссаларини қўшдилар. Араб ҳалифалигига қарашли ҳудудларда илм-фаннинг тараққиёти билан бирга, эркин фикр қилувчи, олимлар ҳам етишиб чиқадилар. Бу мутафаккирлар ўз қарашлари билан Ўрта аср Шарқ фалсафасига асос солдилар. Улар ўз қарашларининг дунёвийлиги, ўз асарларининг илмий қадр-қимматига қадимги юнон-рим фалсафий қарашлари билан таниш бўлган, ўз кучлари ва билимларига ишонганлар эди. Уларнинг ижоди, илгари сурган ва асосланган ғоялар ҳам Шарқ, ҳам Ғарб, шу жумладан Испанияда фалсафий ва илмий билимлар ривожига учун ғоявий асос бўлган. Бундай мутафаккирлардан бири, биринчи араб файласуфи Ёкуб Ибн Исҳақ ал-Киндийдир.

Ал-Киндий қадимги юнон файласуфлари ва олимларининг асарларини таржима қилиб ва уларга шарҳлар ёзибгина қолмай, шу даврда мавжуд бўлган билимларнинг турли соҳаларида ижод ҳам қилади. У айниқса математика, астрономия, кимё, тиббиёт, мусиқа каби илм соҳаларини яхши ўрганиб, шу соҳаларга оид кўплаб асарлар яратади. Ал-Киндийнинг яратган асарларининг умумий сони 270 га борган бўлса ҳам, бироқ бизгача уларнинг жуда оз қисми етиб келган. Шунини алоҳида

таъкидлаш керакки, унинг фақлт фалсафага оид асарларининг сони олтмишдан ортиқ, мантиқга оид асарлари эса қирқдан зиёд бўлган.

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

Араб фалсафаси мутахассисларининг фикрига мувофиқ, гарчанд мусулмон араб Шарқида Ал-Киндийгача ҳам жуда кўп йирик мутафаккирлар ўтган бўлса ҳам, файласуф деган номга фақлт Ал-Киндийгина мўшарраф бўлган, холос.

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

номаълум ҳақиқатнинг сабабини топиш орқалигина унинг моҳиятини билиш мумкин дейди.

Ал-Киндий, олам тўғрисидаги бутун ҳақиқатни бир мутафаккирнинг ўзи тўлиқ тушуниб, эгаллаб ололмайди дейди. Ҳақиқат неча-неча асрлардан бери неча-неча мутафаккирлар томонидан тўпланиб келинади: бир одамнинг умри, қанчалик узун бўлмасин, унинг ақли қанчалик кучли бўлмасин, унинг илмий изланишлари қанчалик саботли бўлмасин, у қанчалик кўп меҳнат сарф қилмасин, барибир у олам тўғрисидаги бор ҳақиқатнинг ҳаммасини тўлиқ тушуниб етолмайди. Бунинг учун, дейди у, юзлаб, минглаб йиллар неча-неча авлодларнинг матонатли изланишлари, ўткир фикрлари зарур бўлади. Шу туфайли биз бир оз бўлса-да ҳақиқатни бизга билдириб кетган ўтмишдошларимиз, ота-боболаримиздан миннатдор бўлишимиз лозим, дейди у.

Ўрта аср яқин ва Ўрта Шарқ фалсафасининг ёрқин намоёндаларидан яна бири ар-Розий бўлиб, унинг ижодида ҳам фалсафий анъаналар ривожлантирилган.

Розий ўз дунёқарашида ҳукмрон мафкура-ислом ортодоксал таълимотини инкор қилибгина қолмай, балки Аристотел ва унинг изидан борган ўз ўтмишдошлари Ал-Киндий, Равандий ва шу қабилаарга нисбатан бутунлай бошқа йўл тутди. Унинг фалсафий таълимоти бўйича, реал дунё бешта азалий бошланғичнинг бир-бирига қўшилишидан ташкил топган. Бу бешта азалий бошланғич: материя (хаюло), макон, замон, жон (ан-нафас) ва Худодан иборатдир. Розий бунда худони азалий бошланғич сабаблардан факлт бири деб билади. У дунёнинг вужудга келишида бошқа азалий бошланғич сабаблар қандай рол ўйнаса, худо ҳам шундай

рол ўйнади, деб ҳисобланган. Шу сабабли у худони дунёни яратувчи эмас, балки бошқарувчи куч деб тасаввур қилади.

Розий инсон ақл-идрокининг қудратига юқори баҳо бериб, инсонни табиатдаги предмет ва ҳодисаларнинг моҳиятини билишда бениҳоя қудратга эга деб таъкидлайди. Унинг фалсафий таълимоти бўйича, инсон ўзининг ақл ва тафаккур қобилияти билан бутун ҳайвонот дунёсидан фарқ қилади. Инсон дунё ҳодисаларини билишда ўз сезги ва идрок кўрсатмаларига таяниши ва ақлий қобилиятига ишониши лозим. Шундан келиб чиққан ҳолда, у хар хил пайғамбарлар ва дин муттассиблари томонидан қилинган ва қилинадиган мўъжизаларга, кўрсатиладиган кароматларга ишонмасликни айтади. Розий, инсон-идрокининг, қудрати ва кучига, унинг билиш қобилиятига ишонган ҳолда, кишиларни илм-фан ва маърифатни эгаллашга чақиради, у инсонларнинг бахтли ҳаётга эришиши уларнинг илм-фанни эгалаши орқали руёбга чиқади, деб тушунтиради.

Розий ислом ақидаларини инкор қилади. Шунинг учун ҳам ислом ортодоксал рухонийлари расмий равишда Розийни динсизликда айбланганлар, кўпчилик мутаффакирлар унинг фалсафий таълимотини рад қилишга уринганлар, айрим илғор мутаффакирлар эса ўзларининг Розий фалсафий қарашларига хайрихоҳлигини очиқ-ойдин айта олмаганлар. Баъзи тарихий манбаларда айтилишича, Розий хатто ислом дини ақидаларини танқид қилувчи икки асар ҳам ёзган. Булар: «Нақл аладён» («Динлардаги зиддият») ва «Ҳиял алмутанаббийин» («Сохта пайғамбарлар найранги»). Бу асарлар бизгача фақат бир неча фрагментлардагина етиб келган.

Абу Ҳамид Муҳаммад Ибн Муҳаммад ал-Ғаззолий (1058-1111) йирик мусулмон араб файласуфи ва машҳур ислом илоҳиётчиси. У Тус шаҳрида қосиб оиласида дунёга келади. Унинг отаси Муҳаммад Ибн Аҳмад Тусдаги ўзининг кичик дўконида ип йигирувчи, яъни Ғаззолчилик билан тирикчилик қилади. Отаси Абу Ҳамидни ўқимишли инсон бўлишини жуда хоҳлайди. Шу сабабли у ўз вафоти олдида уй-жойини сотиб, ўзининг бир аҳли солиҳо мутасаввуф дўстига ўғлининг илм олиши учун сарфлашни васият қилади. Ота васияти амалга ошиб, Абу Муҳаммад Ғаззолий бутун ислом дунёси тан олган беназир файласуф, буюк ислом илоҳиётчи олими бўлиб етишади. У дастлабки маълумотни Нишопурда олиб, сўнг уни Бағдодда давом эттиради. Ўқишни тугатиб, «Низомия» мадрасида ислом ҳуқуқи «фикх»дан, мантиқ ва фалсафадан дарс беради. Сўнг мударрисликдан воз кечиб, 11 йил зоҳидликка берилади.

Умуман, барча буюк олимлар каби, Абу Ҳамид Ғаззолий ҳам ёшлигидан илмга ўта чанқоқ бўлади, у тинимсиз ҳар қандай қийинчиликларга қарамасдан, ўқиб ўрганади, илм олади. Ғаззолий ислом ҳақиқатни билишнинг энг тўғри йўли бўла оладими йўқми ёки файласуфлар каби ҳақиқатни фақат ақл билан билиш мумкинми, каби шубҳа ва саволларга тўғри жавоб топишда жуда кўп изланади. Ниҳоят, охири у энг тўғри йўл деб Ислом йўлини танлаб, унинг муқаддас дастури Қуръон ва Ҳадис илми эканлигига ўзича ишонч ҳосил қилади ҳамда унга иймон келтиради.

Абу Ҳамид Ғаззолий натижада ислом илмларнинг турли соҳаларини дунёвий илмларга қўшиб чуқур эгалайди. У бунда нимани ўрганса, шу соҳани тўлдиришга, ривожлантиришга ҳаракат қилиб, ҳар бир ўрганган нарсасини ислом тарозисига қўйиб, ўлчаб кўриш асосида баҳолашга

ҳаракат қилади. Оқибатда, ўзи шуғулланган исломнинг турли соҳаларига оид юздан ортиқ асарлар яратади. У фикҳ илмига оид «Босит», «Важид» ва «Косит» сингари асарлар ёзади. Калом таълимотига доир «Тавхитдул Аъқоид», «Ар-Рисолат-ул-кудсия», «Ал-Иктисоду фил эътиқод», «Ижмои-ул-Аввом ан Илм-ул-Калом» каби асарлар ёзади. Газзолий ўз асарларида ўзига хос исломий фалсафа бўлган калом илмини жохил кишининг ўқишидан ҳеч бир фойда йўқ, бу илм фақлт иймонидан шубҳага тушганларни тузатишга ярайди деб, уни дин уламоларига ўрганишни тавсия этади.

Ғазоллийни жаҳонга машҳур қилган ва дунё тан олган файласуфлар каторига қўшган асарлари - булар муътазиллийлар, ботинийлар (улар кўпроқ ақлга таянганлар)нинг йўлдан озгани ва исломни заифлаштиришларига қарши ёзган «Ғадоих ал-Ботиния», «Ал-Кисмои-ал-Мустақил», «Хужжатул-Хдк», «Муфаси-ул-Хилоф» ва «Ад-Дирас ал-Маргум» каби асарларидир.

Абу Ҳамид Газзолий жаҳон файласуфлари, хусусан, юнон файласуфлари асарлари билан ҳам танишиб чиққан бўлиб, у ўз ўтмишдошлари улкан алломалар Форобий ва Ибн Синоларнинг Платон ва Аристотель фалсафаси таъсирида қолганликларини, уларга эргашганликларини танқид қилиб, «Тахофут-ул-фалосифа» («Файласуфларга радия») асарини яратади. У бу асарида исломни, Қуръонни инсониятнинг ақлий билимларидан иборат тарозига солишни қоралайди. Унингча, инсониятнинг ақлий билимларини «Қуръон» тарозисига солиб текшириб чиқиш керак. Чунки шундай қилинмаса, исломни янглиш тушиниш давом этаверади. Биз бунинг олдини олишимиз керак дейди у.

Газзолий бу асарида ислом фалсафаси нуқтаи назаридан келиб чиқиб, кишилар ҳақиқатни таниши, яъни Аллоҳни таниши кераклигини, уларнинг ҳис-туйғуда ҳам, ақлий билимларда ҳам адашишларини исботлайди. У ўзининг «Ихё улум-уд-дин» асарида билиш кишининг дилида мужассамдир, дейди. Дил эса, унингча, илоҳий неъмат, уни оддий қалб ёки юрак маъносида тушунмаслик керак. Дилга эса жон ҳам, ақл ҳам, нафс ҳам киради; улар жисман ҳам, рухан ҳам бирдир. Шунингдек, «Қуръон» ва «Хадис»нинг қайси жойида «дил» сўзи келса, ундан албатта нарса ва ҳодисаларни англаб, уларнинг моҳиятига ета олувчи инсон маънавияти тушунилади, деб ёзади.

Газзолий ўзининг «Аб хал-валад» («Эй, фарзанд!») деб номланган рисоласида: «Башарти юз йил илм ўрганиб, мингта китобни ўқиб жамулжам этсангу, аммо унга амал қилмасанг, Аллоҳнинг раҳматига умидвор бўлишга ҳақдинг йўқ», - дейди. У бунда яна шундай ёзади: Бандалик уч асосдан иборат: биринчиси - шариат ишларини давом эттириб, уни ҳимоя қилмоқ; иккинчиси - Аллоҳнинг тақдири азали ва казо кадарига рози бўлмоқ; учинчиси - Аллоҳнинг розилигидан келиб чиқиб, нафснинг хохлаган нарса ва ҳодисаларини тарк қилмоқдир.

Унингча, илм олишдан мурод - бу кишининг тоат-ибодат қилиш моҳиятига тушуниб етмоқдир. Билгилки, дейди У тоат-ибодат яхши ва ёмон, ҳалол ва харом ишларда, сўз ва амалда шариатга эргашмоқдан иборат.

Газзолий суфизм таълимотига ҳам катта хисса қўшади. У тасаввуф таълимоти ҳақидаги Маккий-Абу Толиб, Хорис ал-Мухосибий, Шайх Шиблий, Жунайд ал-Бағдодий асарларини ўрганиб чиқиб, ўзи ҳам бу ҳақда «Ихё Улумуддин» номли асар ёзади. Унинг бу асари ниҳоятда

машҳур бўлиб унда тасаввуф ва бошқа исломий таълимотлар қамраб олинади. У бу асарида тасаввуф илмини тўғри таълимот, деб баҳолайди.

Хуллас, Ғаззолий ўзининг асрларида ислом илоҳиёти тизимини ишлаб чиқиб, уни фалсафий жиҳатдан асослаб беради. У исломнинг энг йирик назариётчиси ҳисобланади. Ғаззолий ўзининг «Адашишдан қутқарувчи» асарида Олий тангрига-Аллоҳга, пайғамбарга ва охиратга ишониш-ислом динига ишонишнинг асосидир, дейди. У Аллоҳни инсон ақли орқали англаш мумкин эмас, уни киши махсус руҳий... жисмоний (психофизик) ҳаракатлар: сиқиниш ва ибодат орқали англаши, билиб олиши мумкин дейди. Унинг фикрича, жон худо (Аллоҳ) сингари фазодан ташқарида, олам Аллоҳ томонидан яратилган.

Ғаззолий ўзининг «Ихёи умум-уд-дин» («Диний илмларни тирилтириш») асарида ҳақиқат фақлт ва фақлт «Қуръон»да, унинг сунна йўналишига хосдир, инсон Аллоҳдан қурқиши, унинг дахшатли судига ҳукм қилишидан сақланиши лозим, дейди.

Ғаззолийнинг диний фалсафий системаси суфизмни ортодоксал (юнонча ортодокс - ўзбекча тўғри фикр, дегани) камол таълимот билан бирлаштирди. Бу билан у амалда исломнинг ислохотчиси сифатида майдонга чиқади.

Умуман, Ғаззолий ўз фалсафий қарашларида ислом ақидаларини янги платонизм ғоялари билан қўшган, ўзи яратган исломнинг диний фалсафий системасида суфизм таълимотини янада ривожлантирган файласуфдир. Шу билан бирга, у ўз асарларида Аристотель, Форобий ва Ибн Сино каби мутафаккир файласуфларнинг рационалистик фалсафий системаларига қарши ашаддий кураш олиб боради.

Газзолийнинг фалсафий ғоялари Ўрта аср яҳудий (Маймонид, Бахил Ибн Пакуда) фалсафий қарашларига ҳамда Ўрта аср Европа христиан диний фалсафий таълимотлар (Р.Луллий, И.Экхарт ва б.) ига катта таъсир қилади.

Лекин Газзолийнинг ислом илоҳиётига оид фалсафий қарашларига Ўрта аср араб халифалигининг ғарбий қисмида яшаб ижод этган араб файласуфи Ибн Рушд қарши чиқади.

Ўрта аср мусулмон фалсафасининг ақлга оид анъаналарини Ибн Рушд давом эттириб, маълум нуқталарида Ибн Сино, юнон шарҳловчиси Александр Афродизий билан мунозара олиб боради. Маълумки, у инсоннинг энг юқори билиш қобилияти ақлни назарий ақл ва амалий ақлга ажратиб таснифлайди ва бунга мезон сифатида уларнинг бажарадиган вазифаларини асос қилиб олади. Сўнг назарий ақлнинг умумий тушунчаларга (алий-унларга) мунсوباتлари синчковлик билан таҳлил қилиб, унинг бир қанча турга бўлинади ёки ақлий фаолият давомида у қандай кўринишларда бўлишлиги тушунтирилади. Бундан сўнг мавжуд фазовий ақллар тўғрисида фикр юритади.

Инсонда ақлий фаолият қилиш қобилияти ушбу фаолиятнинг ўзидан олдин мавжуддир. У факлт ақлий фаолият орқали: тўлдирилувчи тоза лавхага ўхшайди¹. Ақлий фаолият қобилияти, яъни ақл ушбу фаолият бошланишига қадар фаолиятдан йироқ бўлади. У шаклланмаган моддани эслатгани учун уни моддий ақл дейиш ҳам мумкин.

Моддий ақл талқинида, Александр Афродизий томонидан илгари сурилган икки асосий ғояни Ибн Рушд қаттиқ танқидий таҳлил остига олади: биринчиси, бу ақл вужуднинг вазифасидир: иккинчиси, фаол

¹ Сагадеев А.В. Ибн Рушд. –М. .1973.-С.112.

бўлгунга қадар, ҳали туширилмаган ёзув белгилари кабидир. Анаксагор ва Арастуниг ақлга (нусга) қўйган талаби, яъни билиш учун у вужуд билан аралашмаслиги керак деган ғояни Александр Афродизий танқид қилган бўлса, Ибн Рушд уни ҳимояга олади. Александр Афродизий биринчи ғояга эътироз билдириб, Ибн Рушд дейди: агар моддий ақл тўрт унсур аралашмасидан келиб чиқувчи рухий куч бўлганида эди, унда ақл сезгидан ҳеч нима билан фарқланмас эди; кўп маъносиз хулосалар келиб чиқар эди: ўз суврати бўлиб, ақл фақлтгина қаттиқ чекланган бир хил нарсаларни қабул қилишга қодир қила олмас эди. Вақт ўтиши билан у кучсизланган бўлар эди. Аслида эса, сезгидан фарқли ўлароқ, ақл вақт ўтиши билан кучсизланмайди, балки кучли бўлади.

Иккинчидан, Александр Афродизийнинг моддий ақлни оддий қобилятга тақлиши, Ибн Синонинг фалсафий таълимоти таъсирини Августин тарафдорларидан (августинчилардан) тортиб, яъни Иоан (XII) Вилгелм Овернский, Александр Гэлский, Рожер Бекон, Бонавентур, Роберт Гростестлар таълимотларидан тортиб, Альберт БуюқФома Аквинский ва Дунс Скот фалсафаларигача кузатамиз¹ Гундисалванинг “Рух тўғрисида” китобида эса Ибн Сино томонидан ёзилган рухнинг (унинг тилида нафсининг) номоддийлиги ва унинг боқийлигига оид исботлар келтирилади. Айниқса Ибн Синонинг Декарт фалсафасидаги назариясига яқин “муаллақ олам” тўғрисидаги мулоҳазалари Декартнинг мазкур ғоясига ибтидо бўлиб хизмат қилган бўлиши эҳтимоли ҳам Ибн Синога берилган катта баҳодир².

Ибн Сино таълимотидаги фалакий ақллар ичидан сўнгиси бўлган ва моддий дунё билан яқиндан боғланган фаол ақлнинг инсон ақлини

¹ Сагадеев А.В. Ибн Сина. –М. .1985.-С.197-198.

² Гуашон А.М. Влияние Авиценны на Западе // Ибн Сино и средневековая философия. –Душанбе, 1981. – С.157.

илоҳий нур билан мунавварлаштириши орқали мукаммал илмни тушунтириш насроний файласуфларда алоҳида эътибор қозонди. Улар ақл фаоли орқали мунаввар бўлишдан Тангри орқали мунаввар бўлишга ўтишди. Бошқача айтганда, Ибн Синодан Августин таълимотигача ўтилар эди¹. Шунингдек, Пётр Испанский папа Иоан XXI бўлишдан олдин шундай билиш назариясини илгари сурдики, унда Ибн Сино таълимотидаги фаол ақлнинг инсон ақлини илоҳий нур билан мунавварлаштириши натижасида билимнинг илоҳий (мистик) даражасига чиқиш ғояси ва у билан боғлиқ ҳамма ғояларда Арастуни алмаштиради².

Бироқ кўп ўтмай Ибн Синонинг бу фикрлари катта қаршиликларга учрайди. Хусусан, 1228 йилда Ибн Синонинг ақллар орқали бутун оламнинг яралиши ғояси ҳамда фаол ақлнинг вазифаларига эътироз билдирилади.³

Шундай қилиб, араб тилидан лотинчага ўгирилган кўпгина таржималар, айниқса, ал-Форобий, Ибн Сино асарлари XII аср давомида Ғарбда тафаккур уфқларини бирданига кенгайтирди⁴.

Августин тарафдорларига (августинчиларга), гарчи улар Ибн Сино фалсафасининг айрим ғояларини танқид ўти остига олсалар-да, ўз фалсафий таълимотларига асос солишда унинг асарлари қўл келди. Айниқса, уларнинг икки фалсафани: Августин таълимотини Арастуники билан келиштиришларида ҳам Ибн Сино таълимоти мақбул асос бўлиб хизмат қилди. Бу, ўз навбатида, “Августинчи-авиценначилик” номини олган янги йўналишга томон бошлади. Уильям Аверген “Авиценначилик”нинг яъни Ибн Синонинг яққол тимсоли бўлган эди. У

¹Қаранг: Гуашон А.М. Влияние Авиценны на Западе // Ибн Сино и средневековая философия. –Душанбе, 1981. – С.157-158.

² Қаранг: ўша асар-

³ Қаранг: ўша асар-

⁴ Қаранг: ўша асар-

Ибн Сино таълимотини қабул қилар экан, шу билан бирга унинг дунёнинг (универсумнинг) абадийлиги, яратилишнинг заруриятлиги ва мустақил фаол ақлнинг барча рух (нафс) ларнинг фаол ва охирги сабаби сифатида қараши сингари ғояларига қаттиқ ҳужум қилади. Бироқ, Ибн Сино қарашларини насроний фалсафа билан келиштирмай уни шундайлигича қабул қилган Ибн Сино тарафдорлари (авиценначилар) ҳам кўп бўлган эди ва шу аср давомида кўпгина насроний файласуфлар Ибн Синонинг илм тўғрисидаги назариясини Арастунинг бу хусусдаги таълимоти ўрнида қабул қилганлар. Буни Ибн Сино тарафдори (Авиценначи) Рожер Бэкон ва унинг мунаввар бўлиш (иллюминация) талимотида кузатамиз. Унинг ғояси Ибн синонинг мустақил фаол ақл ғояси билан ҳам боғланиб кетади¹.

Умуман олганда Ибн Сино тарафдорларининг (авиценначиликнинг) таъсири Августин тарафдорларидан (августинчиликдан) кучлироқ бўлган эди. Масалан, Ал-Форобий ва Ибн Синонинг ақлни таснифлаши Алберт Буюк таълимотида устун турган. Ҳатто, Фома Аквинский уларни танқид ўти остига олганида ҳам ҳамон мазкур файласуфлар таъсири остида эди. Бу худди ал-Ғазоллий ўз даврида уларни танқид қилганида кўп нуқталарда уларнинг таъсирида бўлгандай.²

Абу Ҳамид ал-Ғаззолийнинг таъсири мусулмон оламида ҳам, ўрта аср Оврупасида ҳам беҳад катта бўлган. XIII асрда унинг олти асари яҳудий тилига ўгирилган, улардан баъзилари, хусусан, “Мақосид ул-фалосифа” (“Файласуфларнинг мақсадлари”) бир неча марта таржима этилган. Ал-Ғаззолийнинг асарлари Маймонид маънавий-рухий изланишларнинг бош манбаи бўлиб хизмат қилган. “Мақосид ул-

¹Қарқнг: Гуашон А.М. Влияние Авиценны на Западе // Ибн Сино и средневековая философия. –Душанбе, 1981. – С.161

² Қаранг: ўша асар-

фалосифа” лотин тилига 1145-йили Толедодаги таржимонлар мактабининг донғи кетган вакили монах Доминико Гундисалво томонидан таржима этилган. Бироқ кириш ва хотимасиз бўлган мазкур таржима туфайли Оврупада ал-Ғаззолий, Форобий ва Ибн Синонинг ҳамфикрлари сифатида қабул қилинган. Оврупа ўрта аср фалсафасининг йирик намоёндаси бўлган ва ал-Ғаззолийнинг бир неча марта ўз асарларида эслаб ўтган Сигер Барабантскийнинг (1282-йилда вафот этган) ҳам у билан танишлиги юқоридаги рисолага асосланган бўлиши эҳтимолдан йироқ эмас. Бироқ, кўп ўтмай янги таржимонлар туфайли ҳақиқий Ғаззолий ҳам Оврупага етиб келди. 1325 йил атрофларида “Файласуфларнинг радияси” (“Таховут ал-фалосифа”) ҳам унинг раддиясига бағишланган Ибн Рушднинг “Раддияга радия” (“Тахафут ат-тахафут”) асари ҳам биргаликда лотин тилига таржима қилинади¹.

Ғарбда ақл устида изланишлар давом эттирилди. Ўрта аср насроний фалсафасида у Библия ва черков кўрсатмаларига таяниб талқин этилган бўлса, Уйғониш даври фалсафасидан бошлаб диний оҳангларининг кучи пасайиши сабабли, уни мустақил тадқиқ этиш мумкин бўлди. Кейинчалик бу йўналишда Эмпиризм ва Рационализм оқимларини вужудга келди ва баҳс-мунозаралар авжига чиқди. Рационализм ақлга юксак эътиқод билдирди ва уни ҳақиқатга эришишнинг бирдан бир йўли деб тан олди. Хисий тажриба инкори (антитезис) сифатида олинган ақлга, унинг кучига 1600 йиллардаги Оврупа фалсафий ақلياتчилигида ҳам катта урғу қўйилган эди. Рене Декарт, Лейбниц ва Спиноза борлик моҳиятини инсон “ақл” орқали тўғридан-тўғри кашф этади деган ғояга асосланиб ўз фалсафий таълимотларини қурдилар. Гегелнинг “Рух феноменологияси”

¹Бадавий А. Ал-Ғаззолийнинг маънавий изланишлари // Дунё. 1992. №3. –Б.19.

деб номланган шох асаридаги идрок қилгувчи ва идрок этилувчи (субъект ва объект) айнанлиги ғоясида ҳам кучли рационализм кўринади. Бироқ, унинг ўтмишдоши Иммануэл Кантнинг “Соф ақл танқиди” асарида ақл устида ўта эҳтиёткорлик билан қилинган чуқур мулоҳазалари кейинги Оврупа фалсафаси учун Гегелнинг ва бошқа рационализм тарафдорларининг ақл-фалсафасидан ҳам таъсирлироқ бўлди. Айнан Кант фалсафасида у билиш назариясининг муаммоси сифатида бошқа ҳар қандай муммолардан муҳимлиги жиҳатидан биринчи даражага чиқди. Кантнинг фалсафасидаги катта хизматларидан бири “ақл”нинг “нарсалар ўзидан” билан муносабати орқали бир қатор қусурлари очиб берилгани, “ақл ва ақлий идрок”нинг турли даражада ўртасидаги фарқ ва хусусиятларга, моҳиятига аниқлик киритилганида бўлди¹.

Яқин ва Ўрта Шарқ фалсафасининг ақл тўғрисидаги таълимотлари ўзининг ўрта асрлардаги тараққиётида Арасту ва арастучилар таълимотидан туртки олиши билан бирга юнон фалсафасининг ёрқин сиймоси Афлотун ва айниқса, Плотин таълимотидан туртки ҳам олганлиги таъкидланган эди. Ал-Форобий, Ибн Сино, Ибн Рушднинг ақл тушунчаси ва ақлий билиш йўлига оид қарашларида учрайдиган судур (эманация) тамойили, борликнинг тартибли суратда вужудга келиши ва бошқа бир қатор ғоялар бунинг яққол далилидир. Ушбу ҳаққониятдан ҳеч қачон бўлмади. Бу ҳолат Яқин ва Ўрта Шарқ фалсафасини аралашма (эkleктик) фалсафа сифатида баҳолашга олиб келди. Унга бўлган ёмон кайфиятдаги танқидларни аксарият ҳолларда икки йўналишга бўлиш мумкин. Биринчиси, баъзи бир тадқиқотчиларга ирқчилик кайфияти, ғарбликлар маданиятини бошқаларидан устувор кўриш ўта хосдир. Улар

¹Қаранг: Кант И. Критика ичстого разума. М., 1992. –С.44-46. 77:99А78:94В, 211-356А.

тасаввурида Шарқ фалсафаси айнан ўрта аср мусулмон фалсафаси Оврупа фалсафасига куруқ тақлид, нари борса турли фалсафий қарашларининг қоришмасидир. Шу ўринда таниқли олима Блаватская мусулмон фалсафаси ва умуман маданияти тўғрисида Ибн Синонинг Арасту “Метафизика”сини қирқ марталаб ўқиб ўқмагани мисоли орқали чиқарган ҳукми шундай камситишнинг оддий кўринишидир. Шуниси қизиқки, бунга ўхшаш камситишлар ўзининг тиббий асарлари билан Оврупани бир неча юз йиллар давомида ларзага солиб келган юқоридаги буюк олимга ҳам ҳеч тап тортмай ишлатилган эди. Бугунги кунда бундай қарашлар илмий ҳақиқат олдида тобора орқага чекинмоқда ва Оврупанинг ўзида ҳам қаттиқ қаршиликларга учрамоқда. Ҳар бир миллат ва ирқдан буюк олим, даҳолар етишиб чиқиш мумкинлиги ошкор бўлмоқда.

Иккинчиси, Ўрта аср файласуфлари рисоаларининг маъно-мазмунини чақишида уларнинг ички (эзотерик) маънолари унутилиб қўйилаяпти. Мусулмон файласуфлари қандай мақсадларни кўзлаганлиги, ҳақиқат тўғрисида ва ўтмишда яратилган назариялар хусусида қандай фикрдалиги сингари муаммоларга аниқлиги киритмай, ушбу фалсафанинг ўзига хослигини тушуниб етмай излаётган илмий тадқиқотчилар мусулмон фалсафаси тўғрисида чала тасаввурларни келтириб чиқараяпти. Бундай қадамлар нафақат Оврўпа ва шу билан мазкур фалсафанинг яқин меросхўрлари ичида ҳам учраб туриши янада ачинарлидир. Инчунун, аждодларимиз меросини ўзимиз яхши билмас эканмиз, буни ўзгалардан талаб қила олмаймиз, аксинча уларни ҳам шу йўлдан бошлаган бўламиз.

Гегель Яқин ва Ўрта Шарқ фалсафаси тўғрисида шундай ёзади: “Уларнинг фалсафаси фалсафа тараққиётида ўзига хос поғонани ташкил

этмайди”¹. “Танқидий ёндашиш қобилиятининг йўқлиги” масаласига келсак, мусулмон файласуфларининг ижодий фаолиятларида бунинг аксини кўрамиз. Бунга энг асосли далил улар бизга мерос қолдирган асарлардир. Шунини алоҳида таъкидлаш жоизки, ал-Ғаззолийнинг “Файласуфларининг раддияси Ибн Рушднинг “радияга раддия” китоблари унинг юқори чўққиси бўлгани шубҳасиздир.

1.2 Ибн Рушднинг ҳаёти ва асарлари

Абдулвалид Муҳаммад Ибн Рушд (лот. Аверроэс) (1126, Кордова - 1198.12.12, Марокко) - араб файласуфи ва табибидир. Андалусия ва Марокашда яшаган, қози ва сарой ҳакими (табиб) бўлган. Аристотель асарларига шарҳлар ёзган. Ибн Рушд энг сермахсул мутафаккирлардан бири эди. Унинг меҳнатсеварлигини ўзи айтган гаплардан ҳам билса бўлади. Унинг ўзининг тан олишича, ўз ҳаётида фақат икки кунгина ишламаган: бири отаси вафот этган кун ва иккинчиси-ўзининг туйи бўлган кун.

Ибн Рушд элликка яқин йирик асарлар ёзган. Улардан энг машҳурлари қуйидагилар: “Раддияга радия”, “Мантиққа оид асарлар”, “Османий жисмларнинг ҳаракати ҳақида мулоҳазалар”, “Замон муаммоси”, “Биринчи ҳаракатга келтирувчи куч ҳақида”, “Абадий ва вақтинчалик мавжудлик ҳақида мулоҳазалар”, “Жон ҳақида фан муаммолари”, “Ақл ҳақида мулоҳазалар”, “Фалсафа масалалари”, “Дин билан фалсафанинг мувофиқлиги ҳақида” ва бошқалар².

Ибн Рушд “Радияга радия”, “фалсафа масалалари” асарида моддий дунё абадий, унинг боши ҳам йўқ, охири ҳам бўлмайди, деган фикрни илгари

¹ Гегель. Сочинения. -Т., XII. –М., Л., 1935. –С.105.

² Ибн Рушд тўғрисидаги қизиқарли биографик маълумотларни қуёдаги манбадан олиш мумкин: Ренан Э.Аверроэс вкм. Аверроэс. Опровержение опровержениев спб.,»Алейтейя»,1999-С.590-631.

сурган. Лекин, унингча, оламнинг яралиши ва охири моддий дунё, фазода чекланган. Худонинг борлигини тан олган Ибн Рушд унинг оламдан олдин бўлганлигига ишонмаган ва худо яратилган олам билан бирга абадий, деб ҳисоблаган. У руҳ ўлмайди, охираат бор деган фикрга қарши чиққан. Радияга радияда Ибн Рушд икки ҳақиқат назариясини илгари суриб, билимни эътиқодга, фалсафани илоҳиётга қарама-қарши қўйди ҳамда фаннинг, инсон ақлининг ролига юқори баҳо берди.

Мусулмон илоҳиётчилари Ибн Рушднинг дунёнинг абадийлиги ва унинг қонуний равишда ривожланишда эканлиги ҳақидаги таълимотига, айниқса, унинг воқеликни ақл ёрдамида билиб олиш мумкин, деган қарашларига қарши чиқдилар. Бу қаршиликка дуч келган Ибн Рушд, ҳатто ўзининг шогирдларидан ҳам маҳрум қилинади. Руҳонийлар унинг атрофида чидаб бўлмас муҳит яратадилар. Унинг замондошларининг ёзишларича, бир куни Ибн Рушд ва унинг ўғли Абу Аллахни Қўртабадаги масжиддан ҳайдаб чиқарадилар. У ўз уйида қамоқ ҳолатида яшайди. Фақат вафотидан сал олдингина Ибн Рушд яна халифа томонидан Марокашга чақирилади ва ўша ерда 1198 йилнинг 10 декабрида оламдан кўз юмади.¹

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

“Икки ҳақиқат назарияси” мутакаллимлар билан муътазилийлар, ақл билан эътиқод ўртасида келишув вужудга келганлигидан дарак беради. Чунки

¹Қаранг: Қодиров М. Марказий Осиё, яқин ва ўрта шарқнинг фалсафий тафаккури. (ўрта асрлар) ўқув кўлланма. Тошкент – 2009. –Б.166.

кейинги давр мусулмон халқлари тарихидан ўрин олган ижтимоий-иқтисодий тараққиётнинг негизи унинг асосига қурилганини кўриш мумкин. “Икки ҳақиқат” тарафдорларининг қарашларидаги бундай хулосалар аслида қадимги юнон файласуфи Афлотун фалсафасига асосланар эди. Агар Афлотун фалсафасида нарсалар дунёсидан олдин, унга нисбатан бирламчи, ўзгармас моҳиятга эга бўлган “ғоялар дунёси” мавжудлиги эътироф этилса, унда бу ўзгармас моҳиятни англаб етишнинг ҳам икки йўли мавжуддир, деб ишонч билдиради¹.

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

“Фалсафа масалалари” асарида Ибн Рушд киши олий камолотга зикру сано орқали эмас, балки илмий-фалсафий билим орқали эришади, деб ҳисоблаган. Ўз даврининг илғор кишиси бўлган Ибн Рушд адолатли жамият қуришни, хотин-қизларга тенг ҳуқуқ берилишини, хурлик ғояларини тарғиб қилди. Ибн Рушд ғоялари ўрта аср фалсафасига катта таъсир кўрсатди. Ибн Рушд 7 жилдли қомусий тиббий асар "Китоб ал-қуллиёт" (тиббиёт бўйича умумий қўлланма) муаллифидир. “Ибн Халдуннинг ижтимоий-сиёсий, ахлоқий қарашлари антик даври файласуфлари Аристотел ва Платонларнинг ғояси асосида бўлса, жамиятда ахлоқий қарашлари Ўрта асрлар олимлари Форобийнинг концепциясида, ва тиббий назариялар Ибн Синода, фалсафада эса, Ибн Рушднинг дунёқараши асосида бўлган”² – деган хулосага А.А. Игнатенко ўз тадқиқотлари асосида келган.

¹ Қаранг: Йўлдошев С. Антик фалсафа. –Тошкент, 1999. –Б.58-63.

² Игнатенко А.А. Ибн-Халдун. Москва. «Мысль». 1980. –С.32.

Шуни алоҳида таъкидлаш жоизки, ваҳдатул мавжудда кўпчилик мусулмон руҳонийлари бу таълимотга шубҳа ва эҳтиёткорлик билан қарашган эди. Ал-Киндий, Форобий, Ибн Рушд, Бедил бу таълимотнинг намояндалари ҳисобланади. Ваҳдатул мавжуд Ибн Рушд фикрича, табиат абадий, ундаги нарса ва ҳодисалар ўзаро боғлиқ, дунё ҳамиша ўзгариш, ривожланиш ҳолатида туради. Ваҳдатул мавжуд тарафдорлари мусулмон Шарқида табиатшунослик билимларининг ривожланиши учун фалсафий асослар яратиб берди.

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

“Бағдоддаги Низомия мадрасаси Ғаззолий туфайли машҳур бўлиб кетган эди, ўша мадрасада фикҳ билан бир қаторда юнон анъаналари асосидаги фалсафий илоҳиётшунослик ҳам ўқитилар, шунингдек ўша вақтдаги раҳнамоларни рақиб мафкураларининг оёғини осмондан қиладиган зарур қурол билан таъминлар эди.

Ривожланишнинг умумий қонуниятларига тадрижий (эволюцион) ва сакрашсимон (инқилобий) ўзгариш, эски сифатдан янги сифатга ўтиш киради. Бу икки турдаги ўтиш фан тараққиёти учун ҳам хосдир”.¹

Ибн Рушднинг юқорида қайт этиб ўтилган ғояларининг таъсирчанлигини унинг шогирдлари ижодига таъсирида ҳам кўриш мумкин. Хусусан, Абдурахмон Муҳаммад Ибн Халдун (1332-1406) шу давр тарихи ижтимоий фанлари асосчиларидан бири бўлиб, ўз асарларида Ибн Рушд назарий ғоялари ва методологиясини ривожлантирган.

У 1332 йил Тунисда дунёга келган. Гирнатада давлат арбобларидан бўлган. Маълум вақт қозилик ҳам қилган. 1406 йил Қохирада оламдан ўтади.

¹ Ўша манба,-Б42

Кўчкинчи ҳаёти унга турли миллатлар анъаналари урф-одатларини ўрганиш имкониятини беради. У қадимий манбаларга асосланиб шимолий Африка, варварлар тарихини ёзган. Юқорида айтилганларидан шу нарса маълум бўладики, X-XI асрлардаги араб тилидаги фалсафанинг шаклланиши бевосита қадимги дунё фалсафаси, аввало Арасту ва Афлотун қарашлари таъсирида юз берди. Тасодифий эмаски, “Шарқ перипатетизми” истилоҳи мавжуд. Ўз навбатида, Абу Наср Форобий, Ибн Сино, Абу Райҳон Беруний, Ибн Туфайл ва Ибн Рушд каби араб тилида ижод қилган файласуфларнинг асарлари ўрта асрлардаги Европа фалсафий тафаккурига таъсир ўтказди. Кейинчалик мусулмон Шарқи ва Ғарбининг фалсафаси борган сари кўпроқ ислом йўналиши тараққиётида ўзининг ёрқин ифодасини топа бошлади.¹

Кейинчалик Ибн Рушднинг фалсафий қарашлари тўғрисида бир неча олимлар илмий иш қила бошладилар, булардан бири Эрнест Ренан бўлиб, у 1852 йилда “Ибн Рушд ва унинг фалсафаси”² номли китобини нашр эттирди.

Унинг фикрича, Арасту сиймосида инсоний ақл ўзининг юқори ифодасини топганки, шунинг учун уни илоҳий файласуф деб аташ маъқул бўлади. Унинг замондошлари фикрича, “Арасту табиатни тушунтирди, “Аверроэс эса - Арастуни”³.

Ибн Рушд Арасту ва унинг издошлари бўлган ал-Киндий, Форобий ва Ибн Синолар фалсафасини қабул қилиш билан бирга, фақат фалсафадаги ушбу йўналишни кўрсатибгина қолмасдан, балки жаҳон фалсафий тафаккури ривожига ўзининг қайтарилмас ҳиссасини ҳам қўшди.

Боб бўйича хулоса:

1. Ўрта асрлар Шарқи ва Ғарби маънавий уйғунлиги араб-мусулмон

¹ Қодиров М. Марказий Осиё, яқин ва ўрта шарқнинг фалсафий тафаккури. (ўрта асрлар) ўқув қўлланма. Тошкент – 2009. –Б.2.

² Renan E. Averroes et L’averroisme. –Paris, 1882; Renan. De philosophia peripatetica apud Suros. –Paris, 1852.

³ Ренан Э. Собрание сочинений. –Киев. 1960. Т. 8. –С.70.

фалсафасининг кенг миқёсда ёйилишида ва ривожланишида намоён бўлади. Бу уйғунлик ўзига хос зарурият сифатида буюк мутафаккирларни етиштирди. Ана шулардан бири Ибн Рушддир.

2. Ибн Рушд туфайли Европа ўз-ўзини таниди, қайта англади. У буюк грек файласуфлари, айниқса Платон, Аристотелнинг асарларини араб тилидан испан тилига таржима қилишда ва талқин этишда, уларда илгари сурилган ғояларни танқидий таҳлил қилиш, ривожлантириш ва асослашда муҳим рол ўйнади.

3. Ибн Рушд дунёқарашининг шаклланишига ал-Киндий, ар-Розий, Александр Афродизий, Ғаззолий каби алломалар таълимотлари улкан таъсир ўтказди. Айниқса, бунда Имом Ғаззолийнинг файласуфларга радиясини рад этиш аҳамиятли бўлган.

4. Ибн Рушднинг “Радияга радия”, “Мантиқа оид асарлар”, “Дин билан фалсафанинг мувофиқлиги” ва бошқа асарларида оламнинг абадийлиги, унинг қонуний равишда ривожланиши, воқеъликни ақл ёрдамида билиш мумкинлиги, ҳақиқатнинг иккиланганлиги ғояларини илгари сурди ва асослади.

II-БОБ. ИБН РУШДНИНГ СХОЛАСТИКАНИ ТАНҚИД ҚИЛИШИ ВА РАЦИОНАЛИЗМНИ АСОСЛАШИ

2.1. Ибн Рушд фалсафа ва дин, ақл ва эътиқоднинг ўзаро муносабати тўғрисида

Ўрта аср мусулмон файласуфларининг Ал-Киндийдан тортиб то Ибн Рушдгача мақсади ўзларининг дастлабки фидойиликлари сифатида диний ақидапарастлар сирасига мансуб ғанимларга ўзлари томонидан яратилган билимларнинг ҳақиқатлигини исботлашдан иборат эди. Бу тарика исботлашга уриниш бир фавқулодда мураккабликни келтириб чиқарган: файласуфларнинг таянган асослари ақидапарастлар наздида ҳеч қандай кучга эга бўлмаган, чунки улар учун бу “мантиқийлаштириш”ни, яъни “фалсафа сўқиш” қабилидаги мажусийлардан ўзлаштирилган бидъатдан иборат машғулотларни англатган.

Файласуфларнинг ақидапарастлар билан баҳсидаги бу каби “муросасизлик”ка барҳам беришга дастлаб ал-Киндий қўл урган. “Араблар файласуфи” шундай мушоҳада юритган: “Ҳақиқат ғанимлари уни зарурат юзасидан қўлга киритишлари зарур, зеро улар шундоқ ҳам уни қўлга киритиш керакмикин ёки йўқми” дейишларига тўғри келади. Агар улар: “Керак” десалар, - у ҳолда улар бунинг сабабини айтиб, ўз тасдиқларини исбот ёрдамида асослаб беришлари керак. Сабабини очиш ва моҳиятини исботлаш эса, буюмларнинг ҳақиқий табиати тўғрисидаги билимларни ўзлаштириш каби бошқа масаладир. Модомики, фалсафа

тавсифига кўра шундай фан экан, у ҳолда ҳатто ғанимлари ҳам у билан шуғулланишлари зарур, файласуфларга-ку – буни худонинг ўзи буюрган¹.

Кўриб тўрганимиздек, диндорларнинг консерватив намоёндалари билан мунозарада шарқ перипатетизми асосчисининг уларни ўзи турган заминга тортишга ва бу ерда Арасту мантиғи билан тўла қуролланган ҳолда, ўзи учун жирканч бўлган “иймонфурушлар”нинг танобини тортиб қўйишга интилни. Ибн Рушд эса бошқачароқ йўл тутди. У дин ва фалсафа муносабатлари тўғрисидаги рисоласида, ўша стратегик мақсадни қўзлаган ҳолда, исботнинг дастлабки банди сифатида ўз рақиби турган жойни танлайди ва тўғридан-тўғри Қуръон нуфузига мурождат қилади, унда ал-Киндий мушоҳадаларига нисбатан кинояомўз оҳангда қўлланган “Худонинг ўзи буюрган” ибораси тўғри маъно касб эта билди.

Эътироф этилган рисолада унинг ўз олдига қўйган вазифаси мусулмон ҳукуқи терминологиясида қуйидагича ифодаланган: “Мазкур мушоҳаданинг мақсади – диний нуқтаи назардан фалсафа ва мантиқий фанларни ўрганиш дин тарафидан ҳал этилган номуносиб нарсаяки унинг томонидан буюрилган аки мақталган нарсаяки, аҳуд мажбурий нарсаядек бўлиб қолмасмикин”. Бунинг исботи сифатида фалсафа нафақлт мусулмон мазҳабига қарши далил сифатида қарама-қарши қўйилган, балки унга Аллоҳнинг ўзи томонидан буюрилган икки асосга қурилган.

Биринчидан, мусулмонларнинг “муқаддас” диний китоблари уларга атроф-оламни ўрганиш мажбуриятини юклайди, чунки фақлт “Тангри яратгани” каби нарсаларнинг моҳиятига кириш воситасидагина унинг яратувчисини англаб етиш мумкин. Бу хусусда Қуръондаги кўплаб оятларда: “Кўзи очиқлар, ибрат олинглар!” ва ҳ.к. дейилган.

¹ Фалсафани зарурлигини исботлашнинг бу каби усули Арастунинг “Протрептик” (“Фалсафага ўғитлар”) номли йўқолган рисоласидан тортиб, ҳатто ал-Киндий асарларида ҳам қўлланилган, жумладан, арман файласуфи Давид Непобедимий, ҳамда Климент Александрийскийлар томонидан қўлланилган.

Иккинчидан, исбот ёрдамида номаълумни маълумга чиқариш “Тангри яратган”ни энг мукаммал усулда ўрганиш ҳисобланади. Бироқ, айнан бу билан мушоҳаданинг энг мукаммал кўриниши ҳисобланган – аподейктик силлогизмни қўлловчи файласуфлар шуғулланадилар. Шундан келиб чиқиб айтиш жоизки, модомики фалсафанинг тамал тошини қўйган қадимги файласуфлар (Қуръон ҳам унга эришишга даъват қилган) айнан шу мақсадни кўзлаган эканлар, у ҳолда фалсафани ва қадимги мутафаккирлар асарларини ўқиш мусулмон дини томонидан ҳам буюрилган.

Ибн Рушд икки томонлама эътирозни кўзда тутган. Бир томондан, айтиш мумкинки, қадимги мутафаккирлар мусулмон мазҳабига мансуб бўлмаган ва уларга бориб тақлловчи фан унга ислом дини пайдо бўлганидан сўнг маълум бўлган ва шу боисдан ўзида бидъат каби янгиликни намоён қилган. Бу эътирознинг биринчи бўлимига Ибн Рушд шундай жавоб беради: “...борлик тадқиқотчиси қадимий назарияларга танлаб (селектив) ёндашиши ва улардан тўғри ва умум аҳамият касб этувчи тўғри ғояларни ўрганиш зарур”¹. Эътирознинг иккинчи қисмида эса, гарчи у бидъат янгиликларида айблаш учун баҳона бўлиб хизмат қилмаса-да, мусулмон ҳуқуқининг ўзи ҳам факлтгина ислом динининг юзага келишидан сўнг ишлаб чиқилганини рад этмайди.

Бошқа тарафдан, фалсафа ғанимлари шундай ҳолатларни кўрсатиши мумкинки, бунда қачонлардир инсонлар мажусийлар донишмандлигига қўшилган ҳолда, ўзларини ҳаётга номуносиб тарзда тутганлар ва бунини шундай изоҳлаш жоизки, айнан шу нарса уларнинг фалсафий китоблар билан танишувига таъсир қилган. Ибн Рушд бунга шундай жавоб қилган:

¹ Аверроэс. Опровежение опровержения.-СПБ,”Алевтейя” 1999-С.246

фалсафий китобларга иштиёқманд бўлган инсонларнинг бундай хулқ-атвори сабабини бу китобларнинг ўзидан эмас, балки бунга ким бош қўшганлигидан, уларни қандай ўргатишидан ва қандай мураббий бу машғулотларга раҳбарлик қилишидан излаш жоиз. Ундан ташқари дея қўшимча қилади у, ахлоксиз хулқ-атвор кўп нарсани таснифлайди, айтиш жоизки, ҳатто кўплаб мусулмон қонуншунослари ҳам, гарчи ўз касблари юзасидан “амалда ижобий фазилат” тимсоли бўлишлари керак бўлса-да, бироқ улар ҳам бундан мустасно эмаслар¹.

Шундан сўнг Ибн Рушд муаммонинг энг мураккаб ва нозик томонини ўрганишга киришади, улар томонидан эътироф этилган мулоҳазалар нуқтаи назаридан айнан фалсафа ва дин бир-бирига нисбатан қандай муносабатда бўлиши борасидаги масалани ўрганади. Ибн Рушднинг умумий маънода таъкидлашича, модомики дин ҳақиқат бўлса ва агар у ҳақиқатни излашга даъват қилса, у ҳолда исботга таянувчи тадқиқот дин томонидан берилганлар билан зиддиятга олиб бормайди, чунки ҳақиқат ўзини ҳақиқатга қарши қўймайди, балки у билан келишган ҳолда, унинг фойдасига асос сифатида хизмат қилади. Ибн Рушд ўз фикрларини ойдинлаштирганидан сўнг таъкидлайдики, намоишкорона билимга асосланган тадқиқотдан маълум доирадаги масалалар борасида айрим хулосаларга келиш мумкин бўлган бўлса, у ҳолда икки хил ҳолат бўлиши мумкин: ё дин бу масалаларни сукут сақлаб четлаб ўтади ёки бўлмаса қандайдир йўсинда уларга тегиб ўтади.

Биринчи ҳолатда намоишкорона ва догматик билим ўртасида ҳеч қандай зиддият юзага келиши мумкин эмас. Агар дин мазкур масалалар борасида қандайдир мулоҳазага эга бўлса, бу ҳолда у чин маънода

¹ Ўша манбаюС.248

шундай намоёишкорона билим билан келишади ёхуд унга қаршилиқ қилади. Мабодо келишадиган бўлса – унда жуда соз, башарти келишолмай қолса, у ҳолда “муқаддас” матнларнинг айрим сўзларига аллегорик изоҳ бериш зарурати юзага келади. Қасрда иш диний таълимотда эътироф этилган хулосаларнинг тўғридан-тўғри тўқнашиб кетиш имконияти борасида бўлса, шу ер эътирознинг энг масъулиятли жойидир. Бу борада Ибн Рушд: “Биз тўлиқ ишонч билан эътироф этамизки, исталган пайтда, қачонки исбот хулосалари асл мазмунига эга бўлган диний таълимотга зиддиятда бўлишга олиб келса, бу том маънода араб алифбосида қабул қилинган изоҳлаш қоидаларига кўра аллегорик изоҳлашга изн беради”¹.

“Суннийлик тўғрисида яхши билимга эга бўлмаган қози хатога йўл қўйганида лутф кўрсатилишига арзимагани каби, кимки агар ақл-идроққа асосланиш ва оқилоналиқ билан таниш бўлмай туриб, ҳақиқатнинг ҳукмини эгри ва қинғир йўл билан чиқарса, у ҳам айнан худди шундай лутф кўрсатилишига арзимади, деб ёзади Ибн Рушд”². Кордовалиқ мутафаккирнинг бундай ношудлик борасида сўз юритганида кимни назарда тутгани унинг инсонлар томонидан қўлланилувчи мушоҳада нуқтаи назаридан уларнинг ақлий шаклланиши бўйича таснифланиши билан боғлиқ бўлган муҳим тамойиллари билан танишганидан сўнг аён бўлади.

Оламда, дейди Ибн Рушд, инсонларнинг уч хил тури мавжуд. Биринчи турига “муқаддас” оятларни талқин қилишга мутлақо лаёқатсиз кишилар мансуб; бу қуруқ сафсата сўкишдан нарига ўта олмайдиган кенг омма, яъни бирорта соғлом фикри йўқ бўлган, нотиқона мушоҳада

¹ Ўша манба,-С.252

² Қаранг: ўша бетда

юритиш қобилиятидан маҳрум бўлган инсонлар. Бошқа турига диалектик талқин қилишга лаёқатли бўлган инсонлар мансуб; бу фақат табиатан диалектиклар (мунозарачилар) ёки табиатан ва кўникмасига кўра диалектиклар. Учинчи турига эса аподейктик (исботланган, шак-шубҳасиз мулоҳаза) изоҳлашга лаёқатли кишилар; бу табиатан ва фан бўйича аподейктиклар, яъни фалсафий фан бўйича.

Ушбу категория сирасига кирувчи инсонлар мушоҳадага лаёқати нуқтаи назаридан ўрганилаётган тамойил¹ манбаини Арастунинг “Органон”, ва айниқса “Биринчи аналитика” ва “Топика”ларидан излаш жоиз. Бироқ яқин тур сифатида улар Форобий асарларида батафсил ишлаб чиқилган шарқий перипатетик (ҳаётий) мантиқ анъаналарига бориб тақллади. Бу эса силлогизмлар ва мушоҳадаларнинг: аподейктик, диалектик, риторик, офистик ва поэтик каби беш хил турини кўриб чиқади. Улардан аподейктик мушоҳада фалсафий мушоҳадага хос ва “ҳақиқатни ўргатиш ва уни табиати қандайдир билимни берувчи мавзулар ҳақида тушунтириш” учун хизмат қилади; диалектик мушоҳада “барчага маълум ва умумий қабул қилинган мавзуларда суҳбатдошдан устунликка эришиш”га интиланлар учун қўлланилади; риторик мушоҳада эса тингловчини нимагадир ишонтириш ва “ишончли билимга эришмай туриб унинг кўнглини хотиржам қилиш” талаб қилинганида керак бўлади. Бироқ, эътироф этиш жоизки, Ибн Рушд “диалектиклар” ва “риториклар”га тавсиф берар экан, улардаги Форобий эътироф этган мушоҳадаларнинг қолган икки турига мувофиқ жиҳатларини ажратади. Айнан эса: “диалектиклар” “суҳбатдошидан устун бўлиш” учун бутунлай ва қаторасига сафсатабозликка ўтадилар, “риториклар”нинг “кўнглини

¹ Бу тамойил мусулмон Шарқида ўз тарихига эга. биз унга кўпинча Ғаззолий ва Ибн Туфайли асарларида дуч келамиз (Ибн Туфайлида уч тоифа инсонлар Хайё, Асал ва Салмон сиймоларида гавдаланади).

хотиржам қилиш” учун эса поэзияга хос мулоҳазалар қўлланилади. Уларнинг моҳияти шундан иборатки, бинобарин улар қалбнинг имагинатив кучига ниҳоятда таъсир кўрсатар экан, унда салбий ёки ижобий ҳиссиётларни уйғотади ва шунинг учун ҳам ҳақиқатни ўрнатишга ёки уни инкор этишга ҳеч қандай дахлдор эмас.

Ибн Рушд диалектик мушоҳада (Арастунинг фикрича, эҳтимолий мулоҳазаларга асосланган) юритиш даражасида турувчи шахслар категориясини “мутакаллимлар” билан, мусулмон, яҳудий ва христиан илоҳиёти намоёндалар билан тенглаштиради. Файласуфлар ва илоҳиётчиларнинг “кенг оммаси” ўртасидаги оралик ҳолати, Ибн Рушднинг қатъий ишончига кўра, жамият учун улкан кўнгилсиз воқеадир. Диний таълимотдан том маънода кўнгли тўлган “риториклар”дан фарқли ўлароқ, “диалектиклар” ҳам “аподейктиклар” сингари мавжуд нарсалар тўғрисида мулоҳаза юритишга, илоҳийлаштиришга уринадилар, бироқ илоҳиётчилар билан файласуфларни расман фақлтгина бир-бирига ўхшаш муаммо ва терминология яқинлаштиради; улар аслида моҳиятан диний ақидапарастлар бўлиб, уларнинг кетидан “кенг омма” кўр-кўроналик билан эргашаверади. Илоҳиётчилар фаолияти, “интеллектуал фазилатлар” гуллаб-яшнаши нуқтаи-назаридан олганда, нафақлт бефойда, балки зарарли ҳамдир. У шуниси билан ҳам зарарлики, улар ғаламислик қилиб “авом халққа” файласуфларни бидъатчи ва худосизлар сифатида қоралаб кўрсатиб, уларга қарши қайрайди, шунинг учун ҳам файласуф олимлар ўз билимларини “кенг омма” хизматиға сафарбар қилишларида тўсиқларга учраганлар.

Бироқ, балки уларнинг фаолияти “амалий фазилатлар”ни орттириш нуқтаи назаридан жамиятдаги осойишталик ва ахлоқни қўллаб-

қувватлашда фойдалидир? Йўқ, дейди Ибн Рушд, - у бу ерда нафақлт бефойда, балки ҳатто зарарли ҳамдир. Бефойдалиги шундаки, у тўғрида илоҳиётчилар сафсатабозлик қилаётган барча ашё барибир “кенг омма”га тушунарсиздир, зарарли жиҳати шундаки, модомики улар эҳтимолий жўнатмаларга таянар эканлар, уларнинг мулоҳазаси – “муқаддас” битикларни талқин қилишда фақлт келишмовчиликка олиб келиши мумкин, умумий парокандаликка юз тутиб, инсонларни мусулмон мазҳаблари тарихида кўплаб секталар, илоҳий мактаблар ва йўналишларга бўлиниб кетгани каби, инсонларнинг жазоланишига ва қон тўқилишига олиб келиши мумкин.

Ибн Рушд илоҳиётчилар билан нима қилиши таклиф қилади? Биз биламизки, Ибн Туфайлнинг аллегорик асари Робинзоннинг Жумавойни ролга, ўз ёнига таклиф қилиши, бу “диалектика”ни ўз оталиғига олиши ва уни қайта тарбиялаши билан якун топади. Ибн Рушд илоҳиётчиларни жамиятдан ажратиб қўйиб, уларнинг кенг омма олдида ваъзхонлик қилишини таъқиқлашга, файласуфларни эса - илоҳиётчилар олдида ўз фикрларини баён қилишларини таъқиқлаб қўйишга уринади.

Бошқачасига айтганда, агарда у “Якзоннинг ўғли Хай тўғрисидаги асар” муаллифининг ўрнида бўлганида, унинг қаҳрамони Асални ўзи тўрган ролга олиб бормай, балки Жумавой у ерларда сўзсиз ҳалок бўларди, деган илинжда, уни кимсасиз оролда тушириб қолдирган бўлар эди.

Ҳар ҳолда, “Афлотуннинг “Давлат” асарига шарҳлар”и тўғрисида улар томонидан яратилган идеал давлат моделига Ибн Рушд бир жойда яна ўз таснифига қайтар экан, бироқ бу сафар инсонларнинг фақлт икки хил категориясини – “аподейктиklar” ва “риториклар”ни ёдга олади.

Илоҳиётчилар “фозил инсонлар шахри” фуқароси бўлиш ҳуқуқидан маҳрум бўладилар.

Бироқ “риториклар” ҳамон ўша жойда қоладилар. Ва бу Ибн Рушднинг “кенг омма” илмиига қўшилиш имконияти борасидаги нуқтаи назари тушунчаси учун муҳимдир. Табиийки унинг “демократизми” ёки аристократизми тўғрисидаги саволини аниқлаштириш учун ҳам зарурдир.

Ўрта аср фалсафасининг ғарбдаги вақили, мусулмон шарқида ва Оврупада машҳур бўлган Ибн Рушд, ақл масаласига оид бир қатор рисоалар битган бўлиб, улардан айримлари бизга маълум. Хусусан, унинг “Нафс тўғрисидаги фан муаммолари”, “Фаол ақлнинг моддий ақл билан қўшилиши мумкинлиги тўғрисида мулоҳаза”, “Биздаги ва моддий дейилувчи ақлнинг қодирлиги ва кучсизлиги бўйича масалани кўриш тўғрисида китоб” асарлари шу жумладандир.

Ақлга инсоннинг юқори қобилияти сифатида қараган, уни борликни сабаб ва оқибат ҳамда бошқа тушунчалар орқали тафаккур қилиш жараёни ва фалсафа билан боғлаган Ибн Рушд, ақл тўғрисида фикр юргизар экан, ал-Форобий, Ибн Сино, Ибн Божжа каби Арастунинг ақл (нус) назариясидан келиб чиққан ҳолда, уни талқин қилади. Шунинг учун Ибн Рушд тўғрисидаги махсус асарнинг муаллифи Эрнест Ренан Ибн Рушднинг ақл таълимоти тўғрисидаги қуйидаги фикрни билдирган эди. “Ибн Рушднинг фалакий ақллари тўғрисидаги назарияси Арастунинг “Мутафизика”сидаги 12-инчи китобига ёзилган кенгайтирилган шарҳнинг ўзидир: унинг инсон ақли тўғрисидаги назарияси ҳам “Рух тўғрисидаги” рисоласидаги: учинчи китобининг айни ўзидир ва фавқулодда бир

нозиклик билан, журъатли қиёслар ва араб фалсафасига хос бўлган илоҳий таълимотларни қўшиш билан шарҳлангандир”¹.

Эътиборни энг аввало шунга қаратамизки, Ибн Рушдда ҳам ақл атамасининг кўп маънолилиги қайд этилади. У аввало ақл сўзининг омонимлиги ва уни икки нарсасага, номларигина умумий бўлган икки нарсасага нисбатан қўлланишини таъкидлайди. Бу ақл сўзининг инсонга нисбатан ва Аллоҳга нисбатан қўлланишидир ҳамда ушбу ҳол шундай ҳолга ўхшайдики, “икки ўзга нарсалар моҳиятан бир-бирларидан фарқланишлари ва номдан бошқа ўзаро ҳеч қанақл умумийликка эга бўлмасликлари мумкин, агар уларда яқин ва узоқ умумий олам йўқ бўлса”².

Аллоҳ ёки “Вожиб ал-вужуд” (зарурий борлик) ақл сўзи одатда қўлланилади, ақл бўла олмайди. Чунончи, ақл иродага ўхшаб инсонда суст ҳолатга йўл қўяди ва шу билан бирга номукаммалликдан мукаммалликка ўтиши ҳамда айнаи замонда ундан икки қарама-қаршилик келиб чиқиши мумкин. Зеро, ақл сезгидан фарқли ўлароқ икки қарама-қарши нарсани бир вақтда идрок эта олади. “Худони боқий инсонга, инсонни эса ўлик худога” айлантирадилар³.

2.2. Ибн Рушд ақлнинг билиш жараёнида тутган ўрни тўғрисида

Универсумнинг қонунга мувофиқ уйғунлашувини очиб берувчи сабабий алоқаларнинг умумийлиги Ибн Рушд томонидан инсоннинг оламни идрок этишининг объектив асоси сифатида ўрганилади.

¹ Ренан Э. Аверроэс ва авероизм. Киев., 1903. –С.77

² Ибн Рушд. Опровержение опровержения// Сагадеев А. Ибн Рушд. –М., 1973. –С.104-105.

³ Ибн Рушд. Опровержение опровержения// Сагадеев А. Ибн Рушд. –М., 1973. 105.

Ибн Рушд инсоннинг олий билишга оид қобилияти – инсон онги ҳақидаги ўз таълимотини Арастунинг психологик назариясидан келиб чиққан ҳолда ривожлантиради. Бу назарияга асосан, инсондаги идрокли фаолиятга бўлган қобилият, ўзи билан фақлтгина таффакур фаолияти ҳиссий образлар манбаларидан олинган маълум мазмун, фантазияни қайд эта оладиган тоза тахтани акс эттиргани ҳолда, шу фаолиятнинг ўзига сабаб бўлади. Бу билан боғлиқ ҳолда Арасту икки тарафлама идрокни фарқлаган: барча нарсаларни ишлаб чиқарувчи серғайрат, фаол интеллект ва ҳар нарсага айланиши мумкин бўлган мажхул, пассив интеллект. Мажхул идрок тушунчасини кирита туриб, Стагирит, эҳтимол тафаккур ва қалбнинг содда, ҳиссий яширин имкониятлари ўртасида қандайдир боғланиш ҳосил қилишга интилагандир, бироқ унинг асарларида ушбу онгнинг моҳияти ва унинг фаол интеллект ва содда психик кучларга бўлган муносабати очилмай қолиб кетган. Кейинчалик Арастунинг қалб ҳақидаги таълимотида очиқ қолган бу бўшлиқни тўлдириш билан кўплаб шарҳловчилар, жумладан, Арасту пассив деб атаган интеллектни белгилаш учун биринчи маротаба “моддий идрок” атамасини киритган Александр Афродизийский ҳам ҳаракат қилган.

Александр Афродизийский томонидан таклиф қилинган моддий онгни изоҳлашда Ибн Рушд икки асосий тушунчани тафсилотли, танқидий таҳлил қилиб чиқади: 1) бу тана онг ҳаракатидир; 2) фаоллашувига қадар у ҳали тахтага битилмаган ёзув белгиларининг ўхшаши – салбий хусусиятга эга бўлган бир нарсани акс эттиради. Бу ҳолатларнинг биринчисига қарши чиққан ҳолда, Ибн Рушд айтади: агар моддий интеллект тўрт элементнинг аралашувидан келиб чиқувчи психик куч бўлганида эди, натижаси ўлароқ кўплаб тутуруксиз хулосалар келиб

чиқадиган ҳиссиётлардан ҳеч нимаси билан фарқ қилмай қолар эди; ўз шаклига эга бўлган ҳолда. интеллект фақлтгина бир хилдаги объектларнинг қатъий чегараланган доирасини қабул қилар, айнан битта нарсани билишга оид ҳаракатларда қарама-қаршиликларни, шунингдек ўз-ўзини ҳам англай олмас, йиллар давомида, гарчи аслида ҳиссиётлардан фарқли равишда ақл вақт ўтгани сайин заифлашмаса-да, аксинча, чарқланиб борса-да, “сийқаланиб кетиши” мумкин эди. Қисқаси, бу ҳолатда Александр Афродизийский, Анаксагордан сўнг Арастунинг онгга нисбатан қўйган талабларини назар-писанд қилмайди: англаш учун у тана билан “аралашиши” зарур эмас. Александр Афродизийский томонидан моддий онгнинг оддий мойиликка йўйилиши Ибн Рушдда ҳам шу каби эътирозларни уйғотади. Ибн Рушд фикрига кўра, ақлан тушуниб етиш шакллариини қабул қилиш қобилияти ҳақида салбий ва ўзи учун маълум субстрагга эга бўлмаган нарса ҳақида гапириш, - бу ҳеч қандай имконият мавжуд бўлмаган мутлақ йўқлик ҳақида гапирган билан баробардир. Александр Афродизийский томонидан илгари сурилган аналогик (икки нарса, ҳодиса ва шаклнинг бирор жиҳатдан ўхшашлигига қараб, бошқа жиҳатлардан ўхшашлиги ҳақида ҳуқм юргизиш усули)га амал қилган ҳолда, Ибн Рушд моддий онг материядан яширин ҳолда ҳиссий қабул қилинувчи эмас, балки барча идрок қилинувчи эканлиги билан фарқ қилишига, ва худди материя якка нарсаларнинг шаклини ташқи манбадан олмай, балки ўз ичида сақлагани каби, моддий онг ҳам тафаккурни қабул қилувчи эмас, балки ҳали тоза тахтага ёзилмаган нарса эмас, шу тахтанинг айнан ўзи бўлгани каби, шу қабул қилиниши лозим бўлган нарсанинг ташувчисидир.

Ибн Рушд тасаввур шакллари яширин ҳолатдан фаол ҳолатга ўтишни кутаётган тушунчалар учун ҳақиқий асос деб ҳисоблайди. Тасаввур – деб айтади у, - бу Демокрит тахмин қилганидек ҳиссиёт эмас, чунки ҳаёлда биз мавжуд бўлмаган предметларни ҳам қабул қила оламиз, кўпинча хато қиламиз ва бизда ўтмишда бўлган ҳиссиётлардан эркин бирикувларни яратамиз; бу. Эмпедокл ўйлаганидек фикр-мулоҳаза ҳам эмас, чунки тасаввур ҳаракати бизнинг истагимизга боғлиқ ва у мулоҳаза билан бирга кечмайди; ва ниҳоят, бу, Афлотун таъкидлаганидек, ҳиссиётларнинг фикрлар билан бирикуви ҳам эмас. Тасаввур шакллари, унга таянувчи умумий ҳиссиётларда юзага келувчи тасаввурлар каби ягонадир. Бу билан бирга ушбу кўринишлар уларни тушунчаларга яқинлаштирувчи айрим хусусиятларга эга, масалан, кўзичоқнинг бўри ва кўй образларида душманлик ва дўстлик “ғоя”ларини кўрганидек. Кордовалик мутафаккир Ибн Синонинг, ушбу қобилият “тахмин”нинг алоҳида кучи асосида аниқланади, деган нуқтаи назарига қўшилмайди.

Моддий онг таркибидаги тушунчаларнинг яширин ҳолатдан муқим ҳолатга ўтишини Ибн Рушд, онг остидаги дунёнинг табиий кучларининг қонуниятга бўйсунувчи ҳаракатининг рамзи бўлган фаол интеллект фаолияти билан изоҳлайди. Арастуға эргашган ҳолда, у бу жараёни ҳиссиёт (сезги) ларнинг пайдо бўлиш жараёни билан қиёслайди. “Бу ўхшашлик - деб ёзилади “Қалб ҳақида” китобига берган катта шарҳида, кўриш қобилиятини ҳаракатга келтирувчи кўриниб тўрган предмет ва онгни ҳаракатга келтирувчи билан идрок қилинувчи предмет ўртасида янада яққолроқ намоён бўлади. Чунки, ранг каби кўринадиган предмет, кўриш қобилиятини фақлтгина, аввал яширин ҳолда бўлган ва ёруғлик туфайли рангга айлангандагина ҳаракатга келтира олади; худди шу каби

тасаввур кўринишлари ҳам моддий онгни фақлтгина аввал яширин ҳолда бўлган ва кейинчалик англаш мумкин бўлган ҳолатга ўтгандагина ҳаракатга келтира олади ва айнан шу сабабли Арастуға тасаввур кўринишларини яширин ҳолатдан актуал ҳолатга олиб чиқадиган онг бўлган фаол онг ҳақида гапириш зарур бўлиб қолди... Англаш шаклларининг моддий онгга муносабати рангни кўриш қобилиятига бўлган муносабатиға ўхшашдир”¹.

Шундай қилиб, Ибн Рушд асарларида моддий онг негизи сифатида интеллект ҳалокатли (идрокни ўлдирувчи) бўлиб қолишга мойил бўлган имагинатив шакллар, тасаввурлар кўринишини, моддий онгни фаол ҳаракатга келтирувчи тамойил сифатида фаол интеллект намоён бўлади. Долзарб ҳолатга ўтишда моддий салоҳият “эга бўлувчи онг”га айланиб қолади: унда биринчи тушунчалар ва тажрибага асосланган аксиоматик принциплар туғила бошлайди. Онг ўз томонидан инсон ҳаракатларини фақлтгина мавҳумлик билан амалга оширувчи, ва эндиликда тажрибага муҳтож бўлмаган, онгли равишдаги билимларга ундовчи ибтидо сифатида намоён бўлади. Бу босқичда – “эгалланган онг” босқичида, инсон интеллекти нафақлт ҳаракатга келтирувчи куч, балки инсон ҳаёлининг мазмуни бўлган фаол онгга ўхшаб қолади. Фаол онгга қўшилишда, ёки бошқача қилиб айтганда, дунёни назарий ўрганиш жараёнида ҳис этиладиган бахтиёрлик, Ибн Рушднинг фикрича, барчага ҳам насиб этавермайди, ва ҳаттоки, бу бахтни ҳис қилишга мўшарраф бўлганлар ҳам ўз меҳнатлари маҳсулини ҳаётлари сўнггидагина тотиб кўра оладилар.

Кўриб турганимиздек, моддий онг ҳақидаги ўз таълимотини кордовалик мутафаккир Александр Афродизийский билан мунозара

¹ Сагадеев А.В. Ибн Рушд. –М. .1973.-С.128.

қилган ҳолда баён қилади. Бу мунозаранинг ўткирлиги Ғаззолий ва Ибн Синолар баҳс-мунозаралари билан боғлиқликлар у ёки бу даражада аниқланмаганда, ҳаттоки сезилмай ҳам қолар эди.

Бизга маълумки, Александр Афродизийскийнинг Ибн-Рушднинг эътирозларига сабаб бўлган фикрларидан биринчиси рационал билишни ҳиссий билиш билан бир-бирига тенглаштирганидир. Бироқ, айнан шу фикрдан келиб чиққан ҳолда Ғаззолий онгда умумий тушунчаларнинг ва объектив борликда уларнинг коррелят (мазмунни бошқа тушунча билан муносабатдагина очиладиган тушунча) ларининг мавжудлигини инкор этган. Абу-Ҳамид Ғаззолийнинг қарашларидан, - деб ёзади Ибн Рушд, “онг-бу якка ҳолдаги нимадир, унинг умумийлиги эса унинг акциденцияси, деган фикр келиб чиқади; шу сабабли у онг якка нарсаларда умумий жиҳатларни аниқловчи усулини, ҳиссиёт айнан бир нарсани кўп марта қабул қила олиши усули билан қиёслайди. Чунки, Абу Ҳамид учун идрок қилиниши мумкин бўлган нарса умумий эмас. балки яккадир, масалан, Зайднинг маҳлуқотлиги унинг учун онг, Холиднинг маҳлуқотлигини англагани кабидир. Бу нотўғри, чунки агар бу ҳолат шундай бўлганда эди, у ҳолда ҳиссий идрок билан аклий идрок ўртасида ҳеч қандай фарқ қолмас эди”¹. Иккинчи фикрга, яъни моддий онг қизиқишга олиб келишига келсақ- у Ибн Синонинг моддий интеллект худди материя каби ўз-ўзидан мавжуд бўлувчи фаол интеллект (заковат)нинг шакллариға кира олишнинг оддий қобилиятини акс эттирувчи концепцияси билан айнан ўхшашдир: материянинг якка шаклларни қабул қилишига табиий сабаблар, моддий онгнинг универсал шаклларни қабул қилишига эса тасаввур сабаб бўлади, бироқ ҳар иккала

¹ Сагадеев А.В. Ибн Рушд. –М. .1973.-С.132.

ҳолатда ҳам шакллар супранатурал (супратабий) тамойиллардан, яъни “шаклларни тортиқ қилувчидан” келиб чиқади.

Кордовалик мутафаккир онг ва ҳиссий қабул қилиш қобилияти ўртасидаги қатъий тафовутларни кўрсатиб ўтади. Ҳиссиётлардан фарқли равишда, тушунчалар бир тарафдан ўткинчи (вақтинча), бошқа тарафдан эса ундай эмас; ўткинчилигига сабаб, улар у ёки бу индивид тушунчасининг моҳияти эканлиги, бироқ “инсон” турига мавжуд бўлган барча индивидлар учун умумий бўлганлиги сабабли, улар ўткинчи эмасдир. Ибн Рушд фикрига кўра, агар тушунчалар фақлтгина ўткинчи бўлганда эди, улар худди ҳиссиётлар каби индивидуал (шахсий) бўлар эдилар, бироқ бунда одамлар ўз билимларини бир-бирларига етказишларининг умуман имкони бўлмас эди. Мана нима учун, деб ёзади у, “билимлар абадийдир”: тушунчалар “фақлтгина тасодифан юзага келадилар ва йўқ қилинадилар”, чунки “агар улар ўз-ўзидан вақтинча бўлганида эди, уларнинг (якка ўткинчи нарсалар билан) боғлиқликлари фақлтгина уларнинг моҳиятида мавжуд бўлар эди ва улар ҳар доим ҳам ўзларига ўхшаш бўла олмас эдилар”¹. Бу нуқтаи назардан одамларнинг қалб(рух)лари ҳам бир тарафдан кўпликдир (бу ерда индивидуаллик принципи сифатида материя намоён бўлади), бошқа тарафдан эса яккадир, ва “инсон” тури каби абадийлик хусусиятига эга бўлган қандайдир умумийлик(яхлитлик)ни ташкил этади.

Ибн Рушдда ҳеч қандай “умуминсоний” онг ҳақида гап бўлиши мумкин эмаслиги тушунарли. Унинг асарларида гап фақлтгина инсониятнинг, унинг борлик моҳияти нуқтаи назаридан қаралгандаги бирлиги, яъни унга, айти ҳолатда умумий хилқат сифатида намоён

¹ Сагадеев А.В. Ибн Рушд. –М. .1973.-С.133.

бўлаётган (қандайдир Зайд ёки Амрнинг шахсий қалбидан фарқли ўлароқ) онгли қалбнинг тегишлилиги ва у бошқа барча умумий хилқатлар каби абадий, ўткинчи бўлмаган жиҳати ҳақида боради. Шу сабабли Ибн Рушд моддий ва фаол онгнинг, уларнинг биринчиси абадий-инсониятнинг умрбоқий билишга оид қобилиятини ва кейингиси – бу имкониятни амалга ошириш имкониятининг абадий мавжудлигини билдиради, абадийлиги ҳақида гапиради. Абадий инсоният ҳақидаги тасаввурга келсак. Арасту, масалан “Ҳайвонларнинг вужудга келиши ҳақида” асарининг иккинчи китобида, онг остидаги дунёда мавжуд бўлган, индивид сифатида ўткинчи, бироқ уларнинг турига хос бўлган абадийлик нуқтаи назаридан қараганда, умрбоқий бўлган, яъни инсонлар, ҳайвонлар ва ўсимликлар яшашда давом этиб келаётганлиги ҳақидаги концепцияси билан қиёслаганда, ҳеч қандай янгилик киритмаган.

Инсонларнинг ягона онгга дахлдорлиги ҳақидаги таълимотни ҳам Ибн Рушдда гўёки мавжуд бўлган, барча одамларни интеллектуал ривожланиш йўлидан юриш қобилиятига эга, деган фикр билан боғлаш (бошқа муаллифлар қилгани каби) мумкин эмас. Бундай изоҳлаш Ибн Рушд юқорида келтириб ўтилган, инсонларнинг фикрлаш учта усулидан бирига туғма мойилликлари ҳақидаги назариясига зиддир. Айни ҳолатда, афтидан, Ибн Рушднинг индивидлар учун эмас, балки халқлар ва авлодларнинг ҳақиқатга етиш қобилияти тенглигини тасдиқлашга интилиши ҳақида гапириш яхшироқдир. Ягона моҳиятли ва абадий онг ҳақидаги таълимот, бу нуқтаи назардан қараганда, Ибн Рушднинг “Қарорни келтириб чиқарувчи мулоҳаза”да ривожлантирган фикрини қамраб олиши мумкин: дунёни билиш қандайдир бир мамлакат ёки диний жамоанинг алоҳида имтиёзи эмас; у турли мамлакатлар мутафаккирлари

томонидан ва бирданига эмас, балки инсон авлодларининг чексиз ўзгариши орқали амалга оширилади ва шунда, ушбу таълимотни таҳлил қилиш жараёнида Э.Ренан томонидан айтилган фикрга қўшилиш мумкин: “ҳозирги кунда фалсафий тадқиқотларга қўйилган талаб даражасида аниқ ифодаланмаган бўлса-да, бундай ечим муаммонинг асосий шартларини қондирган ва билиш масаласида мутлақ ва нисбийнинг ўрнини етарли даражадаги аниқлик билан ифодалай олган”¹.

Боб бўйича хулоса:

1. Ибн Рушд схоластикани танқид остига олди. Айни пайтда у фалсафа ва дин, ақл ва эътиқоднинг ўзора алоқадорлигини, хусусан, ҳар иккаласининг мақсади ҳақиқатни англашга қаратилганлигини таъкидлади ва шу тариқа файласуфларнинг ақидапараслар билан баҳсидаги “Муросасизлик”га барҳам беришга уринган ал-Киндий ишини давом эттирди.

2. Ибн Рушд “Икки ҳақиқат назаряси” асосчиларидан биридир. У муросасизликни муроса билан алмаштиришга уринди.

3. Яқин ва Ўрта Шарқ ўрта асрлар фалсафасида етакчи бўлган тенденция-роционализм анъаналарига содиқ қолгани ҳолда, Ибн Рушд ақлни билишнинг асосий воситаси деб билди ва унинг моҳиятини “диалектикалар” ва “риторикалар” баҳсида очиб беришга уринди.

4. Ибн Рушд Александр Акродизийский томонидан тақлиф қилинган моддий онг тушунчасини изоҳлади, танқидий таҳлил қилди ҳамда унинг икки муҳим тамонини кўрсатди: 1. Бу моддий онг тана ҳаракатидан иборат; 2. фаоллашувга қадар у ҳали тахтага битилмаган ёзув белгиларини ўхшаши,аналоги.

¹ Сагадеев А.В. Ибн Рушд. –М. .1973.-С.133

5. Шунингдек, мутафаккирлар моддий онг таркибидаги тушунчаларнинг яширин ҳолатдан муҳим ҳолатга ўтиши, интеллектуал фаолият, ақлга айланишини таъкидлади.

III-БОБ. ИБН РУШДНИНГ БОРЛИК ТЎҒРИСИДАГИ МАСАЛАЛАРГА РАЦИОНАЛИСТИК ЁНДАШИШИ.

3.1 Оламнинг абадийлиги масаласининг қўйилиши

Ибн Рушднинг ҳар қандай жабҳада илоҳиётчи касбдошларга қарши курашиши бефойда ва ҳатто зарарли эканлиги унинг давридаги илғор мутафаккирларнинг интилишида ҳам ўз аксини топган. Бунда асосий мақсадга эришиш йўлида расмий-ҳуқуқий таянч топиш учун борликқа шундай изох бериш зарур эдики, зотан унда динга оид жиҳатларнинг аралашувини имкон қадар четга суриб қўйиш зарур бўлган. Борликнинг озодликка эришиши учун уни ғайритабиий кучлар таъсиридан халос қилишга қарши кураш кўплаб жабҳаларда олиб борилган. Бироқ ундаги муҳим масалалардан бири сифатида, рақиблари илоҳиётчилардан иборат бўлган илмий билимларни ёқловчиларнинг фикрига кўра, оламнинг яралганлиги ва унинг абадийлиги масаласи эътироф этилган. Узоқни аввалдан кўра билувчи Ғаззолий ушбу муаммонинг аҳамиятини “Файласуфларга раддия” асарида ажойиб баҳолай билган. Унда таъкидлашича, оламнинг абадийлигини тан олиш ва ундан келиб чиқувчи чексиз табиий оқибатларга йўл қўйилиши “дастлабки сабаб” фаразларини ортиқча деб билади, чунки бу асосан дахрийлик (динсизлик)ка олиб боради.

Ибн Рушднинг оламнинг яратилмаганлиги фойдасига илгари сурган далилларидаан уч хил усулдаги талқинни фарқлаш мумкин, у Арастунинг

мазкур тезисини тасдиқлаш учун келтирилган; Қуръоннинг мажозий талқинига таянувчи Шарқ нотиқлари таълимотини Абу Ҳамид Ғаззолий ва ал-Ашъор мактабидаги илоҳиётчилар маломатларидан ҳимоялаш учун қўлланилувчи баҳс-мунозарали исботларга асосланган.

Талқин қилишнинг биринчи усули у қадар қизиқарли эмас, чунки у Стагиритнинг исботларини такрорлайди. Бу усул Ибн Рушднинг Арасту асарларини, айниқса “Физика” ҳамда “Яралиш ва барҳам топиш тўғрисида”ги ва “Метафизика” китобларини шарҳлашига хосдир. Аксинча, гарчи иккинчи усул Ибн Рушднинг “аподейктик” тарзда фикрлаши билан қизиқарли бўлсада, бироқ у ўзида ушбу муҳим дунёқарашга доир масаланинг ечимини мажозий талқин қилиш усулини амалда намоён қилади. “Исбот”нинг бу каби тури билан биз оламнинг яратилишига дахлдор бўлган Қуръон оятларининг “таҳлили” асосидаги “Ҳал қилиш учун илгари сурилган мулоҳазалар” асарида дуч келамиз. Унда таъкидланишича, бу ерда фақат борликнинг ўтмишда чексиз бўладиган универсум шаклининг ўзгариши тўғрисида сўз юритилади. Ибн Рушднинг эътирофига кўра, Қуръондаги “У шундай зотки, самовот бирла курраи-заминни олти кун ичида яратган ва унинг салтанати сувда бўлган”, деган оятлар “мазкур борликқа эргашувчи қандайдир борлик”ни тахмин қилади, яъни борлик мавжудлигининг чексизлигига ишора қилади, “...ўша кунда курраи-замин бошқа Ер билан алмашинади...”¹ ёки, бошқачасига айтганда, оламнинг келгусида йўқолиб кетмаслиги тахмин қилинади.

Борликнинг абадий ва боқийлигининг “мустаҳкам бўлмаган” бу хилдаги исботи равшан бўлган, бироқ, табиийки, унда Ибн Рушд ўзи

¹ Сагадеев А.В. Ибн Рушд. –М. .1973.-С.134

яратган “Раддияга радия” асарининг саҳифаларида илоҳиётчилар билан ўзи ўртасидаги баҳс-мунозаралардан фойдаланишга ҳатто уриниб ҳам кўрмаган. Эътироф этилган китобда биз бирмунча тарихий-фалсафий кизиқиш уйғотувчи, талқиннинг учинчи усулига тўқнаш келамиз. Мазкур масалани муҳокама қилишга бағишланган бўлимлар ушбу фундаментал асарнинг тўрт қисмини эгаллайди, бу эса ундаги мавжуд баҳс-мунозарани бирмунча содда ва тизимли шаклда баён қилишимизга имкон беради.

Икки “раддия” муаллифлари ўртасидаги мунозара Шарқ файласуфларининг далилларини, Ибн Рушднинг сўнгги мулоҳазаларининг асослигига даъво қилувчи Ғаззолий ва (ашъорийлар)нинг салбий талқинлари ва сабабларини ўз ичига олади. Абу Ҳамид Ғаззолий томонидан “Файласуфларга раддия” китобида ўрганилган олам абадийлигининг тўрт исботи юзасидан баҳс-мунозаралар олиб борилади.

Биринчи исбот

Файласуфлар ўз ибтидосига эга бўлган ниманидир қандайдир абадий тамойилдан келиб чиқиш имкониятини инкор қиладилар. Агарда олам яратилган бўлганида, у ҳолда унинг пайдо бўлишини белгиловчи нимадир мавжуд бўлиши керак эди, ёки акс ҳолда, у ўзининг соф имконият ҳолатида ўзгармай қолган бўларди; шунингдек, шу билан биргаликда бундай белгиловчи ибтидо борасида сўраш мумкин: яралаётган пайтида у қандайдир янги ёки бошқача бўлиб қолганми? Агар йўқ бўлса, у ҳолда олам соф имконият ҳолатида бўлишни давом этган бўларди; агар ҳа бўлса, у ҳолда бу белгиловчи ибтидо тўғрисида шундай сўраш мумкин: оламнинг яралиш пайтида унинг янги ҳолатига ўтиши бошқа қандай детерминант орқали аниқланади ва нима учун бу вақт

лаҳзаларини яратиш имконияти борасидаги буткул тенг қийматли қандайдир бошқа лаҳзада эмас, балки айнан ушбу лаҳзада рўй беради?

Ғаззолий ушбу исботга қарши ўзининг икки ёқлама эътирозини илгари суради. Биринчидан, дейди у, файласуфлардан сўраш мумкин: улар нимага асосланиб олам у юзага келган пайтда пайдо бўлган, дея қарор қилган қандайдир мангу ирода оламнинг яралишига ишонч ҳосил қилган фикри билан курашганлар? Илоҳиётчилар нуқтаи-назаридан айна ҳолатда файласуфлар, гарчи аслида у бу ерда бўлмаса-да, маълум аксиомага таянган ҳолда даъво қиладилар, чунки у кўпчилик томонидан бошқачасига тан олинган. Шунга қарамай, оламнинг узоқ вақт мобайнида яралганлигига ишонч ҳосил қилувчи инсонлар ниҳоятда кўпчиликни ташкил қилади. Бошқа тарафдан, файласуфлар қонунига бутунлай зид равишда Тангрининг мангу иродасини истак объектининг юзага келишини истакнинг ўзининг пайдо бўлишидан орқада қолувчи инсонларнинг чекли иродаси билан қиёслайдилар. Иккинчидан, файласуфлар, гарчи улар унда регрессни ҳосил қила олмайдиган сабаб-оқибат муносабатларининг мавжудлигини билсалар-да, оламнинг қадим замонларда пайдо бўлганини тан олишга мажбурлар.

Ибн Рушд, кези келганда Ғаззолийнинг оламнинг Тангрининг истагига кўра азалдан яралганлиги тўғрисидаги ҳамма қабул қилган диний ақидаларга урғу беришини рад этар экан, қандайдир ҳолатнинг ҳақиқийлик шартининг барча инсонлар томонидан тан олинишидан иборат эмаслигига эътибор қаратади¹. Ғаззолий эътирозларининг моҳиятига келсак улардан биринчиси соф сўфийлик таснифига эга: модомики Ғаззолий ўз эркига эга бўлган ҳаракатланувчининг акти

¹ Қаранг: Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения.-СПБ, «Алетейя», 1999-С.13

(ҳаракати)дан ва унинг ҳаракат қилиш қароридан ҳаракат натижасининг орқада қолиши имкониятини тасдиқлай олмади. У ҳаракатланувчининг истагидан унинг ҳаракати натижаси орқада қолиши мумкинлигини маълум қилди, бироқ ахир бутун масала ҳаракат натижасининг ҳаракатланувчи актининг ўзидан қолиб кетиши мумкин эмаслигидан иборат. Ушбу мулоҳазанинг асосий камчилиги шундаки, дин томонидан худога мансуб дея ҳисобланувчи “ирода” тўғрисида сўз юритганда, инсон иродасини унга ўхшаш дея фикр юритади. Ғаззолий ўзининг иккинчи эътирозида ибтидосига эга бўлган барча нарсалар айланма ҳаракатлар орқали вақт бўйлаб самовот доирасидан ўтади, бироқ бу ҳаракат доимий ва ҳар доим янгиланиб туради, деган далиллар инкор этилади.

Иккинчи исбот

Файласуфларнинг таъкидлашича, худонинг оламдан ва вақтдан илгари мавжудлигига кўра, оламини моҳиятан яратганини англаб ўтиш жоиз, чунки акс ҳолда оламнинг яратилишига қадар ва унинг вақтнинг ҳаракатланиши билан боғлиқ бўлган ибтидоси ҳам, интиҳоси ҳам бўлмаган вақт оқиб ўтади, аслида бундай бўлиши мумкин эмас. Агар ҳаракат ўлчовини ифодаловчи вақт абадий бўлиши керак бўлса, у ҳолда абадият ҳаракатланувчи нарсага, айнан эса оламга хос бўлиши жоиз. Ниҳоят, оламнинг азалийлиги аниқликдан келиб чиқади, илоҳиёт нуқтаи-назаридан, худо оламини яратганига нисбатан чексиз сонли узоқ йиллар илгарироқ яратишга қодир бўлган, зеро мазкур ҳақиқатни инкор этишга қодир, Парвардигорнинг қудратини инкор этиш билан тенг бўларди¹.

Ғаззолий бунга шундай эътироз билдиради: Худонинг олам ва вақтдан илгарилади деган иборани шундай маънода тушунмоқ жоизки,

¹ Қаранг: Ўша асар.-С84-85

дастлаб Худо оламсиз ва вақтсиз мавжуд бўлган, сўнгра эса олам ва вақт билан биргаликда мавжуд бўлган. Ўзини ниманингдир ибтидоси дея ҳисобловчи инсоннинг ожизгина тасаввурида Худо билан бир қаторда ва яна ҳали яралмаган оламдаги вақтни, нимадандир илгарироқ бўлмаган “аввал”ни, яъни вақтни тахмин қилиш хато бўлган бўлар эди. Қачонки оламдан ташқарида бўш макон тахмин қилинса, айнан шундай хом ҳаёл тасаввурга берилиш мумкин, зеро буни ақлга сиғдириб бўлмайди, шу боис, изчиллик жисмнинг муҳим атрибути саналади. Тасаввур борасида шунга ўхшаш хатоликлар ва файласуфларнинг сўнгги исботи келиб чиқади, бинобарин замон ва маконни қиёслаган ҳолда, уни осонгина рад этиш мумкин: ахир Тангри бу ёруғ олам доирасини мавжуд ҳолатига нисбатан бир-икки қаричга катта ёки кичикроқ қилиб яратиши, ва шу тахлит янада чексизроқ қилиш яратиши мумкин эдику? Агар файласуфлар “ярата олмади” десалар, бу билан худонинг улкан қудратини инкор этган бўлардилар, мабодо “яратди” десалар, у ҳолда бўшликдаги қандайдир сиймога нисбат берган бўладилар, бироқ бу тутуриқсизлик бўларди, чунки бўшлик ҳеч нарсани англатмайди.

Ибн Рушд, энг аввало, азалийлик ва изчиллик борасидаги барча баҳс-мунозараларнинг беҳуда эканлигини таъкидлайди. Модомики, азалият замонга хос эмас экан, оламнинг унда бўлиши эса унга хос. Бу ҳолат файласуфларни ҳайрон қилмайди, яъни улар ҳаракатланувчи олам тўлалигича ўз ибтидосига эга эмас, деб ҳисоблайдилар ва улар қандай қилиб ўз ибтидосига эга нарса қандай қилиб азалийликдан келиб чиқишини кўрсатиб бера оладилар. Замон ва маконни қиёслаш борасида сўз юритадиган бўлсак у ҳолда бунинг имкони бўлмайди, чунки жисмдан

фарқли ўлароқ, вақт ва ҳаракат ҳолатга эга эмас ва яхлит бир бутунликни ташкил қилмайди.

Учинчи исбот

Файласуфлар қуйидаги фикрда қатъий туриб олганлар: агар олам абадий бўлиши мумкин бўлса, у ҳолда олам мангу мавжуд бўлган, яъни бундай ҳолатда у ҳеч қачон имконсиз бўлмаган бўлар эди; агар унинг мавжудлик имконияти ўз ибтидосига эга бўлмаганида эди, дея тахмин қилинса, у ҳолда бунда вақтни шундай эътироф этиш келиб чиққан бўлардики, унга кўра оламнинг мавжуд бўлмаслиги мумкин эмасди ва, ўз навбатида ,бу фикр худони кучсиз деб тан олиш билан тенг бўларди.

Ғаззолий шу пайтгача давом этган ҳар қандай вақтда оламнинг вужудга келишининг гипотетик имкониятини тан олади ва, шунингдек у оламнинг ибтидоси ҳар қандай вақтда ҳам бошланавермаслигини эътироф этади. Бинобарин, воқеълик имконият билан тўғри келмайди. Шунга ўхшаб қандайдир жисмнинг, кейин яна бир жисмнинг ва шу тахлит бошқа жисмларнинг ҳам мавжуд оламга қўшилиш имкониятининг чегараси йўқ ва шу йўсинда у чексизликка юз тутади, бироқ мутлақ тўлдирилган чексиз макон мавжудлигини кўзда тутмайди.

Ибн Рушд оламнинг юзага келишининг миқдорига кўра ягона имкониятидан оламнинг абадийлиги борасида хулоса чиқарувчилар фикри билан Ғаззолийнинг оламнинг миқдорига кўра чексиз имкониятлари тўғрисидаги фикрини таққослайди. Ғаззолийнинг оламдаги имкониятларнинг миқдорига кўра чексизлиги борасидаги фикрига кўра, агар бунга йўл қўйилса, уларни ягона жисмга айлантириб, тутуриқсиз хулоса чиқаришга олиб келарди: “мавжуд олам қайсидир бошқа оламнинг бир бўлагини ташкил этарди ва ҳ.к., ва шунда бу ё азалий ягона олам

сифатида якун топарди, ё бўлмаса бемаъни бўлган чексизликка юз тутган бўларди. Агар мабодо бу қаторни бўзиш керак бўлса, яхшиси буни бизни ўраб турган оламда қилган маъқул”¹.

Тўртинчи исбот

Файласуфлар ҳар қандай предмет ўзининг пайдо бўлгунига қадар ҳеч нарса (мавжуд) эмасди, ёхуд ҳеч нарса бўлиши мумкин эмас, ёки зарур (мавжуд) дейишади. Вужудга келувчи предмет мавжуд бўлмаслиги мумкин эмас, чунки “мумкин бўлмайдиган нарсанинг ўзи умуман йўқ; у зарур ҳақиқат бўлиши мумкин эмас, яъни, зарур нарса умуман номавжуд бўла олмайди; демак бу предмет эҳтимолий мавжуддир. Модомики, материядан ташқари бу имконият билан уйғунлаша оладиган бошқа субстрат йўқ экан, у ҳолда дастлабки материя ҳеч қачон юзага кела олмайди”².

Ғаззолий файласуфларнинг мазкур исботини имконият объектив воқеъликда унга атрибут бўлиб хизмат қилса, бу тафаккур тушунча-сидан ортик эмас, деган далилларини инкор этади. Жумладан, агар имконият нимагадир муҳтожлик сезса, у қандай қилиб имконият бўла оларди, у ҳолда имконсизлик шундай аниқ мавжуд бўлган субстратга муҳтож бўлган бўлар эди.

Ибн Рушд номиналистик асослар ёрдамида файласуфлар томонидан материянинг азалийлиги фойдасига келтирилган далилларни рад этишга уринган Ғаззолий мулоҳазаларининг хомхаёл эканлигини фош этади. “Бу

¹ Ўша асар.-С.88

² Ўша асар.-С. 90-91

– сўфийларга хос мулоҳаза, модомики имконият ҳам бошқа универсалликлар каби универсаллик экан, демак ақлдан ташқарида мавжуд бўлган ягона нарсалар ҳам мавжуд, билим эса умумий тушунчаларни билиш эмас, балки қачонки у ягона нарсалардан улар учун умумий бўлган турли материялараро тақсимланувчи табиатни чалғитганида ақл томонидан ишлаб чиқилувчи ягона нарсаларни билишдир”¹. Имкониятлар табиати тўғрисида эътироф этилганлар тафаккурнинг бошқа барча ҳақиқий тушунчалари борасида ҳам ҳақдир. Бинобарин, ҳақиқийлик унинг тавсифи тасдиқлаганидек, қалбдан ташқарида қандай мавжуд бўлса, қалбда ҳам шундай мавжуд бўлади. Шу сабабли, Ғаззолийнинг қандайдир субтрат томонидан имконсизликнинг хом ҳаёлга айланиши борасидаги талқини ҳам асоссиздир.

Ибн Рушд юқорида баён қилинган баҳс-мунозарасининг якуний қисмида оламнинг келажақдаги чексиз мавжудлигини исботлайди. Талқин қилишнинг асосини тезис ташкил қилади. Унга кўра, ўз ибтидосига эга бўлган барча нарсалар интиҳосига ҳам эгадир, барча ибтидосиз нарсалар эса чексиздир.

Ибн Рушд ижоди тадқиқотчиларининг “Раддияга радия” асаридаги оламнинг абадийлиги тўғрисидаги фикрларни нафақат Ўрта асрлар, балки Янги даврдаги европалик файласуфлар ҳам эътироф этадилар (жумладан, Кларк ва Лейбницлар ўртасидаги баҳс-мунозара, Кантнинг антиномияси ва ҳ.к.)

Мазкур ҳолатда таъсирнинг имкониятига даъво қилиб бўлмайди, зеро ҳар иккала “Раддия”нинг лотинча таржимаси, Л.Готъенинг сўзларига кўра, “ўша даврда барча зуқко мутафаккирларнинг қўлида бўлган”².

¹ Сагадеев А.В. Ибн Рушд. –М. .1973.-С.149

² Сагадеев А.В. Ибн Рушд. –М. .1973.-С.152

Бирок, бу ерда асосийси, афтидан Арасту давридан бошлаб фалсафа тарихида тўпланган оламнинг абадийлигини ёқлаш ва унга қарши исботини баён этишнинг энциклопедиклиги муаммоларининг турли жабҳаларининг Ибн Рушд ва Ғаззолий томонидан ажойиб кўламда қамраб олинишида ўз аксини топади.

Юнон фалсафий адабиётида баҳс-мунозаранинг барча уч томони бўйича қабул қилинган талқинига бирмунча тушунарли таърифни неоафлотунчи Проклга қарши йўналтирилган “Оламнинг абадийлиги тўғрисида”ги китобида оламнинг яратилмаганлиги фойдасига ўзининг 18 та далилини илгари сурган христиан шарҳловчиси Филопон қолдирган. Бу китоб араб тилига эрта таржима қилинган, унда Проклнинг ҳам талқинлари баён қилингани боис, мусулмон Шарқда ундан тарафдорлари каби, креационизм ғанимлари ҳам исбот топганлар.

“Раддияга радия” асари муаллифига келсак унинг асосий вазифаларидан бири шундан иборат эдики, бу баҳс-мунозарада у Стагиритнинг Яқин Шарқдаги издошлари, энг аввало, Ибн Сино қарашларидан ажратган ҳолда, фақлт Арастуники деб билган ўша ғояларнинг файласуф Абу Ҳамид Ғаззолий томонидан ёлғон қайд қилиниши ёхуд перипатетизмнинг асл тамойилларини “Ислом далиллари” китобида нотўғри талқин қилинганлигини фош этиб беришдан иборат эди. Фақлт шу каби селекциядан сўнг, у ўзига Форобий ва Ибн Синолар томонидан илгари сурилган арастучиликнинг “ҳақиқий” нуқтаи назарини ифодаловчидек туюлган оламнинг абадийлиги фойдасини кўзловчи ўша далилларни изчил ҳимоялашга киришган.

3.2 Инсон борлиги тўғрисидаги қарашларида рационализмнинг намоён бўлиши. "Мангу ақл" тушунчаси талқини

Албатта, ягона моҳиятли ва абадий интеллект ҳақидаги таълимоти билан Ибн Рушд бир вақтнинг ўзида, “илоҳиётлаштирилган” жамиятда яшовчи файласуфлар олдига унинг ўзи қўйган талабларни бажаришга интилган: на тасдиқловчи, на салбий кўринишда устун диннинг асосий ақидаларига, жумладан, қалбнинг боқийлиги ҳақидаги ақидаларга зиён етказмасликни истаган. Бундан ташқари, “кенг жамоат” учун, деб ёзади у, қиёмат кунда нафақат руҳан, балки жисман ҳам қайта тирилиш муқарралигини тасдиқлаши зарур, чунки омманинг бу кун билан боғлиқ умиди ва кўркуви руҳий образлардан кўра кўпроқ жисмоний образлар билан кўзғалади. Ўз-ўзидан эса охиратдаги ажр-муқофот ва жазолар эса нафақат ёлғон, балки ахлоққас зиддир. Афлотуннинг “Давлат”ига шарҳаларида Ибн Рушд бу уйдирмалардан мақсад одамларда ёлғондакам яхши фазилатларни тарбиялашдир, деб ёзади; чунки агар инсон у дунёдаги ажрлар ҳақидаги диний тасаввурларга берилса, бу дунёдаги роҳатлардан ўзини тийса, у ҳолда, у буни нариги дунёда бу дунёда йўқотган барча нарсаларни юз баробар қилиб қайтариб олиш ниятида қилади (жаннат қувончлари “мушоҳадага асосланган яхши хислатлар” эгасини мафтун қила олиши гумон: ахир бу қувончлар олий хусусиятга эга бўлган лаззатларнинг; ноз-неъматлар, ичимликлар, ҳурларнинг энг олий тоифаси эмасдир.

Кордовалик мутафаккир, албатта абадиёт ва боқий дунёдаги ҳаёт ҳақидаги эртақлар инсонларнинг абадийликка томон табиий интилишлари, инсон мавжудлигининг якуни олдидаги кўркуви

натижасида юзага келганлигини фаҳмлаб тўрган. Ибн Рушднинг фикрича, ҳақиқий донишманд ҳам ҳаёллардан осонгина кечиши мумкин. У мавжудлик мавжуд бўлмасликдан яхшироқ эканлигини, ўсимликлар ва ҳайвонларга ҳам қалб зарурлигини билади, жумладан, айнан ўзининг мураккаблиги ва чидамсизлиги сабабли органик жисмлар, агар улар психик потенцияларга эга бўлмаганида, индивид сифатида бир дақиқа ҳам мавжуд бўла олмас эдилар ва айнан қалб ва ундаги кўпайишга бўлган интилиш сабабли ўсимлик ва ҳайвонлар учун тур ва кўринишга оид жисмоний боқийлик таъминланган. Бундан ташқари, мутафаккир табиат унга нафақат тўрға оид жисмоний боқийликни, балки ўткинчи бўлмаган индивид сифатидаги маънавий ҳаётни ҳам тортиқ қилганлигини англаб туради, чунки унинг фикрлари унинг жисмоний ўлими билан бирга йўқолиб кетмайди, балки келажак авлодларнинг мулкига айланади. Мана нима учун, - деб ёзади Ибн Рушд, инсон “бу дунёдаги ҳаёт”да ҳам “у дунёдаги ҳаёт”да ҳам “мушоҳадага асосланган яхши хислатлар”дан воз кеча олмайди ва, унинг таълимотига кўра, фалсафанинг диндан тубдан фарқ қилиши айнан шунда: донишманднинг нуқтаи назарига кўра дин фақлтгина ердаги ҳаёт учун зарур, чунки у “назарий билим” ёки фалсафага бўйсунувчи “амалий интизом”лардан бири бўлган татбий “сиёсий санъат”дан ортиқ бўлмаган нарсадир.

“Аллоҳ элчилари”, “ваҳийлар”ни етказувчилар ва дин муаллимлари бўлган шахсларнинг фаолиятига берилган ўрин ҳам айнан шу шарҳларга мос равишда изоҳланади. Шарқ перипатетикларининг ўтмишда яшаб ўтган мос равишдаги тамойилларидан фарқли ўлароқ, Ибн Рушднинг психологик назарияси профетизмни умуман таҳлил қилмайди. Кордовлик мутафаккир пайғамбарларнинг қандайдир алоҳида интеллектуал

қобилиятига ва диний анъана Муҳаммад, Исо ва Мусоларга тегишли деб ҳисоблайдиган мўъжизакорликларга ишонмайди. Жумладан, - деб ёзади Ибн Рушд, Мусони исроилликларнинг, Мисрдан қочишида “дарёнинг ажралиши” эмас, балки унинг ўз халқига “қонун”ни, яъни инсонларни жамиятда ўзини тутишининг меъёрлари мажмуаси сифатидаги динни олиб келиши Пайғамбар даражасига кўтарди. Худди шундай, Муҳаммаднинг Пайғамбарлик мақомининг ягона далили бу, унинг “мўъжизакор табиати”, барчани “амалий яхшиликлар” қилишга интилишга “ишонтира олиши”, ва бундан ташқари “танланганлар” томонидан аллегорик таҳлил қилинишидан иборат бўлган Қуръондир.

Диний ахлоқ қоидаларини танқид қилишда Ибн Рушд ўзининг фалсафанинг динга муносабати концепциясига амал қилади, ва у “илоҳий” матнларга эмас, балки “ваҳий”ларнинг ички маъносини нотўғри талқин қилган илоҳиётчиларга хужум қилади. Кордовалик мутафаккир авваламбор, ашъорийлар назариясидаги, барча маънавий қадриятлар “илоҳий” матнларда келтирилган ҳолда, худонинг амри ва фармони билан белгиланади, деб ёзилган теистик субъективизм ва этик волюнтаризмни инкор этади. Агар бу назарияга амал қиладиган бўлсақу ҳолда ўз-ўзидан эзгулик ва ёвўзлик бўла олмайди, бироқ бундай даъво нафақат аниқликка зид балки мусулмонларнинг энг “муқаддас” бурчларига ҳам зид бўлар эди (масалан, диндор мусулмон учун ягона Аллоҳга сиғиниш қандайдир шартли, конвенциал неъмат эмас, балки ўз-ўзидан бор бўлган неъматдир. Эзгулик ва ёвўзликни инсонларнинг фикри ва қоидаларига асосланган нимадир, деб ҳисоблаган теологларнинг қарашлари сўфизмга оид ва “Протагорнинг қарашларини эслатади”.

Шундай қилиб, эзгулик ва ёвўзлик дунёда ҳоҳ табиий, ҳоҳ ижтимоий табиатга эга бўлсин ўз-ўзидан мавжуд бўлади. Табиий неъматларга келсак “кенг омма” учун Ибн Рушд уни худо манбаси деб атайди, бунда у “материянинг зарурати”дан келиб чиқадиган ёвўзлик билан бирга кечади, деган янглиш фикрни ҳам келтиради. Худди шундай, масалан, олов фойда келтиради ва айнаи вақтда унинг ҳайвонларни ва ўсимликларни ҳалок қилиш ҳоллари ҳам учрайди. Худди шу каби ҳайвонлардаги сезиш қобилияти ҳам уларнинг мавжуд бўлишининг зарурий шарти ҳисобланади, бироқ шу билан бирга, айнан у уларга кўпинча азоблар олиб келади. Бу нуқтаи назарни келтирган ҳолда, Ибн Рушд яратувчининг марҳамати ва қудратлилиги ҳақида кенг тарқалган тасаввурларга қарши чиқишдан ҳам қўрқмайди. У очикчасига: ҳаттоки худога ҳам бўйсунмайдиган нарсалар мавжуд; парваригори олам масалан, оловнинг табиатини фақлтгина фойда келтирувчи қилиб ўзгартира олмайди, ўткинчи нарсаларни боқий ёки аксинча қилиб қўя олмайди, учбурчакнинг бурчақлари йиғиндисини тўртта тўғи чиғиқйиғиндисига тенг қилиб қўя олмайди, рангни эса эшитиш мумкин қилиб қўя олмайди, деган фикрларни билдиради.

Ибн Рушд томонидан илгари сурилган эзгулик ва ёвўзлик тамойили табиатига кўра унинг пантеистик қарашларига, яъни худони, айнан унда мавжуд бўлган қонуниятларни бўза олмайдиган тақозаланишининг табиий тизимини белгиловчи рамз сифатида ифодаловчи қарашларига мос келади. У томонидан тақлиф қилинган, инсонлар ҳаракатларида кузатиладиган эзгулик ва ёвўзликни изоҳлашга худди шу каби ёндашилади: унинг даврида бу муаммони инсонни бу дунёда содир этган ишлари учун у дунёда жавобгарлиги ва Аллоҳ марҳамати билан

чамбарчас боғлиқликда ўрганилган, бироқ кордовалик мутафаккир учун бу масалани муҳокама қилиш аслида эркинлик ва зарурат нисбати ҳақидаги масалани фалсафий ўрганиш учун восита бўлган, холос.

Ибн Рушд ўзини тизим яратувчи деб ҳисобламаган, бироқ бу унинг барча фаолияти, арастучиликни унга ўтмишдаги шарқ перипатетиклари томонидан киритилган неоплотонизм элементларидан тозалашдан иборат бўлганлигини билдирмайди. Илоҳиётга қарши курашнинг янги шартларига мувофиқ равишда у Арастунинг материалистик фикрларини ривожлантирди, уларни дунёни пантеистик тушунтириш эволюциясида ўзига хос хусусиятларга эга бўлган босқични ҳосил қилувчи таълимотни яратган ҳолда, янги диалектик тамойиллар ва тахминлар билан бойитиб борди.

Ўша даврдаги кўплаб араб давлатларида юзага келган тарихий шароитларда Ибн Рушд фалсафаси ўша ерларда яшовчи халқларнинг маънавий маданиятларига қандайдир таъсир кўрсатмаслиги мумкин эмас эди.

3.3 Ибн Рушд ва аверроизм

Ибн Рушднинг фалсафий асарларининг, асосий қисми дастлаб араб тилида ёзилган ва, худди шарқдаги каби, мусулмон дунёсининг ғарбида ҳам араб-мусулмон фалсафаси билан чамбарчас боғлиқликда ривожланиб борган Ўрта аср яҳудийлар фалсафасида ижобий қўлланилган. Кордовалик мутафаккирнинг энг муҳим асарлари XIII-асрда яшаб ўтган яҳудий олимлари томонидан таржима қилинган ва шарҳлаб берилган. Улар ўз асарларини ёзишда ва Ўрта асрнинг йирик яҳудий мутафаккири

Моисей Маймониднинг асарларини шарҳлашда унинг баёнлари ва шарҳларидан фойдаланишган.

Кордовалик мутафаккирнинг фалсафий қарашлари Ғарбий Европада авж олган ғоявий курашлар даврида, уни фақлтгина шарҳлари орқали таниганларидаёқ, қурол сифатида қўлланилганлиги, Ибн Рушднинг арастучиликни изоҳлашга ёндашувининг ижобий табиати, мустақиллиги ва унинг фикрларининг ўзига хослигидан дарак беради.

Париж Аверроэснинг номи биринчи маротаба собитқадам илоҳиётга зид бўлган ақл йўналишлари билан боғланган, Европанинг биринчи университет шаҳри бўлган. Ибн Рушднинг Арасту асарларига ёзган шарҳлари бу ерда тахминан 1230 йилларда маълум бўлган. Бу вақтда Арасту таълимоти афлотунчиликка оғиб кетган францискан илоҳиёт мутахассисларининг қаршиликларига учраётган эди; бу орада Доминикан илоҳиётчилари уни христиан дунёқарашлари талабларига мослаштиришга ҳаракат қилар эдилар. Арасту таълимотини католик руҳига мослаштириш мақсадида Париж университетининг илоҳиёт факультетининг икки профессори – Альберт Великий (1193 – 1280) ва Фома Аквинский (1274 й.да вафот этган) нинг бу соҳадаги фаолияти буюк антик давр файласуфининг христианлашувида ўрнаткич бўлди.

Аверроистик ғояларнинг Париждаги кейинги тақдирини уларнинг 1270 йилда епископ Тампье бошчилигидаги маҳаллий илоҳиётчилар томонидан қораланишига қараб билиш мумкин. Қуйидаги тезислар таъқиқланган:

1. “Барча инсонларнинг заковати ягона ва сонига кўра айнан бир хил.
2. Инсон билгувчидир, дея таъкидлаш ёлғон ва номақбулдир.

3. Инсон иродаси заруратдан келиб чиққан ҳолда хоҳлайди ва танлайди.

4. Бу дунёда содир бўлаётган барча нарсалар само жисмлари ихтиёрига бўйсунди.

5. Олам абадийдир.

6. Ҳеч қачон биринчи инсон бўлмаган.

7. Инсон сиймоси бўлган руҳ, худди инсон каби, унинг танаси вайрон бўлиши билан бирга ҳалок бўлади.

8. Руҳ ўлимдан сўнг ажраб чиққандан кейин жисмоний оловдан азият чекмайди.

9. Қарор эркинлиги – бу фаол эмас, балки пассив яширин имкониятдир, ва зарурият туғилганда у интилган нарсаси томонидан ҳаракатга келтирилади.

10. Худо тафсилотларни англамайди.

11. Худо унинг ўзига бегона бўлган нарсаларни англамайди.

12. Инсоннинг ҳаракатлари илоҳий тақдир томонидан йўналтирилмайди.

13. Худо бузилувчи ва ўлувчи нарсага абадийлик ва чиримаслик ато эта олмайди”¹.

Гарчи қораланган ҳолатларнинг кўп қисми Сигер Брабантскийга тегишли бўлса-да, унинг номи бу ҳужжатда қайд этилмаган. Бироқ у бундан кейинги ўхшаш ҳужжатда айнан ўша маҳаллий илоҳиётчилар томонидан 1277 йилда қабул қилинган ва эндиликда 219 таъқиқланган тезисларни жамлаган ҳужжатда қайд этиб ўтилган.

¹ Сагадеев А.В. Ибн Рушд. –М. .1973.-С.168

XIII-асрнинг охирида бидъатга оид тезисларнинг, Ибн Рушднинг концепцияси киритилган шу каби рўйхати “Файласуфларнинг хатолари” номи остида Жил Римский томонидан тўзилган эди. Бундан ташқари Жил Римский у томонидан христиан, яҳудий ва мусулмон динлари уларнинг барча амалий фойдасига қарамасдан, ёлгон динлардир, деб айтган киши сифатида тамғаланган кордовлик мутафаккирнинг алоҳида “хато”ларини рад этишга бағишланган қатор асарлар яратди.

XIII ва XIV асрлар оралиғида ўзининг исломга нисбатан фанатик нафрати билан машҳур бўлган Раймунд Луллий Ибн Рушдга нисбатан шу каби ғазабли маломатлар ёғдиради. Унинг назарида, Аварроэс “мусулмонлик” тимсоли бўлган ва у шарҳловчининг асарларини ўқиш ва таълим беришга расмий таъқиқ эълон қилишни талаб қилган.

Кўриб тўрганимиздек фалсафа ва илоҳиёт ўртасидаги муносабат ҳақидаги масаладаги лотин аверроистларининг қарашлари ягона ҳақиқат нуқтаи назарига амал қилган устозлари қарашларидан фарқ қилган. Бу тафовутлар ислом ва христианлик шароитларидаги институтлаштирилган диний тажрибалар даражасида мавжуд бўлган фарқлар билан белгиланган. Умумий дунёни билиш табиатига эга бўлган диний ақидалар ижмолар асосида у ёки бу кўринишда қайд этилиши мумкин бўлмаган вазиятда, Ибн Рушд ўзидан аввал ўтган ёки у билан замондош бўлган илоҳиёт мутахассисларига уларнинг “илоҳий” матнларга берган изоҳлари учун ҳужум қилишга ҳеч бўлмаганда расман ҳақли эди. Лотин аверроистлари эса бундай ҳуқуққа эга эмасдилар. Улар, масалан муқаддас диний китобда ёзилган у ёки бу масаладаги фикрлари христианлар учун рад этиб бўлмайдиган ҳақиқатлар сифатида қабул қилиниши шарт бўлган “черков оталари” билан баҳслаша олмас эдилар (эътиборлилик нуқтаи

назаридан патристика вақилларининг фикрларини исломда фақлтгина Муҳаммаднинг сафдошлари ва бевосита издошлари фикрлари билан қиёслаш мумкин бўлган, бироқ улар Тертуллиан ва бошқа “черков оталари”дан фарқли равишда дунёнинг яратилиши, худонинг хусусиятлари ва бошқа масалалрни муҳокама қилмаганлар). Шу сабабли мутакаллимларнинг аверроистик танқидлари Европада, нафақат илоҳиётга, балки умуман динга қарши қаратилган танқидлар сифатида қабул қилиниши лозим бўлган. Бу каби танқид эса атеизмга тенг бўлган ва исломда ҳам, христианликда ҳам бир хил жиноят, деб ҳисобланган.

Ибн Рушд тажрибасидан кўриниб тўрганидек ислом шароитида ягона ҳақиқат концепциясини тарғиб қилиш ва бир вақтнинг ўзида илоҳиётга қарши курашиш имконияти фақлтгина назарий жиҳатдан мумкин бўлган. Христианликда эса бу имконият назарий жиҳатдан ҳам, амалий жиҳатдан ҳам мумкин бўлмаган. Шу сабабли илоҳиётчиларнинг жаҳолатпарастлик ҳаракатларига қарши “қонуний” кураш лотин аверроистлари томонидан, эркин фикрлашга маълум кенглик яратувчи, бироқ бу билан бирга, унинг доирасида турли даражадаги, жумладан, италия аверроизми ривожланишининг табиатини белгилаб берган диний ақидаларнинг юзага келишига имконият яратган “икки хил ҳақиқат” тамойили асосида олиб борилган.

Ибн Рушд ғояларининг Италияда кенг тарқалишига Болония университети аверроистларининг фаолиятлари сабаб бўлган. Улардан энг машҳурлари 1318–1321 йилларда санъат факультетида дарс берган Пармалик Таддео, ва XIV асрнинг 20-йилларида ўша ерда дарс берган Анджело д’Ареццолар бўлган. Бироқ тез орада аверроизм маркази ўша даврда бутун шимоли-шарқий Италиянинг интеллектуал ҳаёти ўчоғи

бўлган Падуан университетига кўчиб ўтади. Падуонда аверроизмнинг тарқалиши ва гуллаб-яшнашига бу ерда мавжуд бўлган ва ташувчиси маҳаллий шифокорлар бўлган эркин фикрлаш анъаналари сабаб бўлган. Падуан аверроизми асосчиси бидъатчилик айби билан тергов қилинаётган вақтида вафот этган Петр Албанский ҳам шифокор бўлган. Павел Веницианский (1368 – 1428), Гаэтано Тиенский (1387 – 1465), Александр Ахеллини (1520 вафот этган), Марк-Антонио Зимара (1460-1523), Цезарь Кременений (1550-1631)лар падуан аверроизмининг йирик намоёндалари бўлганлар.

Кўриб тўрганимиздек сўнгги италиялик аверроист XVII асрга қадар яшаган. Аверроизмнинг бундай узок умр кўрганлигига сабаб, XV асрдан бошлаб унинг ҳукуматга у даражада катта таҳдид солмаганлиги бўлган. Бунга сабаб, кейинги аверроистлар ўзларининг XIV асрдаги ўтмишдошларига нисбатан “Икки хил ҳақиқат” ҳақидаги таълимот доирасида диний этикодга нисбатан содиқроқ бўлишган.

Аверроизмнинг Европа мамлакатларидаги оммабоплигининг тугаши унинг бошланиши каби табиий бўлган. XVIII аср материализмидан дарак берувчи янги фалсафий нишонларида перипатетизмнинг натур фалсафий тамойиллари каби назарий билишга оид принципларининг ҳам чегаранганлигини аниқладилар. Арастунинг обрў-эътибори билан биргаликда шарҳловчининг машҳурлиги ҳам сўнди.

Эътироф этилганидек Ибн Рушд файласуфларни ўз қимматли фикрларини илоҳиётчиларга бағишлашдан қайтарган. Ва бу тушунарли: модомики ҳақиқатан ҳам диндорлар аниқ кучга эга эканлар, улар файласуфларга ва уларнинг фанларига беҳисоб кулфатлар келтириши мумкин. Шу билан биргаликда кордовалик мутафаккир янада кўпроқ

ишонч билан фалсафий ғояларнинг “кенг омма”га ёйилишининг зарали эканлиги таъкидлайди.

Ибн Туфайл асарининг қаҳрамони бўлмиш, кимсасиз оролда туғилиб, вояга етган содда ва гўл инсондан фарқли ўлароқ, Ибн Рушд Салмон ва унинг фукароларини фалсафий билимлар йўлига йўналтиришга уринган. Ибн Рушд инсонлар орасида соғлом фикрли мутафаккир сифатида яшаб, “интеллектуал намоёндалар” уни ўраб турувчи жамиятдаги аксарият аъзолардан қандай улкан масофа ажратиб туриши тўғрисида ўзига ўзи ҳисобот беради. “Агар ҳар бир шахс, - дейди у ўзининг “Афлотуннинг “Давлат” асарига шарҳлар”ида, - барча инсоний камолотга эришишга лаёқатли бўлганида эди, табиат қандайдир беҳудаликни амалга оширган бўларди, “бу айниқса олий камолот борасида бўлиши табиий, чунки ҳар ким ҳам жангчи, нотик, шоир, ёки шоир бўлишга қодир эмас”¹.

Ибн Рушднинг нуқтаи назарига кўра “кенг омма”дан диний эътиқодларни тортиб олиш жамиятни тартибга солувчи инсон ҳаётини ахлоқий тамойилларсиз қолдириш ва нигилизм ва анархия гирдобига итқитиш демақлир.

Ибн Рушд, албатта, маърифатпарвар-демократ бўлмаган, бироқ кордовалик мутафаккирнинг “риториклар”га муносабати борасида унинг фикрларига таяниб, демократияга қарши деган хулосага келиш керак эмас. Шунингдек бу каби сабаблар туфайли улар томонидан ишлаб чиқилган инсонлар таснифини синфий тамойилларга асосланган эмас, балки психологик-гносеологик таснифга асосланган деган хулосага келиб бўлмайди. Шу сабабли, таъкидлаш жоизки, Ибн Туфайл (Ибн Рушд у

¹ Сагадиев А.И. Аверроэс иаверроизм.-М.1973-С

билан “кенг омма” борасида бир хил нуқтаи назарга эга бўлган) асарларида “авом халқ”нинг аксариятини айнан кабағал бечоралар эмас, балки ўзининг ғаразли нияти йўлида ҳеч нарсадан қайтмайдиган, бойлик тўпловчи, юқори мансабларга интилувчи олчоқ кишилар динни ўз манфдатлари йўлида қалқон қиладилар, “риториклар” тимсолида эса, кимсан орол ҳукмдори Салмоннинг ўзи гавдаланган.

Шундай қилиб, файласуфлар жамиятнинг аксарият қисмини ташкил қилувчи “риториклар”нинг мавжудлиги заруратига кўникишлари зарур. Бироқ, бунда улар ўзларига жамиятнинг гуллаб-яшнаши йўлида фаннинг ривожланиши учун ўзларига ҳаётдаги маълум ахлоқий тизимни танлашлари жоиз, ва жамият атроф-оламдаги нарсалар ҳолатининг ҳақиқий бахтиёр ҳолатидан беҳабар қолмаслиги учун “риториклар” тимсолида фалсафанинг ривожланишига тўсқинлик қилмаслиги зарур. Бундай тизим Ибн Рушд томонидан бирмунча аниқ шаклда (рисоланинг экзотериклигига тўзатиш киритган ҳолда) “Раддияга радия” асарининг сўнгги бобида ёритиб берилган.

Ибн Рушднинг таъкидлашича, модомики ҳар қандай файласуф, энг аввало, фалсафий мушоҳада қилишдан аввал, зарурат юзасидан ёки шунчаки “мушоҳадага асосланган фазилат соҳиби” даражасига етишга лаёқатсиз бўлган, бошқача айтганда, илмий билимларни тушуниб етмайдиган инсонлар орасида яшаб кўрмоғи зарур, шундагина унинг дастлабки мажбурияти атрофидаги кишилар учун умумий бўлган диний ўғитларни асослаб беришдан иборат бўлади. Ва шу ерда Ибн Рушд ниҳоятда қизиқарли, бир қарашда ҳатто ғалатиноқ мушоҳада юритади: “Шунинг учун энг тўғри сўз: ҳар бир пайғамбар – донишманд, бироқ ҳар бир донишманд ҳам пайғамбар бўлавермайди, деб айтилгани – энг тўғри

сўзлардир”¹. Шунга қарамай, айнан мазкур ҳикматли сўзда, агар унинг қимматли маъносига эътибор қаратилса, Ибн Рушднинг фалсафанинг динга нисбатан муносабати борасидаги таълимотининг бутун моҳияти акс этган.

Ибн Рушднинг файласуфларнинг “кенг омма”га нисбатан муносабатига доир тамойилини тўлақонли англаб етиш учун ҳикматли сўзлари (афоризм) нинг иккинчи қисмини кўриб чиқамиз. “Ҳар бир донишманд ҳам пайғамбар бўлавермайди” дегани нимани англатади? Бу дегани, ҳар қандай файласуф, нафақат борликни ўрганишга, балки ўз ғояларини образли шаклда ифодадай олишга қодир бўлмаган ёки, бошқачасига айтганда, инсоний ҳаёт қоидаларини имкон қадар қулай шаклда баён қилишга ва ўз номлари билан муқаддаслаштиришга интилан пайғамбарларнинг қироатли-шеърӣ каломларига ҳам муносиб тус беришга қодир бўлмаганлар. Мана шундан ўша “тақводорона” насихатлар Ибн Рушднинг тор доира учун мўлжалланмаган асарларида файласуфнинг жамиятдаги ахлоқи борасида юқорида баён қилинган мулоҳазалар, билан ҳамоҳанг бўлган. Бу насихатларнинг моҳияти куйидагиларга бориб тақллади: “тақводорлашган” жамиятда яшовчи олим ундан ҳалос бўла олмайди; фақат ақлий исботга таянувчи “соф” фаннинг мавжуд бўлиш имконияти борасидаги хом ҳаёллар билан ўзини юпата олмайди, чунки этика борасида камроқ даражада табиӣ-илмӣ ёки математик ҳақиқат баён қилинган, таснифига эга бўлмаган ва устунлик қилувчи ахлоқӣ меъёрлар билан ҳисоблашишига тўғри келади. Модомики, бу амалӣ тамойиллар “муқаддас” битикларда қандай баён қилинган бўлса, шундай кўринишда айрим назарӣ муаммолар билан

¹ Сагадеев А.В. Ибн Рушд. –М. .1973.-С.176

чамбарчас боғланган экан (инсон руҳининг фоний ёки боқий бўлиши тўғрисидаги ва ҳ.к. масала), у ҳолда файласуф ўз нуқтаи-назарини билдирмаслиги зарур, акс ҳолда у ҳаққонийлик юзасидан ўз нутқи билан диний эътиқодларга фақлт путур етказишга қодир бўлган жамиятга зид элемент кабибаҳоланади. Шундай экан, “кенг омма”нинг ахлоқий негизлари бунда улар тарқатаётган мулоҳазаларининг ҳақиқийлигига ишонтиришга ундамайди. Файласуфлар ва илоҳиётчилар олим сифатидаги оммавий чиқишларида ўзларини тута олмаслик борасида бир хил эдилар, бироқ улар фақлт тасодифан бир хил бўлганлар; агар илоҳиётчилар файласуфлар баёнотидаги мазмунга исёнкорона салбий муносабат билдирган бўлсалар, файласуфлар эса ўз касбдошларини жамиятдаги бурчига нисбатан совуққонликда ва – инсонларни “муқаддас” битиклардаги қоидалардиги риоя қилишга даъват этишда айблаганлар.

Хўш, “ҳар бир пайғамбар “донишманд” деган жумбоқнамо ибора нимани англатади? Бу сўзлар фақлт шуни англатиши мумкинки, модомики пайғамбарлар томонидан ваҳийлар улар ўлганидан сўнг ва рамзий шаклда берилар экан, “муқаддас” битикларнинг ҳар бир сиймосида илмий мулоҳаза учун зарур бўлган аниқлик етишмайди. Шу сабабли у илмий ҳақиқатнинг мажозий ифодаси сифатида изоҳланиши мумкин – бунинг учун эса диний таълимотга мажозий тўплам каби тўғри келувчи аллегорик (мажозга асосланган) изоҳ талаб этилади¹. Кордовалик мутафаккир файласуфлар олдида турган вазифаларнинг мураккаблигини англаб етган, бироқ бу унинг истиқболга тўлик ишонч билан боқишига ҳалал бермаган.

¹ Ибн Рушд таълимоти психологик асос сифатида “муқаддас” битикларни “илмий жихатданқайта англаш” ,имконият борасида ақл бовар қилмас яширин куч сифатида у томонидан илгари сурилган имажинатив шакллар тамойилини ўрганиш учун асос бўлиши мумкин.

Малумки, Толедода мусулмон файласуфлари ва олимлари асарларини лотинчага ўгириш мақсадида XII асрда таржимончилар мактабига асос солинган эди. Худди шу ерда Ибн Рушднинг рисоаларини таржима этиш Михаил Скоотт ва Герман Немец томонидан бошлаб юборилди: улар 1217-1256 йиллар давомида Ибн Рушднинг Арастунинг “Рух тўғрисида”, “Метафизика” рисоаларига катта шарҳлари ва бошқа асарларидан бир қанчаларини таржима қилдилар. Ушбу таржимонларнинг фаолияти Ибн Рушд ғояларининг насроний маданиятида ёйилишдаги илк марказлардан бири бўлган Сицилиядаги Гогоштауф саройида ҳам кузатилади. Оврупа фалсафасига Ибн Рушд, авваламбор буюк шарҳловчи “сифатида кириб келди. Уни ”табиат”.ни “тушунтирувчи”, яъни табиатни талқин қилган Арастуни талқин қилувчи мутафаккир сифатида танидилар. Ва унинг талқинлари узоқ йиллар давомида ўрганилди. Ибн Рушднинг рисоалари эса Ғарбий Оврупалик китобхонларга анча кеч етиб келди.

Ибн Рушднинг фалсафаси Италияда Болон университетидаги Ибн Рушдчилар (аверроистлар) хусусан, Пармалик Таддео, Анжело д’Ареццолар томонидан илк бора тарқатила бошлади. Бироқ тезда Ибн Рушдчилар (аверроист)лар маркази. Падуядаги университетига ўтади. Бу ердаги йирик Ибн Рушдчилар қаторига Пётр Албанский, Павел Венецианский (тах.1368-1428). Гаэтино Тиснокий (1387-1465), Алексанр Ахилинни (тах.1520-йилда ўлган), Марк Антонио Зимара (1387-1523). Цезар Кремонини (1550-1631) ва бошқалар киради. Падуана университетидаги Ибн Рушдчилардан бири бўлган ва у ерда 1471-1495 йилларда сабоқ берган Николетти Верниас Ибн Рушд таълимотига эргашиб, аввал ҳаммага бир бўлган ақл тўғрисидаги ғояни тарғиб этган

бўлса, охирида ундан бош тортиб, инсон руҳининг миқдорий кўплиги ҳамда боқийлигига оид асари билан чиққан эди. Италиялик Ибн Рушдчилар даврасида ўрта аср мусулмон фалсафасининг ақлнинг бирлиги тўғрисидаги таълимотидаги хурфидирлиги ўзининг ўткирлигини яна шу билан йўқотадики, XIV асрда улар уни яхлит фаол ақл, яъни ҳаммага бир бўлган ақл сифатида эмас, балки, Симпликий таълимотига ҳамоҳанг, бир неча алоҳида боқий ақллар сифатида талқин эта бошладилар.

Италияда Ибн Рушдчилари ва Александр Афродизийнинг рух (нус) назарияси тарафдорлари ўртасида XIV асрда узоқ давом этган баҳс-мунозаралар бўлган эди. Баҳсни фалсафа ва набобат бўйича Падуя университетларида профессор бўлган Александр Афродизий тарафдорлари Феррари ва Петро Помтонаци (1462-1525) бошлаб бердилар. Шахсан Помпонаци 1516-йилида “Рухнинг боқийлиги тўғрисида” рисоласида Ибн Рушдчиларнинг инсон ақилнинг объективлиги ва бирлиги ғоясини қаттиқ танқид остига олади. Унинг фикрича, Ибн Рушд Арастуни нотўғри талқин этиб, фикрининг хусусияти бўлиши мумкин бўлган нарсани алоҳида борлик даражасига кўтаради, бу айнан инсон ақлининг бирлиги ғояси эди. Тафаккур дейди, у иродага ўхшаб жисмоний аъзоларимизга боғлиқдир ва бизнинг тушунчаларимиз мавҳумлиги билан хиссий тасавуримиздан қанчалик узоқ бўлмасин, ирода фаолиятига жисмоний аъзоларимизга мухтож бўлганидай улар ҳам жисмоний аъзомизга эҳтиёж сезади. Шунинг учун инсон руҳи бир томондан боқий, бошқа томондан эса, ўткинчидир: шунинг учун боқийки, ақл ишлатадиган тушунчалар боқийдир: шунинг учун ўткинчики, ақл доимо хиссиётга мурожат қилишга мажбурдир¹.

¹ Қаранг: Сагадеев А.В. Ибн Рушд. –М., 1979. –С.159-162.

Ибн Рушднинг ақл таълимоти ва умуман фалсафий мероси Оврупанинг йирик маданий марказларидан бири бўлмиш Парижда 1200 йилларида кенг тарқалди. Унинг Арасту асарларига шарҳлари бу ерда тахминан 1230 йилда пайдо бўлди. Бир қатор Оврупа файласуфлари Арастуни Ибн Рушд орқали қабул қилдилар: унинг таълимотини Ибн Рушд талқинига таяниб тушунтирдилар.

Ушбу йўналишда Сигер Барабантийнинг (1268 йилда вафот қилган) мулоҳазалари айнан рухнинг ўткинчилиги ва ҳамма учун бир ҳамда абадий ҳисобланган инсоний ақл тўғрисидаги ғоялари ва бошқа қарашларида Ибн Рушдга ҳамоханг эди. Бу билан у насронийлик динига зид келди. Ибн Рушд ва Ибн Рушдчиларнинг бундай қарашлари насроний илоҳиётчилари томонидан қаттиқ танқид остига олинди. Алберт Буюк ва Фома Аквийнскийнинг ижодий фаолиятида бу ўз ифодасини топди. 1256 йилда папанинг топшириғи билан Алберт Буюк “Ақлнинг бирлиги тўғрисида Ибн Рушдга қарши” номли махсус асари билан чиқди. Тахминан 1270 йилда эса Фома Аквинский худди шундай номланган бир асар ёзиб, унда фақат Ибн Рушднинг ўзига қарши эмас, бутун Ибн Рушдчиларга қарши чиққаётганини таъкидлаган. Мазкур рисолада Ибн Рушднинг умумий ақлий боқийликни ёқлаб, ҳар бир инсоннинг алоҳида (индивидуал) боқийлигини инкор қилгани ва ҳоказолар танқидий муҳокама этилган эди. Фома Аквинскийнинг “Дахрийларга қарши мажмуа” ва “Рух тўғрисида” сингари асарларига ёзган шарҳларида ҳам бу масалага кўп эътибор берган эди. Ибн Рушднинг 1270 йилда Парижда таъқиқланган ғоялари қаторида ақлга оидлари ҳам талайгина эди. Ҳар бир инсоннинг алоҳида (индивидуал) боқийлигини инкор қилувчи Ибн Рушд ва унинг тарафдорларининг “Инсонлар ақли ҳамда миқдор жиҳатидан

биттанинг ўзидир” деган фикри таъқиқланган ғоялар рўйхатидан биринчилар қаторида жой олган эди¹.

Ғарбда Ибн Рушднинг модда абадийлиги, умумий боқийлик тўғрисидаги бир қанча ғоялари черков арбоблари томонидан қораланишининг боиси шу эдики, улар Арасту фалсафасини насроний илоҳиёти билан келиштиришни хоҳлар эдилар. Шунинг учун ҳам диний арбоблар бу ғоялар хусусида Ибн Рушд Арастунинг фалсафий қарашлари тўғрисида англашилмовчиликка йўл қўйган деб таъкидладилар.

Баъзи тадқиқотчилар Ибн Рушднинг Оврупа фалсафасига кўрсатган таъсирини Ибн Синонинг таъсиридан ҳам юқори баҳолаб бериб, ҳеч бир мусулмон мутафакири ўрта аср Ғарбига Ибн Рушддан кўпроқ таъсир ўтказмаган деб таъкидлашади. У насроний маданиятига мусулмон оламига қараганда кўпроқ танилди, чунки мусулмон оламида рисолалари жуда оз миқдорда тарқатилгани ва муомалада кам бўлгани ҳамда Андалусияда диндорлар томонидан таъқиб қилингани бунга сабаб бўлди. Унинг таълимотидаги қуйидаги ғоялар Шарқ ва Ғарб илоҳиётчиларининг нафратини уйғотиб, ўзига қарши қилиб қўйган бўлса, улар ўз навбатида Оврупа Уйғонишига дарча очди: (1) Муқлдас китобларни мажозий талқин этиш ғояси; (2) Икки ҳақиқат назарияси; (3) Инсоннинг умуминсоний абадийлиги ва ҳар бир инсондаги алоҳида (индивидуал) нафсининг фаоллиги ғояси; (4) Модданинг абадий ҳамда имконий экани ва (5) Аёлларни озод (эмансипация) этиш сингари ғоялари.

¹ Қаранг: Сагадеев А.В. Ибн Рушд. –М., 1973. –С.148-153; Сагадеев А.В. Наследие ислама: история и современность // Оутт М. Влияние ислама на средневековую Европу. –М., 1976. –С.13.

Боб бўйича хулосалар:

1. Ибн Рушднинг борлик тўғрисидаги қарашларининг ўзагини унинг оламнинг абадийлиги ғоясини илгари суриши ва асослаш ташкил этади.

2. Ибн Рушд Абу Ҳамид Ғаззолий тамонидан “Файласуфларнга рад дия” асарида олам абадийлиги бўйича илгари сурилган тўрт исбот юзасидан баҳс-мунозараларга нисбатан ўз муносабатини билдирди ва шу аснода оламнинг абадийлиги, бепоёнлиги ва ҳаракатда бўлишини асослашга интилади.

3. Ибн Рушд фикрича, инсон “бу дунёдаги ҳаёт”да ҳам, “у дунёдаги ҳаёт”да ҳам ақлий “мушоҳадага асосланган яхши хислатлар”дан воз кеча олмайди. Унинг таъкидича, фалсафанинг диндан туб фарқи шундаки, донишманднинг нуктқий назарига кўра, дин факлтигина ердаги ҳаёт учун зарур, чунки у “назарий билим” ёки фалсафага бўйсинувчи “амалий интизомлардан бири бўлган табиий сиёсий санъатдан” ортиқ бўлмаган нарсадир.

4. Янги моҳиятли абадий интеллект, яъни “мангу ақл” ҳақидаги таълимоти билан Ибн рушд бир вақтнинг ўзида “Илоҳийлаштирилган” жамиятда яшавчи файласуфлар олдига унинг ўзи қўйган талабларни бажаришга интилган: на тасдиқловчи, на салбий кўринишда устун диннинг асосий ақидаларига, жумладан, қалбнинг боқийлиги ҳақидаги ақидаларга зиён етказмасликни истаган.

5. Ибн Рушднинг фалсафий мероси Шарқда ҳам, Ғарбда ҳам фалсафий фикр ривожиги жиддий таъсир кўрсатди. Унинг энг муҳим асарлари XIII-асрдан бошлаб яҳудийлар, француз, лотин ва бошқа жаҳон тилларига таржима қилиниб, ўрганила бошланди. Бу эса буюк мутафаккир

илгари сурган ғояларнинг ривожлантирилишига, унинг ўзига хос оқим,
мактабни - аверроизмни ҳосил қилишга олиб келди.

ХУЛОСА

Ўрта аср фалсафасида ақл оламни идрок этишнинг бир қуролидан муҳим бир атама даражасига кўтарилган бўлиб, бу айниқса Ибн Рушд таълимотида, унинг таснифлашида ва таснифланган ақл атамасининг ҳар бир тушунчаси моҳиятининг аниқлаш жараёнида ёрқин намоён бўлган эди.

Шуни алоҳида қайд этиш жоизки, Ибн Рушд ижодида ақл атамаси шунчалик муҳим аҳамият касб этганки. Унинг билиш ва борлик назариялари ижтимоий фалсафаси ва ахлоқий қарашларини ҳам ақл тушунчасисиз тасаввур этиб бўлмайди. У файласуф ижодининг ҳар бир қиррасида зоҳир бўлади.

Ақл тушунчасининг кейинги тарихи унинг Ғарб фалсафасига таъсирини ёритиш орқали давом эттиришга тўғри келишини кўрсатди. Зеро ўрта аср ислом фалсафаси ва, шу жумладан, унинг ақлтўғрисидаги таълимоти маълум маънода насроний фалсафасидан кейин раванқ этган ғарб фалсафасини шакллантирган омиллардан бири бўлиб, ғарб рационализмининг илдизига асос солишда муайян бир ибтидо сифатида хизмат қилгандир.

Фома Аквинский, Рожер Бэкон ва бошқа бир қатор ғарб мутафаккирларини ўрта аср ислом фалсафасисиз тўғри тушуниб бўлмайди.

Ақлнинг ўрта асрларидан кейинги даврда ислом маданиятида кечган тарихи унинг бундан буёғига ҳам дин ва Оврупа фалсафаси билан боғлиқ суратда тараққий этганини, унинг энди атама эмас, кўпроқ идрок этиш қобилияти ва илоҳий неъмат сифатида ўрганилгани-булар, хусусан,

тасаввуфнинг бир қатор тариқатларида ва бошқа кўпгина жабҳаларида намоён бўлганини кўрсатади. Бугунги фалсафада ақл атамасининг айтилиши ва тузилиши деярли ўзгармаган бўлсада, бироқ унинг маъноси кучли ўзгарганига гувоҳ бўламиз. У фан ва техника асри билан чамбарчас боғланган бўлиб, илгарида юнон фалсафасининг нус, яъни назарий ақл тушунчалари ва ислом ақидалари билан узвий боғликлиги замонавий фалсафада онда-сонда учраб қолишини ҳисобга олмасак деярли учрамайди. Ақлни илмий тадқиқ этиш замонавий фалсафа ва фанда кенг кўламда давом эттирилаяпти ва бу даврда у ҳар қандай диний қарашлардан ҳоли равишда, ХХІ асрда инсониятнинг фан ва техника эришган ютуқларга таянган ҳолда ёритилаяпти. Унга атама сифатида қараш ва сезгига, туйғуга, сунъий ақлга қарама-қарши қўйиш умумий анъанага айланиб қолгани, шубҳасиздир.

Умуман олганда Ибн Рушд фалсафаси ўзига хос ижтимоий-сиёсий, тарихий, шарт-шароит туфайли юзага келади дейиш мумкин. Унинг қарашларида ақл, умуман рационализм тенденцияси етакчилик қилади.

Ибн Рушд ижодида ақл алоҳида таҳлил қилиниб унинг моҳияти дин ва эътиқод тушунчалари билан узвий алоқадорликда очиб берилади. Бугунги глобал маънавий таҳдидлар авж олган заминда Ибн Рушд дунёқарашининг мазкур жиҳати, янада муҳим аҳамият касб этади, айниқса дунёвийликни даҳрийлик сифатида талқин қилаётган диний экстремистик оқимларга қарши курашда муҳим ғоявий асос вазифасини ўтайди. Бундан ташқари рационализм тамойили унинг борлик ҳақидаги қарашларида ҳам устунлик қилади, шу туфайли Ибн Рушд фалсафасини унгача ва ундан кейинги даврлар рационалистик таълимотлар ўртасида ворисийликни таъминлашга хизмат қилади.

Ибн Рушд Фалсафасининг қиммати яна шунда кўринадики у нафақат шунчаки оқим балки бутун бошли фалсафий мактаб сифатида юзага чиқади.

Умуман олганда Ибн Рушднинг фалсафий меъроси нафақат ғарб ва шарқ фалсафаси ривожини яхлит тасаввур қилишга имкон беради, балки бугунги кун ёшлари онгида турли хил вайронкор ғояларга қарши мафкуравий иммунитет ҳосил қилишда ҳам муҳим восита вазифасини ўтайди.

ҲОЙДАЛАНИЛГАН АДАБИЁТЛАР РЎЙҲАТИ:

Расмий адабиётлар:

1. Каримов И.А. Ўзбекистон: миллий истиқлол, иқтисод, сиёсат, мафкура. 1- жилд. – Т.: Ўзбекистон, 1996. – 364 б.
2. Каримов И.А. Биздан озод ва обод Ватан қолсин. 2-жилд. – Т.: Ўзбекистон, 1996. – 380 б.
3. Каримов И.А. Бунёдкорлик йўлидан. 4- жилд.—Т.:Ўзбекистон,1996.— 349 б.
4. Каримов И.А. Янгича фиқолаш ва ишлаш давр талаби. 5-жилд. – Т.: Ўзбекистон, 1997. –384 б.
5. Каримов И.А. Тарихий хотирасиз келажак йўқ. - Тошкент : Шарқ, 1998. - 31 б.
6. Каримов И.А Хавфсизлик ва барқарор тараққиёт йўлидан. 6-жилд. – Т.: Ўзбекистон, 1998. – 429 б.
7. Каримов И.А. Биз келажакимизни ўз қўлимиз билан қурамыз. 7-жилд. – Т.: Ўзбекистон, 1999. – 410 б.
8. Каримов И.А. Ватан равнақи учун ҳар биримиз масъулмиз. 9-жилд. – Т.: Ўзбекистон, 2001. – 432 б.
9. Каримов И.А. Хавфсизлик ва тинчлик учун курашамиз. 10-жилд. – Т.: Ўзбекистон, 2002. – 432 б.
- 10.Каримов И.А. Тинчлик ва ҳавфсизлигимиз ўз куч-қудратимизга, ҳамжихатлигимиз ва қатъий иродамизга боғлиқ. 12 - жилд. Т.: “Ўзбекистон” 2004.-400 б.
- 11.Каримов И.А. Ўзбек халқи ҳеч кимга, ҳеч қачон қарам бўлмайди. 13- жилд. – Т.: Ўзбекистон, 2005.-448 б.

- 12.Каримов И.А. Жамиятимизни эркинлаштириш, ислохотларни чуқурлаштириш, маънавиятимизни юксалтириш ва ҳалқимиз ҳаёт даражасини ошириш – барча ишларимизнинг мезони ва мақсадидир. 15-жилд. – Т.: Ўзбекистон, 2007.-318 б.
- 13.Каримов И.А. Мамлакатни модернизация қилиш ва иқтисодиётимизни барқарор ривожлантириш йўлида. 16-жилд. – Т.: Ўзбекистон, 2008.-366 б.
- 14.Каримов И.А. Ватанимизнинг босқичма-босқич ва барқарор ривожланишини таъминлаш – бизнинг олий мақсадимиз. 17-жилд. – Т.: Ўзбекистон, 2009.-280 б.
- 15.Каримов И.А.Жаҳон инқирозининг оқибатларини енгиш, мамлакатимизни модернизация қилиш ва тараққий топган давлатлар даражасига кўтариш сари.18-жилд. – Т.: Ўзбекистон, 2010.-264 б.
- 16.Каримов И.А. Демократик ислохотларни янада чуқурлаштириш ва фуқаролик жамиятини шакллантириш-мамлакатимиз тараққиётининг асосий мезонидир.19-жилд. Т.:Ўзбекистон, 2011. —360 б.
- 17.Каримов И.А. Бизнинг йўлимиз – демократик ислохотларни чуқурлаштириш ва модернизация жараёнларни изчил давом эттириш йўлидир.20-жилд. Т.:Ўзбекистон , 2012.- 312 б.
- 18.Каримов И.А. Мамлакатимизни янада обод этиш ва модернизация қилишни қатъият билан давом эттириш йўлида.21-жилд. Т.:Ўзбекистон , 2013.- 384 б.

II. Китоб ва туркум нашрлар

- 19.Гайденко В. П., Смирнов Г. А. Западноевропейская наука в средние века: Общие принципы и учение о движении. — М.: Наука, 1989.

- 20.Ефремова Н. В. О единстве философии и религии согласно Ибн-Рушду // Вера и знание в контексте диалога культур. Сравнительная философия. М., 2008.
- 21.Сагадеев А. В. Ибн-Рушд (Аверроэс). М.: Мысль, 1973. — 207 с. — (Мыслители прошлого).
- 22.Ренан Э. Аверроэс и аверроизм // Ренан Э. Собр. соч., т. 8. Киев, 1902.
- 23.Ренан Э.Аверроэс вкм. Аверроэс. Опровержение опровержений в спб.,»Алейтейя»,1999-С.590-661.
32
- 24.Heinrich Ritter, Geschichte der Philosophie, Bd. 1—12, Hamburg, 1829—1853.
- 25.Fausto Lasinio, Studii sopra Averroe, I—V, Firenze, 1872—1874.
- 26.Kogan, Barry S. (1985). Averroes and the Metaphysics of Causation. SUNY Press. ISBN 0-88706-063-3.
- 27.Leaman, Olivier (1998). Averroes and his philosophy. Routledge. ISBN 0-7007-0675-5.
- 28.Baffioni, Carmela (2004). Averroes and the Aristotelian Heritage. Guida Editori. ISBN 88-7188-862-6.
- 29.Шишков А.М., Средневековая интеллектуальная культура, М., Издатель Савин С.А., 2003 г., с. 217.
- 30.М.Ф. Пахомкина. Философия. Задачи, упражнения, тесты, творческие задания: учебно-практическое пособие / М.Ф. Пахомкина. – Хабаровск: Изд-во Хабар. гос. техн. ун-та. 2005.
- 31.А.А. Тесля. Философия: методические указания / А.А. Тесля. - Хабаровск: Изд-во ДВГУПС, 2009. – 31 с.
- 32.Гогоберидзе Г.М. Исламский толковый словарь. Ростов-на-Дону, 2009, с. 8.
- 33.Примечания к кн.: Конт-Спонвиль Андре. Философский словарь / Пер. с фр. Е.В. Головиной. – М., 2012.
- 34.Кириленко Г.Г., Шевцов Е.В. Аверроэс Краткий философский словарь. М. 2010, с. 124-126.

35. Leaman O. Averroés and His Philosophy. Oxf., 1988.
36. Избранные произведения. мыслителей стран Ближнего . и Среднего Востока 9—14 вв., М. 1961, с. 397—554;
37. Averroes' Tahafut al-Tahafut, v. I—2, L., 1954;
38. Averroes' Commentary on Plato' Republic, Camb., 1956.
39. Ибн Рушд Новая философская энциклопедия. М., 2011
40. Ибн Рушд в энциклопедии «Кругосвет» М., 2012
41. Аверроэс // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: В 86 томах (82 т. и 4 доп.). 1,1 — СПб., 1890.
42. Ибн Рушда: Опровержение опровержения. М., 2007
43. «Аверроэс — защитник философии» — перевод на русский язык посвященного Ибн Рушду. Интервью профессора античной и средневековой философии Лондонского королевского колледжа Петера Адамсона Австралийская государственная телерадиокомпания. М., 2008

III. Интернет сайтларидан олинган манбалар.

- a. www.ziyonet.uz
- b. www.philosophy.ru.
- c. <http://www.intencia.ru>.
- d. <http://www.anthropology.ru>
- e. <http://www.ido.rudn.ru>.
- f. <http://www.filosofia.ru>.
- g. <http://www.falsafa.dc.uz>
- h. <http://100top.ru/encyclopedia/>