Фалсафа

АХМЕДОВА М.А.
умумий мухаррирлиги остида

Ўзбекистон Республикаси олий ва ўрта махсус таълим вазирлиги
томонидан олий ўқув юртлари учун
дарслик сифатида тавсия қилинган

ТОШКЕНТ – 2005

Муаллифлар гуруҳи раҳбари – М.А.Ахмедова, Ўзбекистон Республикасида хизмат кўрсатган фан арбоби, фалсафа фанлари доктори, профессор.; *раҳбар муовини* – В.С. Хан, фалсафа фанлари номзоди, доцент.

Муаллифлар: тарих фанлари доктори, профессор Д.А. Алимова; фалсафа фанлари доктори, профессор Х.А. Аликулов; тарих фанлари доктори З.Х. Арифханова; тарих фанлари номзоди Б. Бабаджанов; фалсафа фанлари номзоди, доцент Э. Бабаева; катта ўқитувчи И.Н. Бекмуратов, фалсафа фанлари доктори, профессор Имомалиева Р.М.; фалсафа фанлари номзоди, доцент М.М. Қодиров; тарих фанлари номзоди М.М. Комилов; фалсафа фанлари доктори, профессор Б.Р. Каримов; фалсафа фанлари номзоди, доцент Р.Р. Каримов; тарих фанлари доктори А. Муминов; фалсафа фанлари номзоди, доцент Р.Р. Назаров; фалсафа фанлари номзоди, доцент Г.В. Никитченко; фалсафа фанлари доктори М.Н. Нуритдинов; фалсафа фанлари номзоди, доцент Д.А. Пулатова; фалсафа фанлари доктори С. Сангинов; фалсафа фанлари доктори Б.О. Тураев; фалсафа фанлари доктори, профессор У.Ж. Хайдаров; филология фанлари доктори, профессор О.Н. Шаматов; фалсафа фанлари номзоди, доцент С. Юлдашев.

Дарсликда фалсафа асослари янги методологик ёндошувлар ҳисобга олинган ҳолда тизимли баён этилган. Дарслик мазмуни дунёда кўпчилик томонидан тан олинган фалсафий билим структурасига мос келади. Унда фалсафа тарихига, Марказий Осиё халқлари фалсафаси, шунингдек, Ғарб ва Шарқ фалсафасига кенг ўрин берилган.

Дарсликда фалсафадаги методология ва метод, онтология, гносеология, фан фалсафаси, техника фалсафаси, фалсафий антропология, ижтимоий фалсафа, дин фалсафаси, аксиология, тарих фалсафаси, глобал муаммолар фалсафаси каби масалалар ўз ўрнини топган.

Унда Ўзбекистоннинг мустақиллик давридаги ривожининг фалсафий масалаларига алоҳида эътибор қаратилган.

Дарслик талабалар, магистр ва аспирантлар, шунингдек, фалсафага қизиқувчи барча ўқувчиларга мўлжалланган.

КИРИШ

Маълумки, фалсафа инсон маънавий ҳаёти ва билимларининг қадимий тармоғи ҳисобланади. Барча мамлакатлар ва минтақалардаги одамлар қарийб уч минг йилдан буён турли шаклларда, аввал афсоналар шаклида, кейинчалик муайян назарий тузилмалар тизими ва бир бутун концепциялар шаклидаги «инсонни ўраб турувчи олам аслида нима ҳамда унда инсон қандай ўрин ва вазифани эгаллайди?» деган саволни кўндаланг қўяди ва бу саволга жавоб беришга уринади. Ҳозир, XXI аср бошида ҳам дунёда кўрсатиб ўтилган саволларга жавоб беришга уринувчи кўплаб назарий концепциялар мавжуд. Шуни таъкидлаш жоизки, ўтмишдаги ва ҳозирги кундаги фалсафий қарашлар кўп жиҳатдан бир-биридан фарқ қилади. Бироқ шундай бир умумийлик ҳам мавжудки, у мазкур саволларни айнан фалсафий саволларга тенглаштириш имкониятини беради. Бу умумийлик «Олам ва одам», «Мен – Мен эмас», «Мен – У» деган масалаларни қўйиш ва уларга жавоб беришдан иборат. Фалсафа тарихининг ҳар бир босқичида, ҳар бир фалсафий тизимда инсон мазкур саволларга оид жавоблардан ҳақиқат зарраларини излаб топишга уринади. Айнан мана шу зарралар фалсафий билим тузилмасига киритилиб, ҳар бир муайян босқичда умуман фалсафа асосларини ташкил этади. Тақдим этилаётган мазкур дарсликда айнан мана шу асослар тўғрисида сўз боради.

Мазкур китоб М.Аҳмедова ва В.Хан таҳрири остида Тошкентда 2004 йилда «Mehnat» нашриётида 31 босма табоқ ҳажмида нашр этилган «Основы философии» дарслиги асосида яратилди.

Ушбу нашрда мутахассислар ва кенг китобхонлар оммаси томонидан қилинган мулоҳаза ва таклифлар ҳисобга олинган. Шу билан биргаликда илгариги нашрнинг асосий йўналишлари сақлаб қолинган. Улар қуйидагилардан иборат:

Биринчидан, Ўзбекистонда собиқ иттифоқ давридаги фалсафа ривожининг ўзига хос хусусиятларига тавсиф берилган, мамлакатимиздаги фалсафа илмининг оғриқли нуқталари ва янги муаммолари янги даврнинг асосий тамойиллари ҳамда Ўзбекистон тараққиётининг ҳозирги босқичи нуқтаи назаридан белгилаб берилган.

Иккинчидан, фалсафа тарихига оид бўлим тўлдирилди. Замонавий ғарб фалсафасига доир материалларга неокантчилик, ҳаёт фалсафаси, тейярдизм, прагматизм, постпозитивизм, неомарксизм ва бошқа шу каби йўналишлар киритилди. Шарқ фалсафасига оид бўлим кенгайтирилди. МДҲ дарсликларидан, ва умуман дунёдаги бошқа мамлакатлардаги дарсликлардан фарқли равишда мазкур дарсликда қадимий Ҳиндистон, Хитой ва Яқин Шарқ мамлакатларининг ўзига хос дунёқарашлар тизимлари билан бир қаторда Узоқ Шарқ мамлакатларининг (Қурия ва Япония мамлакатларининг) дунёқарашларига оид анъаналар ҳам кўрсатиб ўтилган. Ўрта асрлар фалсафаси бўлимига биринчи бор Ҳиндистон, Хитой, Қурия ва Япония фалсафаси тўғрисидаги материаллар киритилди. Илк бор XX аср замонавий шарқ фалсафаси тўғрисидаги параграф ҳам киритилди. Замонавий жаҳон фалсафасининг «Шарқ-Ғарб» мулоқоти тизимидаги синтетик тамойиллар кўрсатиб берилди.

Учинчидан, техника фалсафаси ва ижтимоий фалсафани ривожлантириш назариясига оид қисмлар жиддий равишда кенгайтирилди ва қуйидаги янги мавзулар киритилди: тарих фалсафаси, маданият фалсафаси, сиёсат фалсафаси, ҳуқуқ фалсафаси, ахлоқ фалсафаси, санъат фалсафаси, дин фалсафаси.

Тўртинчидан, ижтимоий фалсафа бўлимига суверен Ўзбекистоннинг турли соҳалардаги (иқтисодий, сиёсий, ижтимоий ва маънавий соҳалардаги) ва жаҳон тамойиллари нуқтаи назаридан ривожланиш тажрибасини фалсафий таҳлил қилишга тааллуқли алоҳида бўлим, параграфлар ва кичик параграфлар киритилди. Жамият ҳаётида миллий ғоя ва мафкуранинг роли кўриб чиқилди.

Дарсликнинг қуйидаги мавзулардаги бошқа қисмлари ҳам янгиланди: «Фалсафа: предмети, тузилиши, жамиятдаги вазифаси ва роли», Фалсафа генезиси», «Жадидчилик», «Одамнинг келиб чиқиши», «Қадриятлар фалсафаси» ва бошқалар.

Дарслик қуйидаги таркибдаги муаллифлар жамоаси томонидан тайёрланди:

1. **М.А.Аҳмедова** – **Кириш**; **I бўлим**, 4-боб, 2-§, (кичик параграф – «Ҳозирги Ўзбекистонда фалсафанинг янги вазифалари»); **II бўлим**, 1б, 1-§ («Фалсафа тарихига ёндашиш методологияси»); 2-боб, 1-§ («Японияда илк диний аќидалар»); 2-боб, 1-§ («Джайнизм ва буддавийлик»); 3-§ («Японияда синтоизм»); 3-боб, 6-§ («Ҳинд фалсафаси», «Хитой фалсафаси», «Япон фалсафаси»); 5-боб, 3-§ («XX асрда япон фалсафаси»); **X бўлим**, 3-боб, 2-§ («Мустаќил Ўзбекистондаги иќтисодий ислоҳотларнинг ўзига хос хусусиятлари»), 3-§ («Мустаќиллик шароитида Ўзбекистонда демократия ва янги сиёсий тизим ривожланишининг ўзига хос хусусиятлари»); 4-§ («Ўзбекистон ижтимоий структурасидаги ўзгаришлар»); 5-§ («Мустаќил Ўзбекистонда маънавият ва мафкурани роли»); **XI бўлим**; **XII бўлим**; **Хулоса**.
2. **М.А.Алимова** – **II бўлим**, 3-боб, 5-§;
3. **Х.А.Аликулов** – **II бўлим**, 3-боб, 2-§ («Абдурахмон Жомий». «Алишер Навоий»);
4. **З.Х. Арифханова** – **XII бўлим**, 2-боб; 2-§ («Ўзбек халќининг ќадриятлари»);
5. **Э. Бабева - II бўлим**, 5-боб, 3-§ («Араб шарќида ижтимоий-фалсафий фикр»);
6. **Б.Бабажонов** – **XI бўлим**;
7. **И.Н. Бекмурадов** – **II бўлим**, 5 боб, 3-§ («XX аср Хитой фалсафаси»);
8. **Р.М.Имомалиева** – **X бўлим**; 2, 3-боб;
9. **М.М.Ќодиров** – **II бўлим**, 1-боб, 2-§ («Кадимги Марказий Осиё достони», «Зардуштийлик»); **III бўлим**, 1-§, 2-§, 3-§, 4-§;
10. **Б.Р. Каримов** – **III, V, VI бўлимлар**;
11. **Р.Р.Каримов** – **II бўлим**, 1 боб, 2-§ («Ќадимги Бобил ва Мисрда табиий-илмий билимлар ва фалсафанинг пайдо бўлиши»); 3-§ («Ҳиндистоннинг ведалар адабиёти», «Хитойда билим даражасининг мумтоз китоблари»), 4-§, 2-боб, 5-§, 4-боб;
12. **М.М.Комилов** – **XI бўлим**;
13. **А.Муминов** – **XI бўлим**;
14. **Р.Р.Назаров** – **IX бўлим**, 1-боб, 1-§; 2-боб, **X бўлим**; **XII бўлим**, 2-боб, 2-§ (Шарќнинг анъанавий ќадриятлари»); **XIV бўлим**;
15. **Г.В. Никитченко** – **III, V, VI бўлимлар**;
16. **М.Н. Нуритдинов** – **II бўлим**, 3-боб, 3-§;
17. **Д.А.Пулатова** – **X бўлим**, 4-боб;
18. **С.Сангинов** – **VIII бўлим**;
19. **Б.О.Тураев** – **III бўлим**, 1-боб, 2-§ («Ривожланиш принципи»), **IV бўлим**;
20. **У.Ж. Хайдаров** – **VII бўлим**;
21. **В.С.Хан** – **I бўлим**, 1-боб, 1-§, 3-§ («Ќурияда афсонавий тафаккур ва диний-фалсафий тасаввурларнинг пайдо бўлиши»; 4-§ («Гомер и Гисиод»); 2-боб 3-§ («Қурияда конфуцийчилик, буддавийлик ва даосизм диний-фалсафий тасаввурлар»); 3-боб, 6-§ («Ќурия фалсафаси»); 4-боб, 3-§ («Людвиг Фейербах»), 5-боб, 1-§, 2-§, 4-§ («XX асрдаги Қурия фалсафаси. Ҳозирги замон Қурия фалсафаси»), 4-§; **V бўлим**, 1-боб, 3-§; **IX бўлим**, 1-боб, 2-§; **XII бўлим**; **XIII бўлим**; 2-боб, **XIV бўлим**, 1-боб;
22. **О.Н.Шаматов** – **II бўлим**, 5-боб, 3-§ («XX асрда Хинд фалсафаси»);
23. **С.Юлдашев - II бўлим**; 3-боб, («Ҳиндистонда мусулмон фалсафаси»).

I Бўлим. ФАЛСАФА: МАВЗУСИ, ТУЗИЛИШИ, ВАЗИФАСИ ВА ЖАМИЯТДАГИ ЎРНИ

1-боб. ФАЛСАФА МАВЗУСИ ВА ФАЛСАФИЙ БИЛИМЛАР МОҲИЯТИ.

1-§. Фалсафа нима дегани?

Таърифдаги мураккаблик

Агар *фалсафа* сўзининг келиб чиқиши (этимологияси)га эътибор берсак, унинг юнон тилидаги таржимаси «доноликни севаман» маъносини англатади.

Диоген Лаэртский (эрамиз II асри охири - III аср бошлари) сўзларига қараганда, ўзини биринчи марта файласуф деб атаган киши – юнон мутафаккири ва олими *Пифагор*дир. Файласуфларнинг қандай эканликларига таъриф бериб, у шундай деган: «Ҳаёт ўйинга ўхшайди: баъзилар унга мусобақалашгани келса, айримлар савдолашгани, энг бахтлилари эса томоша қилгани келадилар; ҳаётда ҳам худди шундай, баъзилар қуллар каби шуҳрат ва бойликка ўч бўлиб дунёга келади, ваҳоланки файласуфлар - *фақат ҳақиқат учун келади*»[1].

Бугунги кунда ҳақиқатни излаш фақат фалсафагина тааллуқли деган фикрга қўшилиб бўлмайди. Файласуф бўлмасдан ҳам физика, тиббиёт, бадиий ижодда ёки кундалик ҳаётда билим ва ҳақиқатга интилиш мумкин. Бироқ ҳақиқатни онгли излаш айнан фалсафадан бошланган.

«*Фалсафа нима дегани?*» саволга жавоб излаш осон эмас. Ҳар биримиз у ёки бу матн, ё нутқ фалсафий ёҳуд фалсафий эмаслигини ички сезги билан ҳис этамиз. Аммо фалсафага қатъий илмий таъриф бериш жуда мушкул. Бунга уриниб кўришнинг ўзи кифоя. Фалсафага тегишли бўлмаган нарсани аниқлаш осонроқ. Масалан, фалсафа ДНК тузилишини аниқлаш билан шуғулланмайди, дифференциал тенгламаларни ечмайди, кимёвий реакцияларни ўрганмайди, ер қобиғи ҳаракатини тадқиқ этмайди ва ҳоказолар.

Агар фанлар, айтайлик, ботаника ёки лингвистика таърифларини оладиган бўлсак, улардаги мавжуд фарқ, одатда, машғулотнинг асл моҳиятига дахл қилмайди. Ҳеч бир ботаник мутахассислиги фанининг мавзуси - ўсимлик олами эканлигига эътироз билдирмайди. Ҳар қандай лингвист ўз фанининг мавзуси - тил эканлигини тасдиқлайди. Фалсафада эса бошқачароқ. Бир файласуфнинг таърифи бошқасиникидан фарқ қилиши мумкин. Фалсафанинг таърифи шу қадар кўп ва турли-туманки, кўпчиликда «Ўзи бир фан тўғрисида гап кетяптимикин ёки йўқми?»[2] деган савол туғилиши мумкин.

Баъзи фалсафий тизимларда фалсафа олий бош ибтидо ёки биринчи сабаб тўғрисидаги фан деб таърифланади. Масалан, қадимги юнон файласуфи *Арасту* таълимотида, у «барча мавжудотнинг ибтидоси ва сабаблари тўғрисидаги фан» дейилган бўлса, ўрта осиёлик мутафаккир *Абу Али Ибн Сино* фалсафани «мутлақ борлиқ тўғрисидаги олий фан» деб таърифлаган. Бошқа йўналишларда фалсафанинг бош сабаби биринчи ибтидоларни билиш эканлиги умуман рад этилади, масалан, ўрта аср илоҳиётчиси *ал-Ғаззолий* ўзининг «Файласуфларни рад этиш» номли махсус асарини шу мавзуга бағишлаган.

Баъзи таълимотларда фалсафа «тўғри фикрлаш орқали эришилган билим» (*Т.Гоббс*), умуман, «фанларни кўриб муҳокама қилувчи» (Г.В. Хегел) деб кенг тасаввур қилинса, бошқаларида тор маънода, масалан, «фикрнинг мантиқий ойдинлашуви» (*Л.Витгенштейн*) ёки «умуммажбурий қадриятлар тўғрисидаги фан» (*В.Виндельбанд*) сифатида тушунилади. Одатда, фалсафанинг у ёки бу таърифи умуман фалсафани эмас, балки тегишли файласуфларнинг ўз назарияларини белгилаши ҳисобланади, гарчанд, кўпчилик файласуфлар айнан ўз фалсафий қарашларинигина ҳақиқий (ёки чинакам) деб ўйлайдилар.

Фалсафанинг ўз ифодасини топишидаги номуайян вазият, айниқса, энг Янги давр учун хосдир. Бу шу қадар оддий ҳолга айландики, ҳатто замонавий файласуфлардан бири Х.Ф.Моруа

[1] Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. 334-б.
[2] Қаранг: Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философской науки(Тарихий-фалсафий фанларнинг муаммолари). М., 1982. 57-б.

фалсафада юзага келган вазиятни қуйидагича ифодалашига сабаб бўлади: «Фалсафа» деганда нимани тушуниш ҳамиша мушкул бўлган, бироқ 20-аср мобайнида «фалсафа»ни таърифлаш мушкуллиги шу даражада ортдики, буни бартараф этиш деярли мумкин бўлмай қолди»[1].

Умуман фалсафани ифода килиш мумкинми? Немис файласуфи *Г.В.Хегел (1770-1831)* муайян фалсафа ягона жаҳон фалсафасининг - тарихий босқичлари, уни шаклланиш онлари ва бир бутун ривожланишининг моҳиятидир, деб ҳисоблаган. Бошқа файласуфлар тасаввурига кўра тарихий-фалсафий жараён - бу муайян фалсафий таълимотлар тарихидир, фалсафа тарихи эса қандайдир ягона ва ривожланувчи таълимот сифатида мавжуд эмас. Бундан шундай хулоса келиб чиқадики, муайян фалсафа мавзусинигина ифода килиш мумкин, масалан, экзистенциализм (мавжудлик) фалсафаси ёки аналитик (таҳлилий) фалсафани аниқлаш мумкин, аммо умуман фалсафани эмас.

Бироқ тажрибага асосланган (эмпирик) оддий далил мавжуд. Қандай йўналишга тегишлиликларидан қатъий назар, файласуфлар ўзлари фалсафа билан шуғулланаётганликларига шубҳа қилмайдилар. Ўз рақиб ва мухолифларини нима деб аташларидан қатъи назар, уларни «ношуд», «гумроҳ» таъбирлари билан сийласаларда, уларнинг файласуфлар деб аталишига ҳуқуқлари бор, негаки, улар ҳар ҳолда файласуф деб аталадилар. Бошқача айтганда уларнинг машғулотларида қандайдир нарса мавжудки, бу нарса уларнинг файласуф деб аталишига асос бўлади. Бу шунинг учун юз берадики, уларнинг тушунчасида фалсафа деганда, ибораларнинг мантиқий таҳлили, борлиқнинг бирламчи ибтидолари ҳақидаги таълимот ёки тажрибада ҳосил килинган маълумотларнинг танқидий баҳоси берилган бўлади.

Ҳамонки шундай экан, кантчилар, экзистенциалистлар, позитивист ва бошқа фалсафий мактабларга мансуб бўлган барча файласуфларни нима бирлаштиради? Ушбу савол ва демакки «Фалсафа нима дегани?» саволига жавоб бериш учун фалсафанинг моҳиятий сифат хусусиятлари, яъни унинг маънавий фаолиятнинг маълум тури сифатида бажарадиган вазифаларини аниқлаш зарур.

2-§. Фалсафанинг асосий хусусиятлари ва вазифалари. Фалсафанинг предмети

Фалсафа дунёқараш сифатида

Ҳар қандай фалсафа инсоннинг дунёга нисбатан у ёки бу муносабатини ифодалаб, муайян дунёқарашни шакллантиради. Фалсафага берилган энг оддий ва дастлабки таърифлар: *фалсафа - бу дунёқараш* ёки бошқача айтганда: фалсафанинг мавзуси - «дунё - инсон» тизимидир.

Дунёқараш нима? Ҳамма замонларда ҳам инсон олдида унинг атроф муҳитга, бошқа одамларга, ўз-ўзига нисбатан муносабатини белгиловчи саволлар кўндаланг туради. Ҳар биримиз ундай ёки бундай тарзда уларга дуч келамиз. Бизни ўраб турган дунё нимадан ташкил топган? Уни билиб бўладими ва агар билиш мумкин бўлса, қай даражада? Инсонни ўзи нима? У қандай бўлиши керак? Ўлимдан сўнг бизни нима кутади? Дунёни нима бошқаради? Дунёда ёвузлик муқаррарми? Инсон дунёни ўзгартира оладими?

Мана шундай саволларга жавоблардан инсон дунёқараши шаклланади. *Дунёқараш - бу инсонни ўраб турган дунё ва унинг унда тутган ўрнига нисбатан қарашлар мажмуидир*. Дунёқарашнинг асосий масаласи - «*Мен*» (субъект дунёси) ва «Мен - эмас» (субъектга нисбатан ташқарида бўлган дунё) ўртасидаги муносабатдир.

Ҳар қандай дунёқараш таркибига: *билим, баҳолаш, эътиқод* ва *ақидалар* киради. Дунёқараш турли шаклда мавжуд бўлиши мумкин: *кундалик, мифологик, афсонавий, диний, бадиий, фалсафий* ва *илмий* тусдаги тасаввурлар. Дунёқараш *шахсий* онг ва *ижтимоий* онг далили тарзида бўлиши мумкин. Масалан, афсонавий дунёқараш тўғрисида гапирганда биз муайян шахснинг олам тўғрисидаги тасаввурлари эмас, балки қадимги замон жамоаси тасаввурлари ҳақида фикр юритамиз. Ёхуд биз христианлар, мусулмонлар, буддавийлар ва бошқа диний гуруҳлар дунёқараши тўғрисида гапирамиз. Шу боис дунёқараш *шахс, ижтимоий гуруҳ* (диний,

[1] Қаранг: *Ойзерман Т. И.* Проблемы историко-философской науки. М., 1982. 57-б.

миллий, ёшга оид, жинсий, касбий ва б.), *давлат, давлатдан ташқари* тузилмалар дунёқараши сифатида ҳам бўлиши мумкин.

Фалсафа назарий тафаккур сифатида

Дунёқарашнинг кундалик, диний-афсонавий ва бадиий турларидан фарқли равишда, фалсафий дунёқараш асосий қоидага мувофиқ *назарий* шаклда мавжуд бўлади. Фалсафа ўз олдига онгли тарзда муайян муаммоларни қўяди ва уларни маълум тамойиллар асосида махсус жорий қилинган ва ишлаб чиқилган тушунча (категория) ва усуллар орқали ҳал қилади. Фалсафа аввал бошданоқ назарийдир. Бундан ташқари, у умуман тарихий жиҳатдан тафаккурнинг дастлабки шакли ҳисобланади. Фалсафа ўз шаклланишининг бошиданоқ тажриба (амалий билим, амалий малака, ҳаётий кўникма ва анъаналар)дан фарқли ўлароқ, нарсаларни мантиқ ва далил, кундалик тасаввурларга танқидий муносабат, юзаки воқеа-ҳодисаларнинг ички, ташқи нигоҳдан яширин моҳиятини тўғри хулоса, фикр қилиш орқали топишга қаратилган. Қадимги Хитой файласуфлари ўз давридаёқ *якуний шаклдаги дао* билими (бевосита маълум модда дунёсини билиш) ва асосий *сабаб сифатидаги дао* (моҳиятни билиш)ни фарқлаганлар. Асосий сабаб сифатидаги даони билиш - якуний шаклдаги даони билиш калитидир: «Ер юзида ибтидо мавжуд ва у Олам онасидир. Онани англашга қачон эришилса, демак унинг болаларини ҳам англаш мумкин бўлади»[1].

Фалсафа назарийлаштиришнинг якуний усули сифатида

Тажриба (якка, алоҳида нарсаларни билиш) билан фан (нарсалар сабаби ва ибтидосини умумий билиш) Қадимги Юнон фалсафасида бир мунча аниқ ажратилган. Қадимги Юнон файласуфлари эътиборни ибтидо ва сабабни билишга қаратганлар, «чунки қолган ҳаммаси улар орқали тушунилади»[2]. Қадимги (антик) фалсафа назарий тафаккурнинг муҳим хусусияти бўлмиш *таъриф* («нима», «қандай?» саволлари билан боғлиқ) билан *тушунтириш* («нима учун?», «қанақа сабаб?» саволларига жавоб)ни аниқ фарқлаган. Масалан: юнон файласуфи Арасту (эрамиздан аввалги 384-322 йиллар) шундай деб ёзган эди: «Тажрибага эга бўлганлар «нима» эканлигини биладилар, аммо «нима учун эканлигини, яъни сабабини билмайдилар»[3].

Дунёнинг анъанавий диний-афсонавий манзараси билан қаноатланувчи кўпчилик одамлардан фарқли ўлароқ, энг илк даврлардаги файласуфлар турли табиий ва ижтимоий жараёнлар ҳамда ҳодисаларни ақлий йўл билан (назарий) тушунишга ва уни келиб чиқиш ҳамда кечиш сабаблари ва қонуниятларини тушунтиришга уринганлар. Файласуф нигоҳига тушган барча нарса, яъни Қуёш, Ой ва уларнинг тутилиши, юлдузлар, мавсумларнинг алмашиши, мусиқий асбобларнинг тузилиши, ҳайвон ва одамларнинг келиб чиқиши, дарёларнинг тошиши, давлатнинг сиёсий тузилиши каби бошқа ҳамма нарсалар файласуфона фикр юритиш (назарий фикрлаш) мавзуси бўлган.

Назарий дунёқараш бўлган фалсафа, шу билан бирга *мантиқий тизимлаштирилган дунёқараш* ҳамдир. Бошқача айтганда, бу инсон ва дунёга бўлган қарашларнинг оддий мажмуи эмас, балки муайян, рационал-мантиқий усул билан тузилган категория (фалсафий тушунча)лар тизимидир.

Фалсафа инсон назарий фаолиятининг ягона шакли эмас. Фан ҳам худди шу кабидир. Бироқ фалсафа фандан фарқли ўлароқ, *назарийлаштиришнинг якуний (охиригача оборилган) туридир*. Фалсафанинг якуний назариялаштирувчилиги қуйидагиларда ифодаланади.

Биринчидан, бу фалсафа фанининг предметининг хусусиятидадир. Фалсафа мавзуси бўлмаган бирон-бир билим ёки ҳаёт соҳаси мавжуд эмас. Шунинг учун ҳам биз табиатшуносликнинг фалсафий муаммолари, сиёсат ва ҳуқуқнинг фалсафий муаммолари, тилшуносликнинг фалсафий муаммолари, техниканинг фалсафий муаммолари ва бошқалар ҳақида гапирамиз.

Иккинчидан, бу турли ҳодиса, воқеа ва жараёнларнинг якуний умумий таърифи ва тушунтиришдир. Фалсафани ҳамма нарса эмас, энг аввало *умумий*, универсал ҳодисалар қизиқтиради. Фалсафа хусусий муаммолар билан шуғулланмайди. Хусусан, ривожланиш

[1] Древнекитайская философия. В 2-х т. М., 1972-1973. Т. 1. 130-б.
[2] *Аристотель*. Сочинения. М., 1979. Т. 1. 68-б.
[3] *Аристотель*. Сочинения. Т. 1. 66-б.

механизмини ўргана туриб, у бирон-бир ривожланишнинг хусусий соҳаси (масалан, бирон-бир муайян тил ривожи ёки умуртқали ҳайвонлар асаб тизимининг ривожланиши)га дахл қилмасдан, ривожланиш категориясини универсал қонуният даражасигача таҳлилини чиқаради. Назарий таҳлилни умумийлик даражасигача етказиш учун фалсафа томонидан махсус категориялар - *умумий тушунчалар: борлиқ, сифат, моҳият, сабаб, зарурат* ва бошқалар ишлаб чиқилган.

Учинчидан, фалсафанинг якуний назарийлаштириши унинг *рефлексияга* – ўз-ўзини таҳлил қилишга мойиллиги, яъни ўз-ўзини билиши, фалсафий фикрни ўзига нисбатан қаратиши билан хотималанади. Фалсафа ниманидир ўрганиб қолмай, балки шу ўрганишнинг шароит ва йўлларининг ўзини ҳам файласуфона фикр юритиш мавзусига айлантиради.

Фалсафа умумий методология сифатида

Фалсафа билиш ва амалиётнинг универсал тамойилларини ўрганиши билан ҳам *умумий усул*, ҳам *методологиядир*.

Инсон ўзининг амалий ва билиш фаолиятида қандай йўл ва усуллар билан у ёки бу натижага эришиши мумкинлиги тўғрисида ўйламаслиги мумкин эмас. Аввал бошданоқ мақсадга йўналганлик хос бўлган инсон фаолиятининг ўзи ўзининг универсал хусусияти сифатида усуллаштиришни назарда тутади. Бошқача айтганда, гап, турли усулларнинг инсон ҳаётида муҳим аҳамиятга эга эканлиги ҳақида кетаяпти. Буни кенг маънода, ҳар хил масалалар (кундалик, назарий, педагогик, техник ва бошқалар)ни ҳал қилиш учун қўлланадиган *умумлаштирилган йўл, усул ва тамойилла*рнинг мажмуи сифатида тушуниш керак.

Энг оддий услубий режалар башарият ибтидосидаёқ амалий фаолият усули сифатида вужудга келган. Маълум босқичда, билиш, жумладан фалсафа соҳасида ҳам усуллар шаклланган. Адабиётларда хусусий илмий, умумий илмий ва умумий усуллар фарқланади. Фалсафа буларнинг охиргиларига тааллуқлидир. Нима учун *фалсафани энг умумий усул* сифатида тавсифлаш мумкин?

Биринчидан, фанларга тегишли хусусий илмий ва умумий илмий усуллардан фарқли ўлароқ, фалсафа фақат фанга эмас, балки санъат,сиёсат каби инсон ҳаётининг бошқа жиҳатларига ҳам ўзининг методологик таъсирини кўрсатиши билан ажралиб туради. Иккинчидан, фалсафий усуллар амалда қўлланадиган, билишда қўлланадиган усуллардан фарқ қилган ҳолда инсоннинг ҳам амалий, ҳам билиш фаолиятини қамрайди.

Фалсафа фақат усул эмас, балки *методология*, яъни тамойиллар тизими ва ташкил топиш усуллари, билиш ва амалий фаолият тузилиши, шунингдек ушбу тизим тўғрисидаги таълимот ҳам ҳисобланади. Билиш ва тафаккур ривожланиши учун муҳим аҳамият касб этган усуллар ва тушунчалар айнан фалсафа доирасида кашф қилинган ва ишлаб чиқилган. XVIII асрга қадар ҳақиқий билимга эришишнинг универсал усули деб ҳисобланган Арасту мантиқини, Ф.Бэконнинг тажрибавий-индуктив усулини, Р.Декартнинг дедуктив-рационалистик усулини, Хегелнинг диалектик усули кабиларни мисол келтириш етарлидир.

Фалсафанинг методологик вазифаси унинг дунёқараш вазифаси билан чамбарчас боғлиқ. Бу фалсафада шаклланган олам манзарасининг айни бир пайтда методология ҳам бўлиб, инсон тафаккури ва хулқига, фаолиятнинг турли соҳалари (фан, санъат, сиёсат ва ҳоказолар)га методологик таъсир этишини англатади. Шундай қилиб, фалсафа ўзининг методологик вазифасини амалга ошириб, тафаккур ва хулқ усулларининг вужудга келиши ҳамда шаклланишида бевосита қатнашади. Бу усуллар ҳар бир тарихий давр ўзини англайдиган ва ифодалайдиган шакллардир.

Фалсафа тарихий даврнинг ўз-ўзини идрок қилиш сифатида

У ёки бу фалсафий тизимларни улар шаклланган ижтимоий-тарихий шароитга мурожаат қилмай, уларнинг тарихий асосини кўриб чиқмай туриб, уларнинг ўзидан, яъни фалсафий матндангина келиб чиққан ҳолда, тўла тўкис тушуниш мумкин эмас. Ҳар қандай фалсафа, яъни у хоҳ антик давр фалсафаси, хоҳ ўрта аср фалсафаси ёки Уйғониш даври фалсафаси бўлсин - ўз даврининг маҳсулидир.

Масалан, Уйғониш даври европа фалсафасининг вужудга келиши ва ривожланиши феодал жамиятга қарши турувчи илк буржуазия жамияти маданияти асосида юз берган. Айнан шундай

тарихий асосда Уйғониш даври фалсафасининг инсонпарварлик, клерикалистик (черковий) ва қотиб қолган ақидаларга бўлган қаршилиги, қадимги давр орзуларига бўлган йўналиши каби хусусиятлари ўз ифодасини топади. Фалсафий йўналишлар (мактаблар) ва фалсафий муаммолар тўғрисида ҳам худди шундай дейиш мумкин. Масалан, XIX аср иккинчи ярми XX аср биринчи ярмида Ғарбий Европа фалсафасидаги иррационализмнинг авжга чиқиши Янги давр цивилизациясидаги бўҳрон, капитализм бўҳрони Европа бўйлаб тарқалган ижтимоий инқилобларда, биринчи жаҳон уруши ва дунёни икки қутбга бўлиниб кетиши ўз ифодасини топди. Бундан ташқари, у механистик табиатшунослик бўҳрони, Янги даврнинг қадриятлари йўналиши ва дунёқараши асосларининг натижаси бўлиб: сциентизм, академизм, гносеологизм ва «мутлақ тизимлар» тузилишидаги бўҳронлар натижаси ҳамдир.

Фалсафанинг муайян-тарихий табиати нафақат давр ўлчовида балки *макон-цивилизация* ўлчовида ҳам намоён бўлади. Фалсафа ўз даврининггина эмас, балки муайян цивилизация, муайян жамият, муайян маданиятнинг ҳам маҳсулидир. Масалан, биз Ғарб ва Шарқнинг фалсафий анъаналари, ислом, христиан ва буддавийлик фалсафаси, тоталитар ва демократик жамиятлар фалсафалари тўғрисида гапиришимиз мумкин.

Фалсафий билимларнинг муайян-тарихий табиатини ва унинг маданий-маърифий жиҳатдан боғлиқлигини Г.В.Ф.Хегел, К.Маркс, О.Шпенглер, Б.Рассел, К.Юнг каби европалик мутафаккирлар, исломий мутафаккирлар (М.Иқбол, М.Шариф, С.Наср), ҳиндистонлик файласуфлар (С.Вивекананда, Р.Тагор, Р.Ражу, С.Радхакришнан), япониялик файласуф (Д.Судзуки), Лотин Америкасидан (Л.Сеа), африкалик файласуфлар (А.Кагаме, Л.Сенгор) ва бошқалар кўрсатиб ўтган эдилар.

Фалсафа шунчаки тарихий давр маҳсули эмас. У мазкур давр моҳияти ва асосий йўналиш (тенденция)ларини назарий, умумлашган шаклда ифодалайди. *Хегел* фалсафани ғояларда тушунилган давр деб бежиз таърифламаган. Фалсафа ўзининг муаммолари ва тушунчалар аппаратида инсоният тўплаган амалий ҳамда билиш тажрибасини йиғади, табиий ва башарий борлиқнинг турли томонларини англаш бўйича қидирувларни уйғунлаштириб бирлаштиради ва тизимлаштиради, замоннинг «кескин томир уриши»ни қайд этади. Бошқача айтганда, фалсафа ўзининг муаммовий ва категориявий тузилишида у ёки бу давр борлиғи ва онгининг ички, моҳиятий жараёнларини умумий, назарий шаклда ифодалайди.

Фалсафа аксиология сифатида

Фалсафа «дунё-инсон» тизимини тушунишга интилиб, унда юз бераётган жараён ва муносабатларни фақат гносеологик жиҳатдан, «ҳақиқат» нуқтаи назаридан қарамайди. Унинг учун бу жараёнлар ва муносабатларни қадриятлар орқали, *«Эзгулик», «Мурувват», «Ёвузлик», «Фойда», «Гўзаллик»* ва ҳоказолар нуқтаи назаридан баҳолаш ҳам муҳимдир. Бу жиҳатдан фалсафа *аксиологиядир* (қадриятлар тўғрисидаги таълимот, грекча *axios* - қадрли ва *logos* - таълимот сўзларидан).

Фалсафанинг қадрият йўналиши унинг дунёқарашига тааллуқли табиатидан келиб чиқади. Биз ҳар қандай дунёқарашни инсоннинг дунёга бўлган муносабати деб қайд этган эдик. Ва бу муносабатларни оддий далиллар, жараёнлар, ҳодисалар, ҳаттоки уларни тушунтириш ва тушунишни қайд қилиш деб бўлмайди. Файласуф учун дунё - бу бепарво кузатувчи томонидан микроскоп орқали кўриладиган тор, ажратилган бир парча борлиқ эмас. Бу дунё ҳамиша инсон, унинг эҳтиёжлари, ишончлари ва идеалларининг ўзаро муносабати орқали «инсонийлаштирилган» ва «руҳлантирилган». Дунёда рўй берадиган барча нарсалар инсон учун ўз меъёрича *аҳамиятга* эга. Фалсафанинг дунёни фақат билиши эмас, балки уни *баҳолашни* ҳам шундан келиб чиқади. Бундан ташқари ҳар қандай фалсафий тизимнинг ўзи қадриятларнинг муайян тизими сифатида намоён бўлади. Масалан, биз ғарбий ва шарқий тафаккур турининг христиан ва ислом фалсафаси қадриятлари тўғрисида гапиришимиз мумкин ва ҳакозо.

Фалсафа ўзининг аксиологик (қадрий) вазифасини бажара бориб, қуйидаги саволларни беради: «Мавжуд дунё мукаммалми?», «Бу дунё қандай бўлиши керак?», фалсафа мавжудлик билан вужудга келадиган нарса ўртасидаги зиддиятни очиб беради. Фалсафа вужудга келиши керак бўлган нарса тўғрисида савол бериб, бу билан инсон онгида рўй бериши кутилаётган ғоялар, борлиқ уйғунлигини қидиришни қўзғатади.

Фалсафа танқид сифатида

Фалсафа дунёни идеаллар (бўлиши керак) нуқтаи назаридан баҳолаб, буни *танқид* орқали амалга оширади. Фалсафа ўзининг биринчи қадамини *шубҳадан* бошлаган. Фалсафанинг фалсафагача бўлган даврдаги дунёқарашдан (афсонавий, диний) асосий фарқларидан бири мана шудир. Илк даврнинг Миср, Бобил ва Ҳиндистондаги фалсафагача бўлган давр матнларидаёқ диний эътиқоднинг ҳақиқийлигига, ижтимоий ҳаёт негизларининг адолатлилигига шубҳаларни учратиш мумкин. Файласуфлардан биринчи бўлиб *Суқрот* (эр.ав.470-399 йиллар) барқарор тасаввурларга: «Мен ҳеч нарсани билмаслигимни биламан» дея шубҳа билан қаради. Суқрот савол-жавоб орқали одамлар билан баҳслашиб, суҳбатдоши тасаввурларининг юзакилигини фош қилади ва уларнинг мутлақ ҳақиқат деб қабул қилганлари аслида бор-йўғи ҳар кунги мулоҳаза эканлигини эътироф этишга олиб келган.

Янги даврда қатор Европалик файласуфлар (Ф.Бэкон, Р.Декарт, И.Кант) шубҳа ва танқидни махсус кўриб чиқиш мавзусига айлантирганлар. Фалсафа нимадандир шунчаки шубҳаланмайди ва ниманидир шунчаки танқид қилмайди. У дунёқараш бўлгани ҳолда дунёқарашнинг барча таркибий қисмлари (билим, бурч, ишонч ва бошқалар)ни *умумий шубҳа* ва *танқид* остига олади. Шу боис фалсафа ҳамиша «Ҳақиқатдан ҳам мен биламанми?», «Ҳақиқатдан ҳам мен мажбурманми?», «Ҳақиқатдан ҳам мен ишонаманми?» деб савол беради.

Фалсафа дунёқараш асосларига шубҳа билан, уларни танқид қилишга ўтади. Ўзининг танқидий вазифасини бажара туриб, фалсафа мавжуд воқеликни танқид остига олади ва *янгилик*нинг туғилишига шароит яратади. Фалсафа борлиқ ва тафаккурнинг мавжуд борлиғини танқидий таҳлил қилиб, шубҳа уруғини қадаб, фуқаронинг ижодкорий онгининг шаклланишига шароит яратади.

Олдиндан белгиланган ўзгармас қонун-қоидаларга асосланган анъанавий жамиятларда, ҳамда бошқарувнинг демократик бўлмаган усуллари (тоталитар, авторитар тартиб)га асосланган жамиятларда тафаккурнинг танқидий йўналиши бундай тафаккур эгаси учун хавфлидир. Бундай жамиятларда итоат қилиш ва бажариш каби сифатлар қадрланади. Танқидий тафаккурни *нигилизм* ва *танқидбозлик*дан фарқ қила билиш керак. Танқидбозлик тафаккур маданиятининг пастлигидан, унинг «танқид учун танқид»да намоён бўладиган деструктив хусусиятлардан далолат беради. Маданий фалсафий тафаккур танқидни предметларни нигилистик улоқтиришга олиб келмасдан, балки унинг ички ўзаро алоқасини тадқиқ этади. Шу боис фалсафий танқид ҳамиша таҳлил ҳамда предметнинг мантиғи ва ривожланиш динамикасини чуқур мулоҳаза қилувчи жараёндир.

Фалсафа башоратлаш ва лойиҳалаш сифатида

Фалсафа давр ривожланиш динамикасини акс эттириб ва назарий тафаккур усулини қўллаб, мавжуд жараёнларни шунчаки қайд қилиб қўя қолмайди; у келажакни «олдиндан белгилаш»га интилади ва шу билан *башоратлаш, лойиҳалаш* ва *эвристик* вазифани амалга оширади.

Фалсафанинг башоратлаш вазифаси олдиндан кўра билишни амалга ошириш билан боғлиқ бўлиб, лойиҳалаш функцияси келажакда бўлиши мумкин бўлган воқеалар кетма-кетлигини тузиш, «бўлиши мумкин бўлган дунёлар»ни лойиҳалаш; эвристик вазифаси унинг илмий кашфиётларда иштирок этиши, олдиндан кўра билиш йўли билан илмий билимларни орттириш билан боғликдир.

Фалсафий эвристиканинг имкониятлари фаннинг эмпирик базиси ва олдинги назарияларнинг тушунтириш имкониятининг чекланганлиги, илмий ижод ва илмий кашфиёт жараёнларида ноилмий таркибий қисмларнинг муҳим аҳамияти, янги ёндошув ва нуқтаи назарларни қидиришда илмий билим ўз чегарасидан чиқиши билан боғлиқ объектив асосларга эга. Фалсафий ғоя ва бахсларнинг фан ривожи учун эвристик қиммати мисоли сифатида атомистик таълимот, ривожланиш принциплари, дунёнинг чексизлиги ва бирлиги, ривожланиш жараёнида зарурат ва тасодифнинг роли тўғрисидаги ғоялар ва ҳоказоларни келтириш мумкин.

Фалсафа «бўлиши мумкин бўлган дунёлар»ни яратиб, инсон ҳаётидаги эркинлик, жамиятни демократлаштириш ва толерантлик (чидам)нинг муҳим шартларидан ҳисобланган «*муқобилчамалаш*», «*поливариант*» тафаккурнинг ривожланишига сабаб бўлади.

Фалсафа мафкура сифатида

Фалсафа ўзининг дунёқараш вазифасини бажара бориб, яъни инсоннинг дунёга нисбатан муайян муносабати ва қадриятларнинг муайян тизимини шакллантириб ҳамда жамиятшуносликка бевосита дахлдорлиги билан ҳам *мафкура* сифатида майдонга чиқади. Одамлар мавҳум - эгасиз шаклда, муайян-тарихий шароитдан ташқарида мавжуд бўла олмайди; улар маълум жамият, давлат, синф, элат, жинснинг вакили ҳисобланади, маълум тарихий давр ва вужудга келган тарихий вазият маҳсулоти ҳисобланади. Шундай қилиб, дунёга нисбатан фалсафий муносабат, албатта, мафкуравий муносабатлар билан бевосита ифодаланади. Буларда эса маълум ижтимоий гуруҳ ва институтлар вакили сифатида инсонларнинг манфаатлари қайд этилади.

Мафкура - ғоялар , қарашлар, назариялар ва идеаллар тизими ва мажмуидир. Булар тизимлаштирилган шаклда маълум ижтимоий манфаатлар нуқтаи назари орқали инсоннинг атроф борлиққа (энг аввало ижтимоий ҳаёт жараёнларига) муносабатини акс эттиради ва йўналтирилган ҳолда шакллантиради. Ҳар қандай мафкура меъёрий қадриятларни эълон қилади ва асослайди. Умуман муайян ижтимоий гуруҳ, жамиятнинг бир қисми ёки уни тўлалигича интилиш ва мақсадларини ифодалайди. Мафкура фалсафий, сиёсий, диний, ҳуқуқий, ахлоқий (этик) ва эстетик қарашлар шаклида мавжуд бўлади.

Ҳар қандай мафкура маълум ижтимоий гуруҳ, институтлар ва умумий бирлашмалар, тузилмалар (давлат, партия, жамоат ҳаракатлари, диний, жинсий, ёшга оид, этник, ирқий ва бошқалар) манфаатига асосланади. Мафкура маълум ижтимоий гуруҳлар манфаати билан боғлиқлиги туфайли муайян ижтимоий муносабатларнинг мустаҳкамланиши ёки уларни ўзгаришига хизмат қилиши мумкин, бу эса фалсафада ҳам ўз ифодасини топади. Масалан, Янги давр европа фалсафасида янги синф - буржуазиянинг ва янги ижтимоий тузум – капитализмнинг мафкуравий мақсадлари ифодаланган эди. Капитализмнинг ривожланиши ишлаб чиқариш кучлари, саноатнинг ривожланишини тақозо қилар эди, бу эса ўз навбатида табиий фанлар, техника ва технологиянинг ривожланишини назарда тутар эди. Янги давр фалсафасидаги мантиқ ва билиш назарияси масалалари, ҳақиқий билимга эришиш йўллари ва усулларининг ўрта асрдаги оламнинг диний қурилиши тўғрисидаги схоластик баҳсларни орқага суриб қўйиб, марказий ўринни эгаллаганлиги тасодиф эмас.

Фалсафанинг мафкура сифатида маълум ижтимоий гуруҳ йўналиши ва интилишларини ифодалаши у ёки бу мафкура қатъий бир хил фалсафий ғоя ва тушунчалардагина мавжуд бўлишга мажбур деган маънони билдирмайди. Масалан, янги синф - буржуазия ва янги тарихий давр мафкураси бўлган Янги давр фалсафаси, сира ҳам ягона эмас эди. Бундан ташқари биз унда тўғридан-тўғри қарама-қарши йўналишлар: монизм ва плюрализм, материализм ва идеализм, диалектика ва метафизика, эмпиризм ва рационализм ва бошқаларнинг тўқнашувини учратамиз.

Турли ижтимоий қатламларнинг манфаатлари бир-бирига мос келмаслиги, баъзан эса муросага келтириб бўлмайдиган даражада қарама-қарши бўлиши ҳам мумкин. Шу билан бирга бу манфаатлар тарихий ривожланиш мантиқига мос келиши, айрим ҳолларда эса тараққиётга қаршилик кўрсатиши ҳам мумкин. Бундай ҳолларда фалсафий концепциялар ҳам муайян-тарихий даврга боғланган нисбий қадриятга эга бўлиши мумкин.

Фалсафанинг предмети

Кўриб турибмизки, фалсафа турли жиҳатларга ва кўп вазифаларни бажаришга қодир. Маънавий фаолиятнинг ўзига хос тури сифатида унга дунёқараш, билим, назариясига доир, услубий, интегратив-синтетик, аксиологик, танқидий, башоратлаш, лойиҳалаш, эвристик ва мафкуравий вазифалар хосдир. Фалсафанинг турли томон ва вазифаларини аниқлаш негизида унинг предмети соҳасини ҳам белгилаш мумкин.

Фалсафанинг мавзу соҳаси *«дунё-инсон»* тизими ҳисобланади: а) *«дунё»* тизими, б) *«инсон»* тизими ва а) улар ўртасидаги ўзаро муносабат тизими. Бу тизимларнинг ўзи турли даражада тасаввур этилган. «Дунё» тушунчасида бир бутун дунё, унинг таркибий қисмлари (мегадунё, макродунё, микродунё; анорганик дунё, органик дунё, ижтимоий дунё ва ҳоказолар), улар ўртасидаги ўзаро боғлиқлик ва ўзаро муносабат тушунилади. «Инсон» тушунчасида алоҳида олинган шахс, турли даражадаги ижтимоий жамоалар, бир бутун жамият тушунилади.

Фалсафани «дунё» ва «инсон» тизимидаги ҳамма нарса ва «инсон»ни «дунё»га бўлган ҳар қандай муносабати қизиқтиравермайди. Фалсафа энг аввало *умумийликка, «дунё-инсон» тизимидаги универсал муносабатларга* йўналган. Буларга онтологик (борлиқ ҳақида), гносеологик (билиш ҳақида), аксиологик (қадриятлар ҳақида) ва *праксиологик муносабатлар* киради. Бу муносабатларнинг умумийлиги уларнинг зарур тарздалигини билдиради. Инсонлар қаерда ва қандай даврда яшамасинлар албатта мана шу муносабатлар орқали атроф муҳит билан боғлиқдирлар: улар - шу дунёнинг маҳсули, улар шу дунёни ўрганадилар, уни баҳолайдилар ва ўзгартирадилар.

Шундай қилиб, *фалсафа - бу ижтимоий онгнинг ўзига хос шакли, назарий дунёқараш туридир. Бунда инсоннинг дунёга бўлган универсал муносабатлари (онтологик, гносеологик, аксиологик ва праксиологик) категорияларнинг муайян тизими орқали умумийлашган шаклда акс этади ва инсон маданияти ютуқлари синтезланади*. Шу билан бир қаторда, фалсафа умумназарий, дунёни яхлитлиги ва биирбутунлигича ўрганадиган фандир.

3-§. Фалсафий билим таркиби

Натурфалсафадан фалсафий билимларни бўлинишига ўтиш

Фалсафа ўзининг дастлабки чўққиларига жуда қадимги замонларданоқ, яъни, математикани истисно қилганда, бошқа фанлар эндигина вужудга келаётган даврдаёқ эришган эди. Мушоҳада (фикрлаш, тасаввур қилиш)дан фойдаланиб, фалсафа ҳали фанлар жавоб бера олмаган саволларга жавоб беришга уриниб, *натурфалсафа*, яъни *табиат фалсафаси* сифатида юзага чиққан. Табиатни ўрганувчи файласуфлар ўз фалсафий муаммолари билан бир қаторда ҳозирда алоҳида фан бўлиб шаклланган: физика, астрономия, биология ва бошқа фанларнинг муаммолари билан ҳам шуғулланган эдилар. Шу боис табиат фалсафаси фалсафий ғоялар, илмий эмпирик далиллар, шунингдек хурофот, афсун, алкимё, астрология ва бошқалар қоришмасидан иборат бўлиб қолган эди. Табиат фалсафаси инсон билишининг ривожланишида муҳим босқич ҳисобланади. Дунёнинг моддий бирлиги, моддаларнинг атом тузилиши, Қуёш тизими, сайёраларининг келиб чиқиши, олам тузилиши ва бошқа ғоялар табиат фалсафасида туғилди ва ривож топди.

Бироқ XVII асрдан бошлаб табиат фалсафаси *табиатшунослик* ривожини тўхтатиб кола бошлади. Механиканинг пайдо бўлиши билан бирга фан ўзининг бутунлай бошқача мушоҳадага асосланган биринчи механик дунё манзараси (табиат тизими)ни яратди. Шу муносабат билан, назарий табиатшуносликнинг отаси бўлмиш Ньютон олимларни натурфалсафий мушоҳидага ҳаддан ташқари берилиб кетишдан огоҳлантириб, ўзининг машҳур «Физика, метафизикадан қўрқ!» иборасини айтган эди.

Табиий фанларнинг мустақил ривожлана бориши билан табиат фалсафаси ўз ўрнини назарий жиҳатдан шаклланган табиатшуносликка бўшатиб бера бошлади. Айни бир вақтда фалсафий билимларнинг ўзида бўлиниш юз бера бошлади.

Асосий фалсафий фанлар

Ҳозирги замон фалсафаси доирасида кўпинча қуйидаги мустақил соҳаларни ажратишади: *фалсафа тарихи, онтология* - борлиқ тўғрисидаги таълимот, *гносеология* (эпистемология) - билиш тўғрисидаги таълимот, *аксиология* - қадриятлар тўғрисидаги таълимот, *фалсафий антропология* - инсон тўғрисидаги таълимот, *ижтимоий фалсафа* – жамият тўғрисидаги таълимот, *мантиқ* – тафаккур қонунлари ва шакллари тўғрисидаги таълимот, *этика* – ахлоқ тўғрисидаги таълимот, *эстетика* – гўзаллик тўғрисидаги таълимот.

Шунингдек табиатшунослик фалсафаси, дин фалсафаси, ҳуқуқ фалсафаси, фан фалсафаси, техника фалсафаси, тарих фалсафаси, маданият фалсафаси, сиёсат фалсафаси, глобал муаммолар фалсафаси каби бугунги кунда мустақил фан мақомини олиш билан бирбутун йўналишларга ажралган. Уланинг ҳар бирининг ўз тушуниш аппарати ҳамда муаммони ҳал қилишнинг ўзига хос усуллари бор.

У ёки бу фалсафий фаннинг ривожланиш даражаси турличадир. Улардан баъзилари (масалан, онтология) фалсафа ибтидосида вужудга келган бўлса, бошқалари (глобал муаммолар фалсафаси ёки техника фалсафаси) XX аср маҳсулидир.

Фалсафий фанларнинг мустақиллиги тўғрисида гапирганда, мустақилликнинг ўзини нисбийлигини назарда тутиш керак. Фалсафий фанлар бир-биридан узилиб қолган эмас, улар ўзаро яқиндан алоқада ва ўзаро боғлиқдир. Уларнинг негиз мавзулари кўпинча бир-бири билан ёндош келади: мантиқ ва билиш, билиш ва дин, дин ва ахлоқ, ахлоқ ва санъат ва ҳакозо. Фалсафий фанлар айниқса, муайян тизимлар ва оқимлар доирасида ўзаро алоқадор ва ўзаро боғлиқ бўлади. Масалан, Хегел тизимида диалектика ёки руҳ феноменологиясини тушунмай туриб, на унинг Мантиғини ва на унинг Фалсафа тарихини англаб бўлади. Худди шунингдек, масалан, неоконфуцианчилик ва дзэн-буддавийликда онтология, билиш назарияси ва этика ўзаро алоқадордирлар.

Фалсафий билимлар таркибида фанларнинг кўп хиллиги табиий тизимлиликка эга. Шунинг учун *фалсафа* ҳақида *тизим сифатида* гапириш мумкин. Фалсафанинг бир бутунлиги ва тизим хусусиятига эгалиги дунёнинг бир бутунлиги ва яхлитлигидан келиб чиқади. Умуман инсон билимининг тизим тарзидалиги, унинг ўз ташкилий тузилишига йўналганлиги ва фалсафа предметининг тизимга хослиги шундан келиб чиқади. Агар биз юқорида келтирилган фалсафий фанларнинг ўзига хос хусусиятларини таҳлил қиладиган бўлсак, унда улар орқали фалсафа предметининг кўп қирралиги ва нақадар бой эканлигининг ифодаланишини кўрамиз.

2-боб. ФАЛСАФАНИНГ АСОСИЙ МУАММОЛАРИ, ЙЎНАЛИШЛАРИ ВА УСУЛЛАРИ

1-§. Асосий фалсафий муаммолар ва уларнинг ўзига хослиги

Асосий фалсафий йўналишлар

Фалсафий муаммоларнинг ўзига хослиги

Фалсафий муаммоларнинг ўзига хос хусусияти, унинг *икки томонлама табиат*га эгалигидадир. Бир томондан, ҳар бир тарихий вақт оралиғида улар мазкур даврнинг ўзига хос жиҳатлари билан боғлиқ ҳолда муайян - тарихий шаклга эга бўлади. Масалан, Ғарбий Европа ўрта аср маданиятида ҳукмронлик қилган дин ва диний институтлар илоҳиётга доир муаммоларга бўйсунадиган фалсафий муаммоларни белгилади. XVII-XVIII асрларда Европа фанида механиканинг биринчи ўринга чикиши фалсафий муаммоларга механик нуқтаи назардан қарашни келтириб чиқариб, ўша давр фалсафасининг шунга мос тарзда шаклланишига сабаб бўлган эди. Ёки илк ислом фалсафасидаги (масалан, ирода эркинлиги ҳақидаги жабарийлар ва қадарийлар ўртасидаги) баҳс ҳақида гапириш мумкинки, бу халифалар ҳокимиятининг қўллаб-қувватлаш ёки унга қарама-қарши туриш каби сиёсий жараёнларга бориб тақалар эди.

Бошқа томондан, фалсафий муаммолар борлиқнинг асосий масалаларига тааллуқли бўлганлигидан улар «абадий» муаммолар деб аталадиган туб масалаларига мансубдир. Фалсафий муаммоларнинг «абадий»лиги, уларни ҳал қилиб бўлмаслиги ва уларни ҳал қилиш бефойдалигини англатмайди. У барча давр ва барча авлодлар учун муаммони узил-кесил ҳал қилиб бўлмаслигини билдиради. Ҳар бир тарихий давр, инсонларнинг ҳар бир янги авлоди учун бу муаммолар қайтадан туғилади. Масалан, ҳақиқий билимга эришиш муаммоси ёки қадриятлар муаммосини олайлик. Улар турли тарихий даврларда мазкур даврнинг ўзига хос ижтимоий жараёнларига боғлиқ ҳолда ҳар хил мазмун билан тўлдирилган. Улар инсоннинг дунёга бўлган асосий (билишга ва қадриятларга доир) муносабатларига тааллуқли бўлиб, ҳамиша зарурий равишда башарият олдида янги кўринишда албатта пайдо бўлади. Билиш ва тараққиёт табиатининг чексизлиги туфайли инсоният ҳамиша ҳақиқатга эришишга ошиқади, янги орзуларни рўёбга чиқариш ва қидириш йўлларини такомиллаштиришга интилади, ҳамиша эски ва янги қадриятлар тўғрисидаги саволларга дуч келади. Агар XIX аср немис файласуфи Е.Дюринг айтганидек, шундай лаҳза етиб келсаки, унда башарият ўзини ҳамма нарсани

биладиган ва энди билмайдиган нарсаси қолмаган ҳамда «охирги мутлақ ҳақиқат» эришдим деб ҳисобласа, унда у маънавий мукаммалликка интилмай қўяди ва янги орзуларни қидиришни беҳуда машғулот деб билади ва эҳтимолки, бу билан башариятнинг маънавий ўлими яқинлашгади.

Асосий фалсафий муаммолар

Қайси фалсафий муаммо - бош, етакчи муаммо эканлиги файласуфларни ҳамиша қизиқтириб келган. Айрим файласуфлар буни Худони билиш, бошқалари - инсонни билиш, учинчилари - дастлабки борлиқни аниқлаш, тўртинчилари - дунёнинг қадриятли ўлчови ва ҳоказоларни билишда деб билганлар. Фалсафанинг асосий муаммолари мавжудми, агар мавжуд бўлса, улар нималардан иборат?

Барча фалсафий муаммоларни учта асосий гуруҳга тақсимлаш ва қуйидаги саволлар билан ифодалаш мумкин:

1. Дунё нима?
2. Инсон нима?
3. Дунё билан инсон ўртасидаги муносабатлар нимадан иборат?

Агар биз ҳар қандай фалсафий муаммони оладиган бўлсак, у албатта мана шу учта фалсафий масаладан биттасига даҳлдордир.

Шундай қилиб, фалсафанинг марказий масаласи бўлган *инсоннинг дунёга муносабати* унинг мавзуси ҳамда инсон табиатида мавжуд бўлган дунёқарашидан келиб чиқади. Бу ерда, «дунё-инсон» тизими тўғрисида гапирганда, «дунё» ва «инсон»ни уларанинг ўзаро қарама-қарши томонларини қайд этувчи жуда кенг фалсафий тушунча эканлигини назарда тутиш керак. Шу боис мазкур контекстда улар «Мен» ва «Мен – эмас», «субъект» ва «объект», «макрокосмос» ва «микрокосмос», «ички дунё» ва «ташқи дунё», «руҳ» ва «табиат», «онг» ва «материя», «тафаккур» ва «борлиқ», «ғоявий» ва «моддий» каби турли давр ҳамда ҳар хил фалсафий тизимларда инсоннинг дунёга нисбатан қарашлари акс эттирилган бўлиб, улар бинар оппозицияларга тенгдир.

«Дунё» – инсон» муаммосининг мазмуни марказий фалсафий муаммо сифатида у ёки бу тарихий даврнинг етакчи йўналишлари (тенденциялари) мазмуни билан боғлиқдир. Жамиятда устувор муаммолар ўзгарганида мазкур муаммо мазмунига нисбатан урғу, таъкид ҳам ўзгаради. Бу урғулар у ёки бу тарихий давр файласуфларининг диққат маркази нимага қаратилганлигининг ифодаси ҳисобланади. Бошқача айтганда, «дунё-инсон» муаммоси у ёки бу давр фалсафий тафаккури йўналишини (парадигма) ифодалайдиган ўз тарихий шаклларига эга.

Мана шу тарихий шаклларни Европа фалсафаси мисолида кўриб чиқамиз.

Онтологик шакл. Мифологиядан фарқи ўлароқ, фалсафа субъект ва объектни фарқлашдан бошланади. Шунинг учун дастлабки файласуфларнинг дунёга муносабати «Мен эмас», «У»га бўлиб, инсон дунёсига қарама-қарши турувчи ташқи, шахсдан ташқари дунё (коинот, табиат)га нисбатан муносабатдир. Фалсафа ўзининг илк шаклланиш босқичидаёқ ўз мавзусининг энг муҳим нуқтаси: «дунё» ва «инсон» ни ажратган ва шу билан аввал бошдан фалсафанинг марказий вазифасини ифодалаган.

Антик фалсафада мазкур вазифа бутун мавжудот бош асосини қидириш билан боғлиқ бўлди. *Фалес* суви, *Анаксимен* ҳавоси, *Гераклит* олови, *Афлотун* ғояси, *Демокрит* атоми - ана ўша бош асослар хилларидир. Гарчанд юнон файласуфлари гносеологик, ахлоқ ва бошқа фалсафий муаммолар тўғрисида ўз фикрларини айтган бўлсалар-да, онтологик муаммо, энг аввало «Дунё нимадан иборат» ёки «Дунё нимага асосланган?» каби саволлар улар учун бош, асосий муаммо бўлган деб, иккиланмай айтиш мумкин.

Шундай қилиб, қадимда фалсафанинг асосий масаласи *онтологик* тусга эга бўлиб, «дунё-инсон» тизимида борлиқ муносабатларига тааллуқли бўлган.

Ўрта аср европа фалсафасида «дунё-инсон» муаммосида онтологик масала марказий ўринда сақланган. Бироқ ўрта аср шароитида мазкур муаммо фалсафанинг илоҳиётга бўйсунишдан келиб чиқадиган ўзига хос хусусиятга эга бўлади. Ташқаридан «дунё-инсон» оппозицияси (табиат ва руҳ, модда ва онг) «дунё-худо» оппозицияси билан алмашинади. Бироқ моҳиятига кўра, ўша дилемма ҳал қилинади, чунки худо (руҳий ибтидо) инсондан мавҳумлаштирилган ва

«онг», «руҳ» ва «тафаккур»нинг мутлақлаштирилган шаклидадир. Шундай қилиб антик даврда ва ўрта асрда фалсафа энг аввало: «Дунё нимадан иборат?», «Дунё нимага асосланган?» каби саволларга асосий омил «моддий субстанция ёки руҳий ибтидо, табиий ёки илоҳий» деб жавоб берган.

Гносеологик шакл. Янги даврда олам мукаммал ишлаб чиқилган назариялар орқали тушунтирилди, яъни атомизм ва механика устуворликка эга бўлди. Кўпчиликка дунёнинг тугал манзарасини яратиш учун у ёки бу нарсанигина аниқлаштириш қолгандек туюлди. Онтологик масалалар орқага сурилиб, гносеологик ва методологик масалалар *марказий* масалага айланди.

Янги даврда гносеологик муаммонинг устувор марказий масалага айлантирган саноат ҳамда табиатшуносликнинг гуркираб ривожланиши сабаб бўлди. Ер ва осмон жисмлари механикаси, таҳлилий геометрия, дифференциал ва интеграл ҳисобларнинг яратилиши, кимё, география, геология, ботаника, зоология ва бошқалардаги кашфиётларнинг мазкур давр ютуқлари сифатида кўрсатишнинг ўзи етарлидир. Фан имкониятларини оширган янги техник воситалар: микроскоп, телескоп, термометр, симобли барометр кабилар яратилди. Ўрта асрларда ҳукмронлик қилган дунёнинг илоҳий манзараси ўрнини *универсум* (дунё)ни табиий-илмий ёндошиб тушунтириш ола бошлади.

Фалсафада мантиқ, методология ва билиш назарияси муаммолари биринчи ўринга чиқади. Янги давр фалсафаси унинг асосчилари бўлган *Ф.Бэкон* ва *Р.Декарт* номидан ўзининг асосий парадигмаларини гносеологик-методологик асосда: эмпиризм (Бэкон) ва рационализм (Декарт), индуктивизм (Бэкон) ва дедуктивизм (Декарт) кўринишида ифодалагани тасодиф эмас. Айнан Бэкон ва Декарт Янги давр фалсафаси муаммо майдони асосий назарий парадигмаларини ифодалаган. Янги даврда инсоннинг дунёга муносабати тўғрисидаги фалсафий масала гносеологик тусга эга бўлади («Дунёни билиш мумкинми ва қандай қилиб?»). Назарий фалсафанинг бош масаласи - "Мен нимани билишим мумкин?» деб қайд этган Кант фалсафасида у тугал ва узил-кесил шаклга эга бўлди.

Аксиологик ва праксиологик шакл. Жамиятнинг кейинги тараққиёти илмий билишни шу даражада ривожлантирдики, натижада онтологик ва гносеологик масалалар антик фалсафа ва Янги давр фалсафасидаги устуворлик мавқеини сақлаб қола олмади. Бу уларнинг кун тартибидан олиб ташланганлигини билдирмайди. Гап башарият ўз ривожининг шундай нуқтасига етиб келганида-ки, бунда кун тартибига одамзот ҳаётининг асослари ва башариятнинг ўзини ривожланиш истиқболлари тўғрисидаги масалани марказий масала сифатида қўйилишидадир. XX асрда эса бу масала тақдирий аҳамият касб этди.

XIX-XXI асрларда «Мавжуд дунё мукаммалми?» (инсоннинг дунёга бўлган муносабатини *аксиологик* томони), «Дунёни амалий ўзгартириш мумкинми ва қандай қилиб?» (инсоннинг дунёга муносабатини *праксиологик* томони) каби саволлар долзарб муаммо бўлиб қолди. Мана шулар «дунё-иснон» муаммосининг Янги ва Энг янги даврлар вужудга келтирган янги томонларидир. Бу саволлар илгари ҳам файласуфлар назарида бўлган.

«Мавжуд дунё мукаммалми?» деган саволга (асосий фалсафий масаланинг аксиологик томони) ҳозирги замон одами ҳеч иккиланмасдан салбий жавоб беради. Бундай жавоб илгари ҳам берилган, бироқ у, биринчидан, локал-минтақавий тусда бўлиб, иккинчидан, аҳолининг турли қатламлари учун универсал эмас эди. Бугунги кунда дунёнинг мукаммал эмаслиги тўғрисида гапирганимизда, барча дунёнинг бир бутунлигини назарда тутамиз. Гап давлат ва минтақаларнинг ўзаро муносабати, инсонларнинг табиат билан муносабати, ўзаро муносабатлари, замонавий қадриятлар, таълим ва тарбия, маданият тақдири ва бошқалар тўғрисида кетаяпти.

Тарихий даврларнинг алмашуви бугунги кунда бутун инсоният (социум)ни қамраганидек, ундаги алоҳида шакл ва соҳаларни ҳам қамраган инқирознинг қонуний натижасидир. Шунинг учун бу инқирознинг инсон ҳаёти ва замонавий цивилизация асосларига дахлдор глобал тарздалиги таъкидланади. Бу хақда Ф.Ницше, О.Шпенглер, Й.Хейзинга, К.Ясперс, Д.Дьюи, Э.Фромм, А.Печчеи ва бошқалар ёзган.

«Дунё-инсон» муаммосининг *праксиологик томони* қуйидагича ифодаланади: «Дунёни ўзгартириш мумкинми ва қандай қилиб?» Бу савол илгари ҳам қўйилган, бироқ унинг ечими

дунёнинг диний ва утопик тузилиши, монархик институтларнинг ўзбошимча хулосалари доирасида чекланган эди.

Янги ва айниқса ҳозирги кейинги давр чуқур ижтимоий сифат ўзгаришларини жамиятнинг табиий-тарихий ривожининг ажралмас қисми эканлигини намоён қилди. Агар XIX аср охири ва XX асрнинг биринчи ярми аввалги дунёни кескин инкор қилиш (жумладан зўрлик асосий компонент сифатида) тарзида ўтган бўлса, ҳозирги давр ижтимоий ўзгаришларининг бош усули бўлиб, ислоҳотлар эътироф этилмоқда. Тўғри, ҳозирча зўрлик ишлатиш реал ҳаётнинг далили сифатида ҳали бекор қилинмаган.

Шундай қилиб, «дунё-инсон» муаммоси марказий фалсафий муаммо сифатида ўзгармоқда. Унинг онтологик, гносеологик, аксиологик, праксиологик томонлари тўғрисида гапиришимиз мумкин. Шунинг билан бирга турли тарихий даврлар унинг у ёки бу «томонларини» даврнинг асосий жараёнларида биринчи ўринга чиқаради.

Асосий фалсафий йўналишлар

Турли фалсафий йўналишларни ҳар хил асослар: етакчи фалсафий муаммолар (ибтидо муаммоси, дунёни билиш муаммоси ва бошқалар)га муносабат, усул, мавзу асоси, классик мерос ва башқаларга муносабат бўйича гуруҳлаштириш мумкин.

Фалсафий йўналишлар дунё ибтидосининг табиати тўғрисидаги масалада у моддий ёки ғоявий ягона субстанция – *монизм*, тенг ҳуқуқли мустақил (моддий ва руҳий) – *дуализм*, кўпчилик субстанциялардан иборат *плюрализм* деб эътироф этиладиганларга бўлинади. Фалсафа тарихида дуализмнинг энг машҳур вакили француз файласуфи Р.Декарт (1596-1650), плюрализмники немис файласуфи *Г. Лейбниц* (1646-1716) бўлган.

Монизм фалсафа тарихида икки: материалистик ва идеалистик шаклда мавжуд. *Материализм* руҳий ибтидога қадар ҳам ва унга боғлиқ бўлмаган ҳолда мавжуд бўлган табиат, моддий субстанция бирламчилигидан келиб чиқади. Материализмнинг ўзи турли хусусий тарихий шакл ва оқимларга бўлинади: қадимги, ҳамма нарса табиий «унсурлар»дан бири, яъни сув (Фалес), ҳаво (Анаксимен), олов (Гераклит) ёхуд уларнинг қатори сув, ҳаво, олов ва тупроқ (чорвакларнинг қадимги ҳинд мактаби, Эмпедокл), сув, ҳаво, олов, тупроқ ва металлга (қадимги хитой фалсафасида) асосланган деб тушунувчи *оддий материализм*; Янги давр *метафизик материализми* (Гоббс, Локк); *антропологик материализм* (Л. Фейербах, Н. Чернишевский); *диалектик материализм* (К. Маркс, Ф. Энгельс); *илмий материализм* (Г. Фейгл, Ж. Смарт); *эмержентистик материализм* (Ж. Марголис, М.Бунге) ва ҳоказолар. Изчил материализм (материалистик монизм), материализмнинг у ёки бу шаклда илоҳий туртки – *деизм* ёки табиат билан оллоҳ айнан бир – *пантеизм* деган ғояни илгари сурувчи шакллар тўғрисида ҳам гапириш мумкин.

Идеализм руҳ ва онг бирламчилигидан, шахсий онг (*субъектив идеализм*) ёки шахсдан ташқари руҳнинг мутлақ ғоялиги (*объектив идеализм*)дан келиб чиқади. Хитой файласуфи *Ван Ян-Мин* (1472-1528), инглиз епископи *Д. Беркли* (1685-1753), «esse-percipl» (лат.мавжуд бўлмоқ - демак идрок қилинади) принципини илгари сурган немис файласуфи *И.Фихте* (1762-1814) субъектив идеализмнинг йирик намояндалари эдилар. Эмпириокритицизм, неопозитивизм, неокантчилик ва бошқа қатор фалсафий мактаблар субъектив идеализм принципларига асосланган. Қадимги ҳинд фалсафасидаги *брахманизм* ва *ведантизм*, юнон файласуфи Афлотун (эр.ав.427-347 йиллар), хитой файласуфи *Чжу Си* (1130-1200), немис файласуфлари *Шеллинг* (1775-1854), *Хегел* (1770-1831), неотомизм кабиларнинг фалсафий тизимлари *объектив идеализм*га мансубдир.

Агар дунёни билиш мумкинлиги тўғрисидаги масалани оладиган бўлсак, ундаги файласуфлар ҳақиқий билимга эришиш мумкинлигини эътироф этувчи ва уни инкор қилувчиларга бўлинади. Уни инкор қилувчилар йўналиши *агностицизм* деган ном олди ва Д.Юм (1711-1776) ҳамда И.Кант(1724-1804) бу йўналишнинг таниқли вакилларидир. Агностицизм элементлари ҳозирги тизимлар (неопозитивизм, критик реализм)да ҳам учрайди. Ҳақиқатга эришиш мумкинлигини эътироф этувчилар орасида билиш (*сенсуализм*), идрок (*рационализм*), диний ваҳий ёки сўфий ҳис қилиш (*иррационализм*) каби йўналишларни ҳам

ажратиш мумкин. Сенсуализм ва рационализмнинг ҳам материалистик, ҳам идеалистик шакллари мавжуд.

Фалсафий йўналишларни билиш усулларига кўра, *эмпиризм*, *рационализм* ва *иррационализмга* бўлиш мумкин.

Диалектика (тафаккур методини нарса ва ҳодисаларни ўзаро боғлиқликда ва ривожланишда деб қаровчи)ёки *метафизика* (тафаккур методини нарса ва ҳодисалар умумий боғлиқликдан ташқарида, ўз-ўзидан сифат жиҳатидан ривожланмайди деб қаровчи) мавқеига эга файласуфлар ҳам фарқланади.

Фалсафий йўналишлар асосий мавзуси бўйича нисбатан тор ихтисослашишга, масалан, гносеология, антропология, аксиология, онтология муаммолари кабиларга мўлжалланган оқим ва мактабларга бўлинади. Масалан, «лингвистик фалсафа» табиий тилни таҳлил қилишга (Ж.Остин, Ж.Уиздом, П.Стросон), «техника фалсафаси» ҳозирги дунёдаги техника феноменига (А.Хунинг, Ф.Рапп), «историцизм» мактаби эса (В. Дильтей, Р. Коллингвуд) тарихий билим муаммоларига йўналтирилган ва ҳоказолар.

Фалсафий йўналишлар классик меросга муносабат бўйича илгариги классик тизим ғояларини тиклаб, ривожлантиришга йўналтирилган *неоклассик оқим* (неокантчилик, неотомизм, неохегелчилик ва бошқалар), уларни тўлиқ қайтадан кўриб чиқиш ва уларни рад этишга асосланган *антиклассик* оқим (позитивизм, ницшеанчилик, тасаввуф) ва танқидни синтезлаш ва классик мерос анъаналарини давом эттиришга йўналтирилган *неоклассик оқим* (марксизм, экзистенциализм ва бошқалар)га бўлинади.

2-§. Фалсафий билиш методлари

Фалсафанинг асосий методи (воситаси) *назарий тафаккур* ҳисобланади. Фалсафа на кимёвий реактивларга, на микроскоп, на телескоп, на бошқа бирор бир техникага эга эмас; унинг асосий қуроли - абстракция кучидир. Фалсафий билишда қўлланадиган воситаларнинг ўзига хослиги ҳам шу ҳолат билан боғлиқ.

Фалсафа Янги даврга қадар ўзининг асосий мақсади ҳисобланган кенг назарий хулосалари, умумлаштиришлари учун етарлича фактологик ва экспериментал базага[1] эга эмас эди. Шу боис фалсафада нақд тажриба маълумотларисиз тафаккурлашга имкон берувчи назарий фикр юритишнинг асосий усули *мушоҳада* бўлиб қолган эди. Эмпирик базасининг саёзлиги туфайли фалсафий мушоҳида кўпинча кузатиш ва экспериментнинг илмий аниқланган далиллари билан боғлиқ бўлмаган мантиқий тузилишга асосланган. Фалсафий мушоҳида доирасида *фикрий эксперимент*, *экстраполяция*, *идеализация* каби усуллар ривожланди. Мушоҳада воситасида модданинг атом ва молекуляр тузилиши ва унинг ўзидан ўзи ривожланиши тўғрисида муҳим фаразлар шаклланди.

Фалсафий билишнинг бошқа воситаси - интуициядир. Унинг билишдаги аҳамиятини хитой мутафаккири *Ван Янмин*, француз файласуфи *А.Бергсон* ва бошқалар таъкидлаган. Мантиқий тузилиш ҳали ўз-ўзидан кашфиётни таъминламайди. Шунга боғлаб, таниқли канадалик файласуф М.Бунге ёзган эди: «Фақат битта грамматиканинг ўзи ҳеч кимни поэма, гармоника назарияси эса - симфония яратишга илҳомлантирмаганидек, мантиқнинг ўзигина ҳеч кимни янги ғояга олиб кела олмайди. Мантиқ, грамматика ва мусиқа назарияси бизга формал хатоликлар ва мувофиқ фикрларни топиш имконини беради, бироқ улар бизни «туб моҳият» («субстанция») - порлоқ ғоялар, янги нуқтаи назар билан таъминламайди».[2] Бундай ғоя ва нуқтаи назарларни интуиция орқали ҳосил қилиш мумкин.

Фалсафий билишнинг муҳим воситаси бўлиб, *интерпретация* (талқин, шарҳлаш) ҳисобланади. Фалсафа муайяа фанлардан фарқ қилиб, у бевосита нарсалар, тупроқ, ўсимлик, инсон организми ёки юлдузлар билан боғлиқ эмас. У нарсалар ва нарсалар тўғрисидаги билим, талқин қилинадиган билим билан иш кўради. Айнан интерпретация – матнни бошқача ўқиш,

[1] Биринчи ривожланган табиий илмий фан (механика) факатгина XVII асрда вужудга келган. Бошка табиий ва ижтимоий фанларнинг шаклланиши XVIII-XIX асрларга тугри келади.

[2] *Бунге М.* Интуиция и наука. М., 1967. С. 109. Пер. с англ.

маънони бошқача тасаввур қилиш, бошқача сўроқлаш - фалсафий ғоя ва кашфиётларнинг асоси ҳисобланади.

3-боб. ФАЛСАФАНИНГ ЖАМИЯТДАГИ ЎРНИ

1-§. Фалсафа маданият тизимида

Фалсафа ва фан

Фалсафа ва *аниқ фанлар* ўзининг дастлабки қадамлариданоқ бир-бирига чамбарчас боғлиқ бўлиб келган. Қадимги жамиятларда диний-мифологик (афсонавий) тасаввурлар, фалсафий ғоялар ва эмпирик илмий билимлар бир биридан ажратилмаган, синкрет (қоришган ҳолда) ягона, бирини бошқасидан ажратиб бўлмайдиган даражада эди. Кейинчалик ривожланиш мобайнида фалсафа ва фан ҳали талайгина умумийликни сақлаган ҳолда ўзига хос хусусиятларга эга бўла бошлайди.

Фан ўзининг етук шаклига саноат революцияси давридан эриша бошлайди, баъзи илмий фанлар эса фақат XIX-XX асрлардангина шакллана бошлади. Шу сабабли кўпгина замонавий илмий ғоялар ўзининг дастлабки шаклида фалсафий қарашлар таъсирида ишлаб чиқилган. Бу, масалан, атом, Қуёш тизимининг табиий келиб чиқиши, синергетика ва бошқалар тўғрисидаги ғояларга тегишли.

Фалсафа доирасида илмий билишда қўлланиладиган мантиқий-методологик восита ишлаб чиқилди. *Арасту, Форобий, Ибн Сино, Бэкон, Декарт, Лейбниц, Хегел* кабилар мантиқ қонунлари, индуктив, дедуктив, диалектик ва бошқа методларни бевосита ишлаб чиққан файласуфлардир. Хусусан, диалектик метод энг илғор замонавий илмий фанлардан бири - *синергетика*нинг кўпгина қоидаларида ўз аксини топди.

Фалсафа фанга нисбатан муносабатда фақат методологик функцияни бажариб қолмайди. У дунёқараш бўлгани ҳолда у ёки бу илмий ғоянинг шаклланиши (ёки тўхтатиш)га таъсир кўрсатган. Масалан, Европа ўрта аср даврида фалсафа илоҳиётга бўйсунгани ҳолда, ҳар қандай фикрга арасту-христиан талқини нуқтаи назаридан қараб, илмий фикрнинг эркин ривожланишини тўсиб қўйган.

Ўз навбатида фалсафа ҳам аниқ фанларнинг кучли таъсирига учраган ва учрамоқда. Агар илгари атроф муҳит тўғрисидаги кўпгина ғоялар, одатда, мушоҳада-спекулятив (қуруқ мулоҳазага асосланган) шаклда натурфалсафа асосида вужудга келган бўлса, фаннинг ривожланиши давомида эмпирик маълумотлар ва табиий илмий назарий хулосаларнинг тўпланиши туфайли фан мушоҳидавий мулоҳазалар ва қуруқ мулоҳазалардан қутулибгина қолмай, балки ўзи ҳам фалсафага таъсир ўтказа бошлади. Фалсафа фан доирасида олинган далилларни инобатга олмаслиги мумкин эмас. Бундан ташқари фалсафанинг ўзи у ёки бу даврда табиатшуносликнинг у ёки бу идеалларини кўзда тутади. Масалан, XVII-XVIII асрларда механиканинг етакчи илмий фан сифатида шаклланиши мазкур даврда европа фалсафасининг *механистик шаклига* сабаб бўлди. Деярли барча, ҳаттоки инсон ва жамиятда юз бераётган жараёнлар ҳам механика қонунлари асосида шарҳланди. Бугунги кунда фалсафа ўз ғояларини табиат ва жамият тўғрисидаги фанларда кечаётган жараёнларсиз ривожлантира олмайди.

Фалсафа ва фаннинг ўзаро муносабатларидаги яна бир жиҳати фалсафа илмий билишдаги турли соҳа ютуқларини мувофиқлаштиради, умумлаштиради ва уларни имкон қадар умумлаштирган фалсафий категорияларда акс эттиради.

Фалсафа ва санъат

Дунёни билиш нафақат қонунларни акс эттирувчи категория ва тушунчалар, балки санъатда яратиладиган образлар, олий шакллар, яъни бадиий образлар орқали ҳам амалга оширилади. Ҳар қандай билиш инсоннинг иккита билиш қобилияти: *рационал* (ақлий), мавҳум-мантиқий (абстракт-мантиқий) ва ҳис этиш, *образли-таъсирчанлик* (образли-эмоционал)дан иборат. Мантиқ ва психологиянинг илмий ижод соҳасидаги кейинги тадқиқотлари кўпгина асосий илмий кашфиётлар дастлаб ҳиссий-образли шаклда мавжуд бўлишини кўрсатди. Фақат кейингина унга тафаккур ила ишлов берилганидан сўнг қатъий мантиқий шаклни эгаллайди. *А.Эйнштейн, Н.Бор* ва бошқа буюк олимлар санъатнинг ўз шахсий илмий ижодидаги аҳамиятини таъкидлаганлар.

Санъат фалсафадан олдин ибтидоий, диний-афсонавий дунёқараш негизида пайдо бўлган ва ибтидоий амалиётнинг бевосита эҳтиёжлари билан белгиланган. Қояга ўйиб ёзилган тасвирлар сюжети, диний маросим қўшиқлари ва рақслари амалий йўналишга эга бўлган. Улар ибтидоий инсон учун ҳаётий аҳамиятга эга вазиятларни шунчаки образли шаклда акс эттирмасдан, балки мана шу вазиятларга ўз таъсирини кўрсатиш мақсадига интилганлар.

Фалсафа вужудга келиши билан у санъатнинг ривожланишига таъсир кўрсатувчи кучли омилга айланди. Масалан, Япониянинг рассомлик санъати («сумие» жанри)ни дзен-буддизм фалсафий принципларини билмасдан туриб тушуниш мумкин эмас. Ҳаттоки бадиий материаллар (юпқа қоғоз ва жуда кўп миқдорда сиёҳни сиғдирадиган мўйқалам) ва чизиш техникаси (чизиқлар имкони борича тез ва кам миқдорда чизилиши керак) ҳам мана шу принципларга бўйсунган. Қоғоз ва мўйқалам, чизиш техникасини танланиши илҳомнинг ниҳоятда қисқа вақтда акс этиши билан аниқланади. Ҳеч қандай сусткашлик ва қайта ишлашга йўл қўйилмайди. Манзара ўйланган, оқилона мулоҳазали режани аста-секин меъёрига етказиш билан эмас, балки деярли бир лаҳзада яратилиши керак. Мана шунинг ўзи билан дзен-буддизмнинг энг муҳим принципи-*сатори* (фикрнинг ойдинлашуви) амалга ошади, унга эса иррационализм, интуитивизм, бир лаҳзалилик хосдир. Шунингдек дзен-буддизм принциплари япон поэзиясида («хайку» жанри)[1] ҳам мужассамлашган.

Фалсафанинг европа санъатига таъсири тўғрисида ҳам гапириш мумкин. Масалан, Юнонистон ва Рим санъати ўзида коинотни тушунишга йўналтирилган антик дунёқараш хусусиятларини акс эттирган. Шунингдек антик ҳайкалтарошлик инсоннинг ташқи, жисмоний, тана кўринишини астойдил ифодалашга уринган, инсоннинг ички дунёси (микрокосм) эса иккинчи даражали ҳисобланган. Ўрта аср европа санъатида диний дунёқарашнинг излари ёрқин ифодаланган. Иконалар чизиш, псалтирдаги диний қўшиқлар, черков хор қўшиқлари санъатдаги етакчи йўналишларга айланади. Метафизик (диалектик бўлмаган) тафаккур хос бўлган Янги даврда, шунингдек ушбу фалсафий парадигмага хос хусусиятлар санъатга таъсир кўрсатган.

Бугунги кунда рассомчилик, адабиёт, театр, мусиқа, кинематография, хореография, архитектурадаги барча бир мунча аҳамиятли йўналишларда у ёки бу фалсафий дунёқарашнинг излари мавжуд. Масалан, реализм ва сюрреализмнинг фарқи фақат ижро техникасида эмас. Мазкур йўналишларни шаклланган фалсафий-методологик йўл-йўриқларни билмасдан туриб, уларни тушуниш мумкин эмас. Ўз навбатида санъат дунёни бадиий тасаввур қилиш сифатида фалсафага катта таъсир кўрсатади.

Фалсафа ва дин

Дин ҳам фалсафа каби дунёқарашлардан биридир. Шу туфайли уларнинг тақдири аввал бошдан чатишиб кетган. Фалсафа ҳам, дин ҳам дунёнинг дунёқараш таърифини яратади, тафаккурнинг маълум усуллари ва қадриятлар тизимини шакллантиради. Диний онгни ташвишга солган воқеа-ҳодисалар кўпинча фалсафий тафаккур соҳасига ҳам даҳлдор. Буларнинг ҳаммаси фалсафа ва динни бирлаштиради. Бироқ улар ўртасида принципиал фарқлар ҳам мавжуд.

Мантиқий рационал асосларга суянадиган фалсафадан фарқли ўлароқ дин *эътиқодга* асосланади. Диннинг мана шу принципиал хусусиятини христиан черкови оталаридан бири Августин қуйидаги постулатни ифодалаганда қайд этган: «Тушуниш учун ишонаман». Эътиқод принципининг ҳаддан зиёд ифодасини Тертуллан берган: «Ишонаман, чунки – бемаъни (абсурд)дир».

Ҳар қандай дин ақида (догма)ларга асосланган. Уларнинг асосида Худо томонидан юборилган ваҳий – ўгитлар, тамойиллар ва муқаддас илоҳий матнлар ётади. Ўзининг «илоҳий» тусдалиги туфайли муқаддас матнлар ўзгармасдир, уларга шубҳали қараш эса - Худога шак келтиришдир. Фалсафий тафаккур ҳеч қачон у ёки бу даражада ақидапараст бўлмаган десак, хатоликка йўл қўйган бўламиз. Бироқ у кўпинча ҳур фикрли бўлган.

Дин билан фалсафа ўртасидаги муносабат турли давр ва ҳар хил минтақаларда турлича тушунилган ҳамда ифодаланган. Бир хил таълимотларда фалсафа - бу «диннинг йўлдоши ва

[1]Қаранг: *Судзуки Д.* Дзэн-Буддизм. Бишкек. 1993. 402-409-б.

эмишган опа-синглисидир»: иккаласи ҳам битта, ягона билиш мавзусига эга, бироқ мулоҳаза усули билан фарқланади (Ибн-Рушд); бошқасида у – ўз бекаси илоҳиётнинг ювош хизматкори (П.Дамиани), учинчи таълимотларда эса ҳақиқий фалсафа - диннинг мухолифи ва батамом қарама-қаршисидир дейилади (К.Маркс, Ф.Ницше, Б.Рассел). Ўрта аср Европасида фалсафий ҳур фикрликка қарши католик черкови томонидан инквизиция қўлланилган, XX асрда эса СССРда фалсафий атеизм диний дунёқарашга қарши уруш эълон қилди.

Ҳар қандай ривожланган диний тизим ҳамиша ўз ақидаларини тасдиқлаш учун фалсафанинг мантиқий-методологик воситасидан фойдаланган ва фойдаланмоқда. Шу боис католицизм, ислом, буддавий ва бошқаларнинг фалсафий доктрина, таълимотлари тўғрисида гапириш мумкин. Диний ғояларга асосланган томизм ва нетомизм, тасаввуф, тейярдизм каби фалсафий йўналишлар ҳам мавжуд.

2-§ Фалсафа ва жамият.

Жамиятнинг фалсафага таъсири

Фалсафани ўзининг вужудга келиши қадимги замон уруғдошлик тузумининг инқирози натижасида шаклланган жамиятнинг эҳтиёжлари билан боғлиқ. Ақлий ва жисмоний меҳнатнинг бўлиниши, давлатчиликнинг пайдо бўлиши, ижтимоий табақаланиш, ишлаб чиқаришнинг мураккаб турларининг вужудга келиши, фанларнинг юзага келиши, билиш ва ижтимоий амалиётда сифат жиҳатидан янги эҳтиёжнинг туғилиши - буларнинг ҳаммаси объектив борлиқда янги ёндошув – фалсафани шаклланишига олиб келди.

Кейинчалик ижтимоий-тарихий трансформация фалсафий мулоҳазалар ривожига сезиларли таъсир кўрсатди. Масалан, Ғарбий Европада черков ва дин аҳамиятининг ўрта асрда кучайиши бу даврда фалсафанинг илоҳиётни хизматкорига айланишига олиб келди. Янги даврда эса табиий фанлар ва саноатнинг ривожланишига талаб фалсафадаги мантиқий-методологик ҳамда гносеологик муаммоларнинг кескин кучайишига сабаб бўлди.

Бу борада собиқ СССРдаги ижтимоий тизимнинг фалсафа тақдирига таъсирини кўрсатиш мумкин. КПССнинг монополияси ва тоталитарлиги фалсафанинг сиёсий мафкурага бўйсундирилиши, схоластик ва софистика элементларининг ривожланишига олиб келди. Социализм мамлакатларидаги фалсафий қоидаларнинг маълум тўплами (сталинизм, маоизм, чучхе ва бошқалар) расмий тасдиқланган давлат мафкураси мақомини олди ва маъмурий воситага айланди; буларнинг функциясига мавжуд тузумни мадҳ этиш, бошқача фикрлаш билан курашиш, ижтимоий ва хусусий онг ривожини цензор-полиция назоратига олиш, раҳбар шахсларга содиқликни текшириш ва ҳоказолар киради.

Ҳар қандай фалсафа, у хоҳ Арастуники, хоҳ Фома Аквинскийники, Маркс ёки Ницшеники бўлсин, агар у ақидалар тўпламининг мутлоқлаштирилган ва қонунлаштирилган даражасига кўтарилса, ижтимоий ва хусусий онгга оммавий сингдирилса, мутаассиб ҳамда догматик тафаккурнинг шаклланишига олиб келади.

Фалсафанинг жамият ривожланишида тутган ўрни

Фалсафа ўз функциялари (дунёқараш, танқидий, методологик, аксиологик, башоратлаш, синтетик)ни амалга оширишда жамиятда муҳим аҳамиятга эга бўлиб, ижтимоий-тарихий жараёнларнинг ривожланишига таъсир кўрсатади.

Фалсафа жамлама-умумлашган шаклда билиш жараёни ва ижтимоий амалиёт ривожи йўналишига таъсир этадиган парадигмаларни шакллантиради. Яқин ва Ўрта Шарқда фалсафанинг ривожланиши илк ўрта аср мусулмон цивилизациясининг тараққиётига рағбатлантирувчи омил бўлди. Уйғониш ва Янги даврлар фалсафасидаги инсонпарварлик ва маърифат ғоялари черков ҳукмронлиги ва мутлақлаштиришни чеклашга, табақаларнинг мақомини ўзгаришига, фуқаролик жамиятининг шаклланишига имкон яратди, немис классик фалсафасининг ғоялари эса қатор фанлар: геология, биология, жамиятшуносликдаги тасаввурларнинг тубдан ўзгаришига олиб келди. «Амалий фанлар» фалсафасининг ғоялари Узоқ Шарқ мамлакатларида жамият сиёсий ва ижтимоий тизими, иқтисодиёт, таълим соҳасида муҳим ислоҳотларга сабаб бўлди. Шу билан бир қаторда фалсафа тоталитар жамиятларда

мафкура, апологетика ва цензуранинг қуролига айланиб, тараққиёт ривожини тўхтатиб қўйиши мумкин. Сталинизм фалсафасининг генетика ва кибернетикани буржуазиянинг сохта фанлари деб эълон қилганлигини мисол келтиришнинг ўзи етарлидир.

Фалсафий парадигмалар ижтимоий ҳаётнинг барча томонлари: иқтисодиёт, сиёсат, фан, маданият ва ҳоказоларга таъсир кўрсатади.

Бугунги кунда башарият нафақат янги минг йилликка, балки янги чегара, янги тарихий даврга ҳам қадам қўйди. Мавжуд замонавий цивилизация турларини белгилаган ўтган асрлар, жумладан XX аср парадигмалари келажагимиз учун қадрий йўналиш, мўлжал бўла олмайди. Башарият олдида турган бугунги масалалар ижтимоий ҳаётнинг барча томонларига ва унинг мавжудлиги асосларининг ўзига ҳам дахлдор. Башарият бир бутун сифатида ўзининг яшаб қолиши ва кейинги ривожи учун янги парадигмалар: янги тафаккур, янги хулқ моделлари, янги қадрий йўналишларга эҳтиёж сезади. Ва янги парадигмаларнинг шаклланишида фалсафанинг тутган ўрни муҳимдир.

4-боб. ҲОЗИРГИ ЗАМОН, ЎЗБЕКИСТОН ВА ФАЛСАФИЙ БИЛИМЛАРНИ ЯНГИЛАШ МУАММОЛАРИ

1-§. Дунё ва ҳозирги давр фалсафаси

Фалсафанинг умумий ва алоҳида ривожланиш қонуниятлари

Биз, фалсафа ижтимоий онг ва тарихий даврнинг ўзини тушуниш шакли эканиги тўғрисида гапириб ўтдик. Бу бирон бир фалсафий тизимни тарихий контекстга мурожаат қилмай туриб, бироқ ўзидан ўзи ва уни яратувчисининг шахсий ҳаёти орқали тушуниб бўмаслигини англатади. Тарих бойлиги бўлган ҳар бир фалсафа икки: умумбашарий, универсал ва алоҳида, маҳаллий (локал) компонентлардан иборат. Бошқача айтганда, фалсафий тизимлар ўз даврининг, маълум тарихий вазият ва маданиятнинг маҳсули ҳисобланади. «Фалсафанинг маълум образи, - деб ёзган эди Хегел, - у қайси халқ орасида мавжуд бўлса, уларнинг маълум образи билан, уларнинг давлат тузилиши ва бошқарув шакли билан, уларнинг маънавияти, ижтимоий ҳаёти, маҳорати, одати ва яшаш қулайликлари билан, уларнинг уринишлари ва санъат ҳамда фан соҳасидаги ишлари билан, уларнинг дини, ҳарбий қисмати ва ташқи муносабатлари билан, ушбу маълум принцип ўз кучини намоён қилган давлатнинг ҳалокати билан, олий принцип туғиладиган ва ривожланадиган янги давлатнинг вужудга келиши ҳамда илгари қадам босиши билан ҳамоҳангдир»[1].

Фалсафий тизимларни *макон* ва *замон* ўлчовида кўриб чиқиб, уларнинг минтақавий ва вақтли, даврий хусусиятларини ажратиш мумкин. Файласуфона фикр юритишнинг турли усуллари ва уларга тегишли фалсафий тизимларда нафақат тарихий давр ва глобал жараёнлар, яъни ижтимоий меҳнат тақсимоти, аграр-анъанавий ҳаёт тарзи, саноатлашиш, жаҳон урушлари, экологик бўҳрон ёки информацион жараёнларнинг кучайиши кабиларни, балки мазкур минтақада яшаётган халқларнинг маданият, менталитет ва ҳаёт тарзи билан боғлиқ минтақавий хусусиятларининг ҳам изи бўлади. Фалсафий дунёқараш ва атроф муҳитга муносабат, қадрий йўналишлар ҳамма ерда мутлақо бир хил бўлиши мумкин эмас. Бутун инсоният тарихи мобайнида Ғарб ва Шарқ фалсафий тизимлари ўзининг мавжуд хусусиятлари ва тафовутлари билан фарқланади. Ушбу дихотомия доирасида биз у ёки бу цивилизация хусусиятларига боғлиқ миллий-минтақавий (ҳинд, хитой, араб, лотин америкаси, африка, рус ва бошқа) фалсафа тўғрисида гап юритамиз.

Фалсафанинг ҳозирги давр ривожидаги глобал ва минтақавий хусусиятлари

Ҳозир биз яшаётган давр башарият тарихида муҳим аҳамиятга эга. Бутун дунё учун глобал оқибатларга эга бўлган ҳодиса ва жараёнлар бугун учун ҳам, келажак учун ҳам унинг зиммасида. Булар фан-техника революцияси ва унинг натижалари, «социализм» дунёсининг тузилиши

[1] *Хегел Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 1. – Соч. Т. IX. М., 1932. 54-б.

ва парчаланиши, классик ва якка ҳоким (монополистик) капитализмнинг инқирози ва сифат трансформацияси, империя ва колониал тизимларнинг емирилиши, иккита жаҳон уруши, ядро уруши таҳдиди, «совуқ уруш» ва «кескинликни юмшатиш», биполяр дунёнинг тугатилиши, глобал муаммоларнинг пайдо бўлиши, халқаро террорчиликнинг тарқалиши (экспансияси) ва ҳоказолардир. Албатта, бутун инсоният манфаатларига дахлдор бу жараёнлар дунё фалсафасида ўз аксини топмаслиги мумкин эмас. Бу сциентизм, капитализм ва социализмни фалсафий танқид қилишда, инсон ҳаёти, барқарорлик ва инсонпарварлик муаммоларига жиддий эътиборнинг қаратилишида намоён бўлди. Бу муаммоларнинг тадқиқотлари фалсафа ва ижтимоий-сиёсий фикрлашда янги йўналишлар: техника фалсафаси, тазйиқ ўтказмаслик фалсафаси, ҳаёт фалсафаси, модерн ва постмодерн фалсафаси, фалсафий герменевтика, фалсафий аксиология, фалсафий компаративистика, глобал этика, фанлар этикаси, конвергенция назарияси кабиларнинг пайдо бўлишига олиб келди.

Саналган фалсафий муаммолар ва йўналишлар XX аср фалсафаси ривожидаги глобал йўналишлар тарзига эга бўлди. Дунё фалсафасининг мана шу глобал йўналишлари билан бир қаторда фалсафий ва мафкуравий оқимларнинг континентал, минтақавий ва миллий тарзга эга ўзига хос хусусиятлари ҳам мавжуд.

Масалан, Африкадаги фалсафа миллий ўзига хосликка эга: Сенегалнинг собиқ президенти Леопольд Седар Сенгорнинг негрлар фалсафаси «негритюд» ва Алексис Кагаманинг банту-руанда этнофалсафаси. Л.С.Сенгор қора континент қадриятларининг ўзига хослигини ҳис этиш (интуиция), ички кечинма (эмоция) ва ритмда, гуруҳий ҳиссиёт ва диалог[1]да кўради.

Шунингдек, замонавий латиноамерикача фикрлашнинг ҳам миллий-минтақавий колоритга эга фалсафий назариялари мавжуд: «озодлик фалсафаси», «аутентик (ҳақиқий) фалсафа», «Лотинамерика моҳияти фалсафаси», «Мексика моҳияти фалсафаси» (Самуэль Рамос, Леопольдо Сеа ва бошқалар). Лотинамерика фалсафаси ва маданиятини ўзига хослиги тўғрисидаги тезисни асослаб, мексика файласуфи Л.Сеа қуйидаги хулосани ифодалайди: «Буни хоҳлашадими, йўқми, Америкамиз одамлари тарих яратиб, ўз моҳияти ифодасининг шундай шаклини бунёд этадиларки, бунақаси бошқа тарих ва одам ифодасидан топилмайди. Шунинг учун уларнинг фикрлаши бошқаларникидан фарқ қилади, шунингдек фикр мазмуни ҳам фарқ қилиши керак. Ҳар бир инсон ва халқнинг пайдо бўлиши ўзига хос бўлгани каби тарих, фикрлаш ва мазмун ҳам ўзига хосдир»[2].

Осиёнинг турли мамлакатларида ҳам фалсафий назариялар ўзига хос хусусиятларга эга. Шубҳасиз, Яқин ва Ўрта Шарқ минтақаси, жумладан ҳозирги Ўзбекистон ҳудудида яшаган халқларнинг ҳам фалсафий тизимлари тарихан ўзига хос хусусиятларга эга бўлган. Арасту ва неоплатонизм анъаналари бу ерда ислом анъаналари ва табиий илмий билимлар ривожининг юксак даражаси билан қўшилиб кетган. Бу ерда Европадан фарқ қиладиган, ўзига хос таълимотнинг шакли – тасаввуф (сўфийлик) пайдо бўлган.

СССРнинг парчаланиши натижасида вужудга келган тарихий шароитнинг ўзига хос хусусиятлари янги мустақил давлатлар, жумладан мустақил Ўзбекистонда ҳам ўзига хос хусусиятларга эга фалсафий фикр ривожланишига сабаб бўлади.

2-§. Ҳозирги Ўзбекистон: фалсафанинг янги вазифалари.

XX асрда Ўзбекистонда фалсафа

XX асрда Ўзбекистонда фалсафий фикрларнинг ривожланиши тўғридан-тўғри Ўзбекистон жамияти: а) Чор Россияси таркибидаги, б) СССР таркибидаги ва в) мустақил Ўзбекистондаги ижтимоий-сиёсий ҳодисалар билан боғлиқ.

Чор Россияси таркибидаги Ўзбекистон ҳудудида фалсафий мафкуранинг учта курашаётган турини ажратиш мумкин: анъанавий калом негизидаги, ислоҳий модернизм ва маърифат негизида (жадидизм) ҳамда туб ўзгаришлар ва жанговар атеизм негизидаги (большевизм ва бошқа революцион оқимлар).

---

[1] Леопольд Сеа. Поиски латиномаериканской сущности.// «Вопросы философии». М., 1982. 63-бет.

[2] Қаранг: История современной зарубежной философии: компаративистский подход. Спб., 1997. 323-бет.

Совет ҳокимиятининг ўрнатилиши билан марксизмнинг совет варианти ҳукмрон мафкурага айланди. Бироқ фалсафий тадқиқотларнинг муаммо майдони ва усуллари бутун совет даври мобайнида бир хилда бўлди деб ҳисоблаш нотўғри бўлар эди. Умуман фалсафий фикрнинг ривожланиши совет мафкураси доирасида кечишига қарамай, революциядан кейинги йилларга хос сиёсий хусусиятлар, сталинизм, «илиқлик», «турғунлик» ва «қайта қуриш» фалсафага катта таъсир этди. Совет фалсафасининг ҳозирги маҳаллий ва хорижий тадқиқотчиларининг сталинизмни ленинизмдан, 70-йиллар фалсафасини «қайта қуриш» даври фалсафасидан, авторитар ва апологетик йўналишдаги ишларни жиддий илмий тадқиқотлардан фарқлаши бежиз эмас. 20-йилларда фалсафий мақолалар «Маориф ва ўқитувчи», «Коммунист», «Худосизлар» каби журналлар саҳифасида чоп этилган. Улар асосан В.И.Ленин асарлари, материализм ва диалектика асосларини оммавий баён қилиш ва шарҳлашга, атеистик ташвиқот, социализм қуриш масалаларига ва Ўзбекистондаги ижтимоий-фалсафий фикрлар тарихига бағишланган.

Сталин шахсий культи режимининг кучайиб бориши мобайнида кўпчилик фалсафий ишларда бутун СССРда бўлгани каби Ўзбекистонда ҳам шахсга сиғинишнинг аломатлари пайдо бўла бошлайди. 1938 йилда чиққан «ВКП(б) тарихининг қисқа курси»даги Сталиннинг «Диалектик ва тарихий материализм тўғрисида»ги очерки марксизм-ленинизм асосий билимларининг чўққиси, энг мукаммал намунаси ва энциклопедияси деб эълон қилинди. Сталин томонидан айтилган ёки ёзилган фалсафий ишлар цитатачилик, шарҳловчилик ва тинмай мақташга сазовор бўлди. Озми-кўпми жиддий фалсафий иш амалга ошириладиган соҳа – фалсафа тарихи бўлиб қолди. Ўзбекистонда фалсафа тарихи, энг аввало, Ўрта Осиё ижтимоий-фалсафий фикрлари тарихи сталинизм даврида ҳам фалсафий тадқиқотлар илмий мақоми сақланиб қолган соҳа бўлди. Республикада шу йилларда Мирза Абдулқодир Бедил, Ибн Сино, Абу Райҳон Беруни ва бошқаларнинг ижодига бағишланган асарлар чиқабошлади. Сталиндан кейинги даврда фалсафий таълим тизимининг ташкил топиши, ташкилий асосларнинг мустаҳкамланиши, муаммо майдонининг кенгайиши ва Ўзбекистонда фалсафий тадқиқотлар сифатининг ортиши хос бўлди. 1954 йилгача республикада Ўрта Осиё (кейинчалик Тошкент) университетидагина фақат битта фалсафа кафедраси бўлган. 1955 йилдан бошқа олий ўқув юртларида ҳам фалсафа кафедралари ташкил топа бошлади, 1963 йилда эса Тошкент университети тарих куллиётида фалсафа бўлими очилди ва у кейинчалик фалсафа-иқтисодиёт куллиётига айлантирилди. 1956 йили очилган ЎзССР ФА фалсафа ва ҳуқуқ бўлими негизида Фалсафа ва ҳуқуқ институти ташкил топди. 2000 йилдан Тошкент давлат шаркшунослик институтида «Шарқ фалсафаси ва маданияти» ихтисослиги буйича талабалар тайёрлаш бошланди.

Мана шу ва кейинги даврларда ошкора сиёсатлаштирилган ва мафкуралаштирилган ишлар билан бир қаторда мантиқ, табиатшуносликнинг фалсафий муаммолари ва илмий-техника революцияси, диалектика назарияси, эстетика соҳаларида ҳам жиддий илмий тадқиқотлар ўтказилди. Энг муҳим аҳамият ва юксак илмий мақомга илгаридагидек тарихий-фалсафий тадқиқотлар ва энг аввало, Яқин ва Ўрта Шарқ халқларининг фалсафий ва табиий илмий соҳадаги мерослари эга эди. Шарқнинг буюк мутафаккирларининг асарлари биринчи марта рус ва ўзбек тилларига таржима қилинди: Ибн Синонинг 5 жилдли «Тиб қонунлари» (1954-1960), ал-Хоразмийнинг «Математик трактатлар» (1964), ал-Берунийнинг «Ўтган авлодлардан қолган ёдгорликлари» (1957), «Ҳиндистон» (1963), «Геодезия» (1966), «Фармакогнозия тиббиётда» (1973), ал-Форобийнинг «Беруний ва Ибн Синонинг ёзишмалари» (1972), «Абу Бакр Розий ва шогирдларининг клиник маълумотлари» (1974), ал-Фаробийнинг «Трактатлар» (1975) ва бошқалар. Шарқ мутафаккирларининг назарий меросига бағишланган ўзбекистонлик файласуфларнинг кўпгина китоб ва мақолалари нашр қилинди. Бу таржималар, шарҳлар ва тадқиқотлар муҳим аҳамиятга эга эди, чунки улар фалсафа тарихидаги ҳукмрон европоцентризмни, бартараф этишга қаратилган эди[1].

[1] М.М. Хайруллаев. «Основные направления развития философии в Советском Узбекистане»//Вопросы философии, 1978, №10.

«Қайта қуриш» даврида фалсафий йўналишларни қайта фикрлаш юз берди. Догматизм, авторитаризм, сиёсатлаштирилган ва мафкуралаштирилган апологетика мафкуравий плюрализм, эркин баҳсга ўз ўрнини берди.

Мустақил Ўзбекистонда фалсафа

Ўзбекистоннинг мустақилликни қўлга киритганлиги, мамлакатда олиб борилаётган ислоҳотлар файласуфлар олдига зарурий равишда янги муаммоларни қўймоқда.

Миллий мустақиллик ғоясини ва янги мафкурани шакллантириш билан боғлиқ равишда Ўзбекистон файласуфлари олдида муҳим вазифалар кўндаланг бўлмоқда. Жамиятда мафкуранинг тутган ўрни ва мавқеи, унинг маънавий-ахлоқий янгиланиши, янги ижтимоий энг юксак орзу ва қадриятларнинг қарор топиши, уйғун баркамол авлод тарбияси ҳақидаги ижтимоий онгни шакллантириш ғояси ўз аксини Ўзбекистон Республика Президенти И.А.Каримовнинг асарларида[1], расмий нашрларда[2], олимларнинг тадқиқотларида, ижтимоий-сиёсий масалаларга доир адабиётларда топмоқда.[3] Шаклланаётган миллий истиқлол мафкурасининг «мустақиллик», «келажаги буюк давлат», «бозор», «ҳуқуқий давлат», «демократик жамият», «маърифатли жамият», «умуминсоний қадриятлар», «уйғониш», «давлат ислоҳотчи сифатида» каби тушунчаларимизни очиб беришга қаратилган биринчи қадамлар қўйилди.

Ўзбекистон тараққиётининг ҳозирги жиҳатларини тадқиқ қилишни давом эттириш ҳозирги замон талабидир. Фалсафа Ўзбекистонда яшовчи халқларнинг миллий хусусиятлари ва яшаш тарзининг ўзига хослигини, минтақада вужудга келган муайян-тарихий шароитни ҳисобга олган ҳолда умумий тушунчалар, инсоният тараққиётининг умумий мантиғи, ижтимоий-сиёсий гуруҳлар, у ёки бу сиёсий ғоялар ва давлатларнинг амалий фаолиятларидан келиб чиқиб танқидий равишда идрок этиши лозим.

Ижтимоий борлиқнинг ҳозирги замондаги туб масалаларини, жумладан: бирламчилик нуқтаи назаридан янги қурилаётган жамиятда шахс манфаатлари билан давлат манфаатларини ўзаро муносабатини жиддий назарий тадқиқ қилиш кутилмоқда. Анъана ва урф-одатларни тиклаш сиёсати уларни тўла ёки қисман фаоллаштиришни билдириши лозимми ёки йуқми ва уларни танлаб олиш қоидаси қандай бўлмоғи лозим? Анъаналар ва янгиликларни, муҳофазакорлик ва ҳаракатчанликни, эски ва янги ўртасидаги тафовутни қандай мувофиқлаштириш мумкин? Қандай қоидаларга таянган ҳолда кам сонли аҳоли (ирқий, диний ва бошқа жиҳатлардан) ҳуқуқ ва манфаатлари муаммоларини ҳал қилишнинг имкони борми? Янги жамиятда Шарқ ва Ғарб қадриятлари қандай ўзаро муносабатда бўладилар? Ўтиш даврида давлат назорати билан фуқаролик жамиятини барпо қилиш жараёнининг нисбати қандай бўлади? Ҳақиқий ва сохта озодлик нимани билдиради? Давримизнинг бу ва бошқа долзарб масалалари оддий хусусиятга эга бўлмасдан, ўзининг аҳамияти жиҳатидан мамлакатимиз файласуфларидан касбий ва фуқаролик масъулиятини талаб қилиб, муаллифлар тарафидан ноёб фалсафий қарашларни вужудга келтиришни тақозо қилади. Фалсафий тадқиқотларнинг муаммовий майдонини янада кенгайтириш вазифаси кўндаланг турибди. Ҳозирча республикада қадриятшунослик, фалсафий антропология, дин фалсафаси, техника фалсафаси, компаративтика фалсафаси ва ҳоказоларга бағишланган жиддий тадқиқоттлар кам. Афсуски, ҳозиргача республикамизнинг дунё фалсафий жамиятидан ажралиб қолганлиги сақланиб, фалсафий алоқалар Ғарб мамлакатлари ва шарқ давлатлари олимлари орасида ҳам, Мустақил Давлатлар ҳамдўстлиги мамлакатлари билан ҳам заифдир. Шунингдек, мумтоз ва замонавий фалсафий адабиётни ўзбек тилига ҳамда ватанимизнинг энг яхши фалсафий тадқиқотларини чет тилларга[4] таржима қилишнинг аниқ мақсадга йўналтирилган тизимини жорий этиш муҳимдир.

---

[1] Кармиов И.А. Ўзбекистон XXI аср бўсағасида: хавфсизликка таҳдид, барқарорлик шартлари ва тараққиёт кафолатлари. –Т.: Ўзбекистон, 1997

[2] Миллий истиқлол ғояси: асосий тушунчалар ва қоидалар. –Т., 2000.

[3] Ҳ.Пўлатов. Ўзбек мафкураси: ўзбек миллий уйғониш мафкураси ҳақида. Т., Мулоқот, 1991, №6,7. У.Абилов. Миллий ғоя: маънавий омиллар. –Т., Маънавият, 1999.

[4] Қ.Хоназаров. Фалсафанинг ва бизнинг фалсафамизнинг йўли. «Правда Востока», 2001

Мустақиллик йилларида республикада «Таълим тўғрисидаги қонун» ва «Кадрлар тайёрлаш буйича миллий дастур» доирасида олий ўқув юртларида фалсафий фанларни ўқитишнинг мазмуни тубдан ўзгарди. Янги дарслик адабиётлар нашр этилмоқда[1].

Республика олимлари жамиятнинг ижтимоий-сиёсий ва маънавий тараққиётининг ҳозирги босқичи талабларига мувофиқ келадиган янги авлод дарсликларини вужудга келтиришга киришдилар. Бироқ кўп ҳолларда фалсафани ўқитиш маълум даражада соддалаштирилган қолипларда қолиб кетмоқда. Замон тақозосига кўра, фалсафа ўқитувчиларининг касбий малакасини ошириш, ўқитиш услуб ва воситаларини такомиллаштириш йўли билан асосий мақсадга эришиш, яъни жаҳон фалсафий тафаккурини барча туб моҳиятини ҳар бир талабага етказиб, уларни мулоҳаза юритишга ўргатиш имкониятини вужудга келтиришдир. Замонамизнинг бу ва бошқа долзарб масалалари ўзининг аҳамияти жиҳатидан мамлакатимиз файласуфларидан касбий ва фуқаролик масъулиятини талаб қилади.

[1] «Основы философии». Т., 2004, Э.Юсупов. «Фалсафа». Т., 2005, «Фалсафа» Т., 2005

II бўлим. ФАЛСАФА ТАРИХИ

1-боб. ФАЛСАФАНИНГ КЕЛИБ ЧИҚИШИ

1-§. Фалсафий тафаккурнинг генезиси

Фалсафа тарихига ёндашиш методологияси

Фалсафий адабиётда фалсафа тарихи турли туман илмий ва мафкуравий талқинлан ва хилма-хил даврлаштириш ҳолатларида берилган. Энг кўп даражада тарқалгани *европамарказлаштириш* ёндошиши бўлиб, дунё тарихий-фалсафий жараёнининг хилма хиллигини асоссиз равишда торайтиради. Шу билан бир қаторда фалсафа тарихи ривожи босқичларини у ёки бу ижтимоий тараққиёт босқичларига кескин равишда боғлашга уриниш ҳам ўзини оқламайди, негаки, турли минтақалар босиб ўтган босқичлар ўзига хос хусусиятлари билан бир-биридан фарқ қилиши мумкин. Масалан, Қадимги Юнонистон ва Қадимги Римда асосий иқтисодий ишлаб чиқариш воситаси бўлган қулдорлик, бу жамиятлар тараққиётида қулдорлик формациясини шакллантирган бўлса, Марказий Осиё минтақаси мамлакатлари учун бундай бўлмаган. Кўп давлатларда қулдорлик, у ёки бу даражада XIX асрнинг иккинчи ярмигача ва ҳатто шу асрнинг охиригача сақланган бўлса ҳам, аммо у ҳеч қачон уларнинг иқтисодий асоси бўлиб хизмат қилмаган.

Шу билан боғлиқ равишда турли минтақалардаги фалсафа ривожининг босқичлари ўз тафовутларига эга бўлган. Барча минтақалар учун умумий босқич предфилософия (фалсафа олди) сифатида афсонавий тафаккурнинг таназзули даври доирасида майдонга чиққан фалсафий саволлар ва жавобларнинг туғилиши даври бўлди. Бирламчи шаклланган фалсафий тизимлар *қадимги фалсафа* босқичини ташкил этадилар. Фалсафа тараққиётининг кейинги босқичи Ғарбда ҳам, Шарқда ҳам шаклланган ва ривожланган феодал муносабатлар билан боғлиқ. Европада бу давр *«ўрта аср фалсафаси*» ёки *«феодализм даври фалсафаси*» деган ном олди. Европа фалсафасини даврлаштириш учун асосли бўлган «ўрта аср фалсафаси» атамаси, Шарқ фалсафаси хусусияти учун баҳслидир, негаки, Шарқнинг кўпчилик мамлакатлари XX асрнинг биринчи ярмигача баъзилари эса кейинчалик ҳам феодал муносабатлари босқичида эдилар. Шунинг учун бу ерда «феодализм даври фалсафаси» атамасиини қўллаш ўринлидир.

Ғарбий Европа фалсафаси ривожининг кейинги босқичлари *Уйғониш даври*, *Янги* ва *Энг янги_замон* деган номлар билан атала бошланди. Баъзида бу босқичларнинг даврларга булиниши қуйидаги тарзда берилади: *уйғониш даври фалсафаси*, *янги замон фалсафаси*, *Маърифатпарварлдик фалсафаси*, *муттоз (немис) фалсафаси, ҳозирги замон фалсафаси.*

Шарқ фалсафасига нисбатан ҳам Янги ва Энг янги замон тушунчасини қўллаш мумкин. Бироқ у ёки бу босқичларнинг хусусиятларига асосланган даврлаштириш кўпроқ мазмунли ва мавзуга яқиндан алоқадордир. Масалан, XX асрдаги Марказий Осиё мамлакатлари фалсафа тарихи ҳақида гапирганда, *биз маърифатпарварлик, шўролар ва шўролар давридан кейинги* босқичлдар ҳақида сўз юритишимиз мумкин.

Тарихий-фалсафий жараёнларнинг Ғарбда ва Шарқда даврларга бўлиш қоидалари билан бир қаторда, фалсафада *ғарбий* ва *шарқий анъаналарнинг* ўзаро муносабатларини таъкидлаш муҳимдир.

Фалсафадаги ғарбий ва шарқий анъаналар ҳақида сўз юритиб, кўпгина фалсафа тарихчилари уларнинг XIX асрнинг иккинчи чорагигача нисбатан мустақил равишда ривожланганликларини қайд этадилар. Кўп жиҳатдан бу Ҳиндистон, Хитой ва Узоқ Шарқ минтақаси мамлакатлари учун хосдир. Яқин ва Ўрта Шарқда эса, ғарбий ва шарқий анъаналарнинг ўзаро таъсири бу минтақада муҳим хусусиятларга эга бўлган. VIII-XII асрлардаги араб тилидаги фалсафанинг шаклланиши бевосита қадимги давр ва эллинистик фалсафанинг, энг аввало, Арасту ва Афлотуннинг асарлари таъсирида юз берди. Ал-Киндий, Ал-Форобий, Ибн Сино, Ибн Туфайл, Ибн Рушд ва бошқалар томонидан йўналиш берилган араб тилидаги фалсафа араб ёки *Шарқ арастучилиги* (*перипатетизм*) номини олди. Ўз навбатида, бу йўналиш Европадаги ўрта аср фалсафаси ривожига қайта таъсир кўрсатди, жумладан, расмий католикчилик ва ўрта аср

схоластикасига мухолифатда бўлган *«лотинча аверроизм»* (Ибн Рушд исмининг лотинчалаштирилганлиги - Аверроэс) фалсафий оқимини вужудга келишига сабаб бўлди. XIII асрда Ғарбий Европада унинг вакиллари бўлган Париж университетининг профессори Сигер Брабантский (1240-1282 йилларга яқин) ва унинг издошлари «черков оталари» бўлган Ансельм Кентерберийский ва Аквиналик Фомага файласуфлар билан илоҳиётчилар ўртасида бўлган машҳур баҳсларда Арасту мероси бўйича уларга қарши турдилар. XIV асрдан бошлаб Янги асргача лотинча аверроизм Италияда (Падуан университети) ва Францияда кенг ёйилди. Араб тилида яратилган фалсафа юнон фалсафаси ва табиатшунослигини Европа заминига қайтаришда, ўрта аср схоластикаси хукмига қарши курашда ва фалсафага христиан-католик черкови томонидан берилган «илоҳиёт хизматкори» мақомидаги озод қилишда ажойиб ўрин тутди.

Фалсафа пайдо бўлишининг ижтимоий-тарихий ва маънавий илдизлари

Фалсафа инсоният томонидан ибтидоий жамоа тузуми ва унинг таназзули даврида тўпланган маънавий тажриба асосида пайдо бўлди. Бу тажрибага инсон ўз атрофини ўраб турган дунёни ўзлаштириш жараёнида орттирган диний-афсонавий тасаввурлар ва тажрибавий билимларни тааллуқли деб билиш мумкин.

Ибтидоий уруғчилик жамоаси ижтимоий онгининг асосий шакли афсонавий тафаккур эди. Бундай онг шаклига қуйидаги ўзига хос белгилар киради: дунёни ҳиссий шаклида қабул қилиш, ассоциативлик, амалий вазиятга йўналтирилганлик ва маълум даражада, мантиқийликкача бўлган фикрлаш (расмий хулосаларнинг йўқлиги ва уларни вазиятга боғлиқ равишда амалий сиймолар билан алмаштириш); у аниматизм (табиатни жонли эканлигига ишониш), анимизм (атрофни ўраб турган дунё ва инсонларга таъсир ўтказишга қодир бўлган руҳлар ва арвоҳларга ишониш), гилозоизм (дунёдаги ҳамма нарсаларнинг жонли эканлигига ишониш), тотемизм (уруғ гуруҳининг тотеми бўлган – ҳайвонлар, ўсимликлар ёки бошқа ашёлар билан сирли қариндошчиликка ишониш), сеҳргарлик ва шамонийлик каби эътиқодларга асосланади; унга антропоморфизм (инсоннинг хусусиятлари ва белгиларини ташқи дунёга кўчириб ўтказиш, яъни табиатга ва тасаввур қилинаётган аждодлар дунёсига, руҳлар ва худоларга) ва социоморфизм (ташқи дунёга уруғчилик муносабатларини кўчириб ўтказиш) хосдир[1].

Фалсафани қадимги Шарқда ҳам, қадимги Ғарбда ҳам муайян даврларда пайдо бўлиш ҳодисаси тасодифий эмас. Унга эҳтиёж ибтидоий жамоа тузумининг таназзули ва жамиятни янги тараққиёт босқичига ўтиши муносабати билан боғлиқ равишда пайдо бўлди. Бу босқич учун цивилизация, давлат, синфий шаклланиш, ақлий меҳнатнинг жисмоний меҳнатдан ажралиши ва бошқа шу каби инсоният тақдири учун тарихий бўлган институтлар ва жамиятнинг яшаш шакллари бўлган ҳодисаларнинг пайдо бўлиши хосдир.

Эрамиздан олдинги III-II асрлардаги илк синфий жамиятларда пайдо бўлган, яъни бронза асридаги диний-афсонавий мажмуалар учун хос бўлган фалсафани тўла маънодаги фалсафа, деб айтиб бўлмайди. Улар уруғчиликка асосланган жамиятдаги ижтимоий онгнинг кўп белгиларини сақлаган бўлиб, вақтинчалик ўтиш даврига хосдир. Шунинг учун уларга нисбатан мулойимроқ бўлган «*фалсафа олди*» (предфилософия) атамасини қўллаш лозим[2].

Диний-афсонавий тасаввурлар фалсафанинг маънавий манбаларидан биридирлар. Улар фалсафадан олдин дунёқарашнинг кўпроқ илк шакллари сифатида вужудга келган эдилар. Афсоналар ўз жойини фалсафага берганлигига қарамасдан, улар орасида ворислик мавжуд. Ва, бу энг аввало, дунёқарашга алоқадор бўлган мазмуннинг ўзини борлиги билан белгиланади.

Шарқнинг энг қадимги ёзма ёдгорликларида биз кейинчалик фалсафа муаммоларига кирган дунёқарашнинг асосий маслаларини қўйилганлигини кўрамиз. Мисол учун, биринчи дунёқарашнинг манбалари ҳақидаги масалани олайлик. «Ригведа»да (эрамиздан олдинги II мингйилликнинг иккинчи ярмига тааллуқли бўлган қадимги ҳинд адабий ёдгорлиги) коинот мадҳи деб аталган шеър мавжуд бўлиб, унда бу масала рўй-рост ўртага қўйилган: «Бу дунё нимадан пайдо бўлган, уни кимдир яратганми ёки йўқми?» Бу саволга ҳатто худоларнинг

[1] Қаранг: Л. Леви-Брюль. Первобытное мышление (ибтидоий тафаккур). –М., 1930. Пер. с франц.; А.Н.Чанышев. Начало философии (Фалсафа ибтидоси). –М., 1982.
[2] А.Н.Чанышев. Начало философии. –М., 1982. 49-б.

ўзлари ҳам жавоб бера олмайдилар, негаки, уларнинг ўзлари дунё «яратилгандан кейин пайдо бўлганлар». Ҳамма нарса биринчи фикр уруғи бўлган хоҳишдан бошланган[1]. «Ригведа» даги «Пурушага Мадҳ» да коинотнинг келиб чиқиши ҳақида инсоний талқин берилиб, унга биноан Инсондан –Коинот (пуруша) келиб чиққан.

Худди шундай оҳангларни биз қадимги Хитой афсоналарида ҳам мушоҳада қиламиз. Баъзи афсоналарда бирламчи дунё вужудга келгунча туман ва қоронғилик билан тўлган тубсиз чуқур (хаос) коинот кучлари бўлган Ян ва Инь воситасида тартибга келтирилади, бошқаларида эса дунё ғайри табиий умумий инсон бўлган Пань-Гудан пайдо бўлганлиги айтилади. Айни шу афсонада Хитой фалсафаси учун муҳим бўлган, шахсиятга эга бўлмаган дунёвий қонун бўлмиш «дао» ҳақидаги тасаввур шаклланган.

Яқин Шарқда вужудга келган афсоналарда ҳам дунёни тубсиз чуқурдан яратилганлиги ғояси ривожлантирилган. Икки дарё оралиғида (Месопотамия) яратилган худолар ҳақидаги достон «Энума Элиш»да афсонавий замон ҳақида гапириладики, «унда худолардан ҳеч бири ҳали пайдо бўлган эмас, исмлар ҳали ҳеч нарсага қўйилмаган, тақдир ҳануз тайин этилмаган» эди.

Диний-афсонавий тасаввурлар билан бир қаторда, бошқа бир маънавий замин тажрибавий билимлар ва илм-фан куртаклари (риёзиёт, астрономия, табобат, ер ишлари ҳақидаги билимлар, металлургия, жуғрофия) ва бу босқич доирасида шаклланаётган таҳлилий тафаккур эди.

Масалан, Шань даврида (эрамизда олдинги II –нчи минг йиллик) хитойлилар 4-нчи тартиб ҳудудида ҳисоб юритишни билар эдилар. Хань сулоласи даврида эса биз алгебратик тенгламалар ечимига дуч келамиз. Қадимги ҳиднинг афсонавий йил ҳисоби ўзининг буюк миқдори билан кишини лол қолдиради, ундаги «Брахма асри» 311 040 000 000 000 йилга тенг, энг кичик бирлик бўлган «трути» эса 1/5 секундан ташкил этади[2]. Мисопотамия ва Мисрда кўплаб риёзиётга доир матнлар топилганки, уларнинг энг илгарилари эрамиздан олдинги IV минг йилликнинг ўрталарига тааллуқлидир. Қадимги Бобиллик ва қадимги Мисрлик риёзидонлар арифметик масалаларни арифметик ва геометрик прогрессияларга ажратиб ечар эдилар, улар геометрик фигураларни ҳажмини ўлчашни билар эдилар[3], ўша даврнинг астрономлари эса, даврий кун ва ой тутилишини аниқлаш асосида – уларни олдиндан башорат қилиб берар эдилар.

Риёзиёт ва бошқа туғилиб келаётган фанлар тафаккурнинг шаклланиши учун жуда муҳим аҳамиятга эга эдиларки, уларсиз фалсафа дунёқарашнинг назарий йўналтирилган ва ақлий тизимга солинган шакли сифатида мавжуд бўлиши мумкин эмас эди.

Фалсафанинг шаклланиши

Фалсафанинг пайдо бўлиши уруғ қабилачилик тузуми ва афсонавий онг таназзулининг натижаси бўлди. Биз илгари қайд этган эдикки, ҳар қандай фалсафа дунёқараш сифатида майдонга чиқади. Фалсафа ва умуман дунёқарашнинг асосий масаласи – бу инсоннинг оламга нисбатан муносабати масаласидир. Аммо фалсафадан олдин келган афсоналарда у ўзига хос хусусиятга эга эди. «Атрофни ўраб турган дунёга нисбатан ҳозирги ва қадимги замон кишисининг асосий фарқи шундаки, - деб ёзадилар Г ва Г.А.Франкфортлар - ҳозирги замон кишиси учун ҳодисалар дунёси биринчи навбатда «У» (инсондан ташқаридаги)дир, қадимги, ҳамда содда инсон учун эса – у «*Сен*»[4] дир. Дунё инсонга қарши қўйилмаган эди. Боз устига, «табиат ва инсон доираси бир-биридан фарқ қилмас эди»[5].

Қадимги дунё кишиси воқеа нарса билан назарда тутилган нарса, тасаввурдаги ва мавжуд воқейликдаги нарса, ашё билан ашё ҳақидаги нарса ўртасидаги фарқни кўрмас эди. «Афсонавий шеърий тарздаги ақл учун «нима уни ҳаяжонга солса», «мавжуд бўлган нарсага» тенгдир, «унинг учун субъектив ва объектив билим ўртасидаги тафовут маънога эга эмасдир»[6]. Масалан, ибтидоий онг учун табиат ҳодисалари ўз-ўзларича мавжуд бўлмасдан, балки инсонга боғлиқ

[1] Древнеиндийская философия (начальный период) – қадимги ҳинд фалсафаси (бошланғич даври). –М., 1963. 35-б.
[2] А.Н. Чанышев. Начало философии (Фалсафанинг бошланиши). –М., 1982. 49-б.
[3] Қаранг: М.Я.Выгодский. Арифметика и алгебра в древнем мире. –М., 1967.
[4] Г.Франкфорт, Г.А.Франкфорт, Дж.Уилсон, Т.Якобсон. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. –М., 1984. Ингл. Тилидан тарж. 25-б.
[5] Ўша жойда. 25-б.
[6] Ўша жойда. 32-б.

равишдагина рўй берадилар. Дунё ҳодисаларини қабул қилишнинг бундай тарзи асрлар қаърига бориб тақаладиган кўп халқлардаги белгиларга қараб мушоҳада юритишларда ўз аксини топади: қарға қағилласа – ёмон ҳодиса юз беради, от кишнаса – яхши хабар келади, кўзиқоринлар кўп чиқса – уруш чиқади ва ҳоказо. Фалсафагача бўлган афсонавий-диний дунёқараш амалий йўналгандир: ҳатто худолар инсонга нисбатан ҳамма вақт муайян муносабатдадирлар[1].

Афсонавий қарашлардан фарқли ўлароқ, *фалсафий дунёқараш* субъектив ва объектив нарсани фарқлашдан бошланади. Шунинг учун биринчи файласуфларнинг дунёга нисбатан муносабатлари «*Мен-эмас*», «*У*» га қаратилган бўлиб, ташқи, шахсдан юқори турувчи (коинотга, табиатга), инсон дунёсига қарама-қарши ва ундан мустақил бўлган дунёга қаратилган эди.

Бундан ташқари, афсона фақатгина ижтимоий онг шакли бўлмасдан, балки яшаш тарзи шакли бўлгани ҳолда, фалсафа ақлий билим шакли сифатида майдонга чиқади. Фалсафий тафаккур воқейликка бевосита амалий муносабатдан узоқлашиб, кундалик билимлар уфқидан кўтарилиб, кундалик ҳаётга ғарқ бўлиш ҳолатидан чиқади ва бу билан *назарий йўналган дунёқарашга* айланади.

Фалсафий тафаккур шаклланишининг муҳим омиллари *ажабланиш* ва *шубҳаланиш* бўлди. Қадимги юнон файласуфи Афлотун ёзганидек, «ҳайрон бўлишни тотиб кўриш… фақат файласуфгагина хосдир. Бу эса фалсафанинг бошланишидир»[2]. Ибтидоий жамиятда афсона муҳокама этилмас ва шубҳа остига олинмас эди. Унда инсон амалан афсонавий тасаввурлари ҳукм остида эди. Афсонавий анъаналар кетидан бориб, у афсоналарнинг ўзидаги мантиқий қарама-қаршиликларга совуққонлик билан қараб, ўзининг, ҳамда ҳамсуҳбатларининг муҳокама ва ҳукм чиқариш хулосаларига нисбатан бепарво муносабатда эди. Фалсафий тафаккур ўзининг бошидан бошлаб, бутунлай ўзгача асосга қурилган эди. Файласуф бошқа одамлар нимани кўрган ва эшитган бўлса, у ҳам шуни кўрди ва эшитди. Аммо у нимани кўрган ва эшитган бўлса, унга шубҳа қилди. У шуни кўрдики, турли ашёлар –тошлар, дарахтлар, одамлар ва ҳоказо – турли-туман ва бир-бирларига ўхшаш эмаслар, аммо у уларнинг турличалигига шубҳа қилди ва уларнинг бир-бирига ўхшамаслиги чуқур ва ҳақиқий эканлигига ҳам шубҳа қилди, ва аксинча. Шундай қилиб, у файласуф учун жуда муҳим бўлган фикр ва билим ўртасида тафовут борлиги хулосасига келди, у умум қабул қилинган нарса билан ҳақиқат орасида фарқ борлигини идрок этди; нима нарса анъаналарга эргашишга асосланганлигини ва қайси нарса ижодий билимга таянганлигини тушуниб етди.

Афсонавий тасаввурлар ва ривоятларнинг ҳақли эканлигига *шубҳа уруғини* биз Шарқнинг (энг қадимги) «фалсафаолди» босқичидаёқ топамиз. Юқорида эслатиб ўтилган «Ригведа»нинг коинот ҳақидаги мадҳиясининг энг охирида, номаълум муаллиф «юқори осмонда бўлган зот» ҳақиқатан ҳам нимадан нима келиб чиққанлигини, яъни «бу дунёни» билади, деб қайд этганидан кейин, ногоҳон исъёнкорона савол беради: «Агар билмаса-чи?»[3]. Қадимги Хитойнинг «Ашулалар китоби»да («Ши-цзин») Осмон жазосининг адолатлилиги ҳақидаги анъанавий тасаввур шак-шубҳа остига олинади: «Майли, кимки ёмонлик қилган бўлса, ёмонлиги учун жавобгар бўлсин. Аммо кимки, ҳеч қандай гуноҳи бўлмаса-нима учун улар фалокат гирдобда қоладилар?»[4]. Қадимги Мисрнинг адабий ёдгорлиги бўлган «Арфачалувчининг қўшиғи» да муаллиф нариги дунёнинг борлигига шубҳа билдиради: «Улар билан нима бўлганлигини сўзлаб бериш, уларнинг қандай яшаётганликлар ҳақида ҳикоя қилиб бериш учун у ердан ҳеч ким келмайди»[5].

Ажабланиш ва шубҳа – фикр юритиш манбаидир. XX асрнинг энг йирик физиги М.Планк ёзган эди: «… Кимки, жуда ҳам узоқлашиб, энди ҳеч нимадан ажабланмайдиган бўлиб қолган бўлса, бу билан у фақат шуни кўрсатадики, асосли фикр юритишни эсидан чиқариб қўйган».

---

[1] Қаранг: Н.В.Хорев. Философия как фактор развития науки. –М., 1979. 14-15-б.
[2] Платон. Соч. в 3-х томах. (Афлотун. Асарлар, 3-жилдлик). –М., 1970, Т.2. 243-б.
[3] Древнеиндийская философия (начальный период). –М., 1963, 35-б.
[4] Древнекитайская философия. 2 томлик. Т.1. –М., 1972. 85-б.
[5] Философская энциклопедия. 5 томлик. Т.2. –М., 1962. 73-б.

Афсонавий онг доирасида якка ҳолда олинган фикрнинг тутган ўрни жуда ҳам камдир. Афсонавий даврлар қарашларига нисбатан уруғчилик, жамоавий, афсонавий тафаккур ҳақида гапириш жоиздир. Алоҳида олинган одам уруғ, жамоа ишонч билдирган нарса ҳақида ўйламас ва уни шубҳа остига олмас эди. Инсон фалсафага биринчи қадамни шунда қўйдики, уруғчиликнинг афсонавий қарашларининг мустаҳкамлигига шубҳа билдириб, фикр қила бошлади. У ижод қилган манзара энди жамоа ижоди бўлмасдан, балки файласуф – мутафаккирнинг якка олинган онгининг маҳсули эди. Бу йўлда саволлар бериб ва унга жавоблар топишга интилиб, инсон турмуш тажрибалари, урф-одатлари, ҳаммага тушунарли тасаввурлар уфқидан кўтарилиб, хулоса ва назарий қурилмалар соҳасига қадам қўйди. Фалсафа ана шундан бошлаб шакллана бошлади.

2-§. Қадимги Яқин ва Ўрта Шарқда диний-фалсафий фикрларнинг пайдо бўлиши

Қадимги Бобил ва Мисрда табиий-илмий билимлар ва фалсафанинг пайдо бўлиши

Эрамиздан олдинги IV мингйилликнинг охири III-мингйилликнинг бошида қадимги Бобил ва қадимги Миср маданияти ўз тараққиётининг юқори нуқтасига эришади. Бу давлатларда фалсафий фикрларнинг пайдо бўлиши, бир томондан, дунё ҳақидаги фанлар бўлган - Астрономия, космология, математика биринчи одимлари билан яқиндан боғлиқ бўлган бўлса, иккинчи томондан, афсоналар билан боғлиқ эди. Энг муҳим илмий ютуқлар (ҳисобнинг олтмишталик тизими, йилнинг узунлиги, геометрик шакллар ҳажмининг ҳисоблаб чиқилиши ва бошқалар) амалий аҳамиятга эга бўлиб, хўжалик юритишда қўлланилар эди. Қадимги Бобил ва Миср олимлари ой ва кун тутилиши даврилигини аниқлашга мувофиқ бўлдиларки, бу уларга бу ҳодисани олдиндан айтиш имконини берди. Бу ҳам амалий аҳамиятга эга эди. Масалан, Миср учун энг муҳим ҳодиса бўлган – Нил дарёсининг ҳар йилги кўтарилиши вақт жиҳатдан осмонда ёруғ юлдуз бўлган - Суҳайл (Сириус)нинг пайдо бўлиши билан мувофиқ келар эди. Мисрлилар юлдузлар туркуми вазиятида кўринадигшан Ернинг Қуёш атрофидаги йўли жойлашган текисликни (эклиптика) аниқладилар – ва уни буржларни (осмонда сайёралар ҳаракат қиладиган чамбар йўл) ташкил этган 12 қисмга бўлдилар; ҳар бири 30 кундан иборат бўлган, 12 ойдан ташкил топган тақвимни вужудга келтирдилар. Бир кеча ва кундузнинг вақти сув ва Қуёш соатлари билан ўлчанар эди. Бобилликларда бўлгани каби қадимги мисрликларнинг папирус қоғозлари (тропик қамишдан қилинган) табобатни сеҳргарлик усули билан даволашдан ажратилганлигини кўрсатади.

Қадимги бобилликлар ва мисрликларда илм-фан билан коҳинлар шуғулланар эдилар. Илм-фан билан шуғулланган мисрликлар ва бобилликлар умуман дунёга афсоналар орқали қарар эдиларки, бу ҳақда улар томонидан юлдузларни жуда ҳам катта ва узун юлдузлар туркумлари гуруҳларига бўлиб чиққанликлари ва оқибатда уларни мистик-математик рамзлар билан белгиланганликлари гувоҳлик беради. Шундай асарлар пайдо бўла бошлайдики, уларда афсоналарни фалсафий талқин қилишга уринишлар кўзга ташланади («Арфа чалувчининг қўшиғи», «Дунёдан хафсаласи пир бўлган кишининг ўз руҳи билан суҳбати», «Ҳаёт маъноси ҳақида хожа ва қулнинг савол-жавоблари» ва бошқалар). Гарчи Қадимги Миср ва Бобилда фалсафий тафаккур Қадимги Юнонистон савиясига эришмаган бўлса ҳам, уларнинг ютуқлари Эллада маданиятига оз таъсир кўрсатгани йўқ. Масалан, эрамиздан олдинги I-нчи минг йиллик ўрталарида фиръавнлар юнонча турмуш тарзига риоя этар эдилар, уларнинг кўплари юнонлилар билан қариндошчилик иплари билан боғланган эдилар. Юнонлиларга Мисрда умумий тураржойлар ташкил этишга руҳсат этилган эди. Улар илм-фан ва фалсафада мисрликларни жуда ҳам орқада қолдириб кетган вақтларида ҳам, Мисрга донишмандлик манбаси сифатида қараб, унга бўлган ўз ҳурматларини сақлаб қолдилар.

Қадимги Марказий Осиё достони

Эрамиздан олдинги I-минг йилликда Марказий Осиё ҳудудида саклар ва масмагет қабилалари яшар эдилар. Эрамиздан олдинги VI аср охири V аср бошларида саклар форслар давлати таркибига кирдилар, эрамиздан олдинги IV асрда эса, Марказий Осиёга македониялик Искандар Зулқарнайн қўшинлари ҳужум қилди. Бу даврда ҳунармандчилик, маданият ва санъат ривожланди.

Марказий Осиёга арамей алифбоси кириб келадики, унинг асосида хоразмий ва суғд ёзувлари вужудга келадию ана шу даврда Марказий Осиё халқларининг адабий ва оғзаки ижоди шаклланади.

Халқ оғзаки ижодининг энг илк ёдгорликлари сак ва массагетларнинг қаҳрамонлик ҳақидаги қиссалари бўлиб, улар асосида Марказий Осиё халқларининг ватанпарварлик курашлари ётар эди. Ушбу достон қаҳрамонларининг бош хусусиятлари –ватанпарварлик, жасорат ва садоқат эди. Бу достонларнинг қаҳрамонлари – малика Зарина - жанговар курашчи ва шаҳарлар бунёдкори; малика Спаретра қўшин тўплаб, жангда форс давлатининг асосчиси Ки устидан ғалаба қозониб, ўз эрини асирликдан озод қилган; малика Тўмарис – у билан бўлган жангда Ки қўшинлари мағлуб бўлиб, унинг ўзи ҳалок бўлган; Доро қўшинларини ҳийла билан саҳрога олиб борган чўпон Широқ ўлдирилади, аммо ўз ҳаёти эвазига унинг халқи ўз озодлигини сақлаб қолади.

Зардўштийлик

Эрамиздан олдинги VI асрдан бошлаб Марказий Осиёда зардуштийлик пайдо бўлиб, эрамизнинг III асригача ҳукмронлик қилади. Зардуштийликнинг ватани сифатида Марказий Осиё (Бақрия, Хоразм) ва Эронни (Мидия) кўрсатадилар. Зардуштийликда энг қадимги даврлардан бошлаб (эрамиздан олдинги 3-2-нчи мингйилликлар) эрамиздан олдинги 1-мингйиллик ўрталаригача бўлган Марказий Осиё ва Яқин Шарқ халқларининг диний тасаввурлари акс этган.

«Авесто» китобига биноан, Коинот, ер, океан, осмон, нурли доира ва жаннатдан иборат. Ер думалоқ бўлиб, атрофи океан билан ўралган ва обу-ҳаво, йил фасллари билан боғлиқ бўлган етти қисмдан иборатки, бу бобилликларнинг етти шамоллар ҳақидаги қадимги тасаввурларидан иқтибос қилинган. Осмон тўрт доирадан ташкил топган: юлдузлар доираси, ой доираси, қуёш доираси ва жаннат доираси ёки нур макони. Юлдузлар, Ой ва Қуёш худо *Ахура Мазданинг* бадани сифатида тасвирланади. Улар ҳурматга сазовор эдилар.

Зардуштийликнинг жамият тарихи ҳақидаги тасаввурлари Инжил ва Қуръондаги афсоналар билан ўхшаб кетади. Авесто бўйича биринчи одам Йимадир барча одамлар ундан келиб чиққан. Бу давр олтин аср сифатида тасвирланади: инсонлар абадий ҳаётга эга эдилар, худо Ахурамазда абадий баҳор яратган бўлиб, кишилар фаровонлик ва бахт-саодат яшар эдилар. Аммо кунлардан бир кун улар гуноҳга ботдилар: улар таъқиқланган мол гўштини еб қўйдилар. Зиёнкор руҳ *Анхра Майню* уларга совуқ ва қор юборди. Йима одамларни совуқдан қотиб қолишларидан сақлаш учун уй қуриб, унга барча тирик жонзотлардан бир жуфтдан яширди. Бу афсона Шумер, Бобил, Инжил ва Қуръондаги Бутун дунёни туфор босганлиги ҳақидаги афсонага очиқдан очиқ ўхшашдир. Тарихнинг биринчи даври бўлган – олтин давр шундай тугалланиб, иккинчи давр бўлган-*яхшилик* билан *ёмонлик* ўртасидаги кураш даври бошланади. Учинчи давр, яъни инсоният келажаги Авестода қадимги давр кишиларининг бахт-саодат ҳақидаги орзулари сифатида тасвирланадики, унда яхшилик билан ёмонлик ўртасидаги курашда худо Ахурамазда ғалаба қилади ва ўшанда яхшилик салтанати барқарор бўлади. Ўликларнинг тирилиши ва машҳар куни ҳақидаги тасаввурлар ҳам мавжуд.

Авестонинг энг қадимги даврларга оид қатламларида синфий жамиятдан олдинги даврларга хос бўлган демократик ғоялар ва деҳқон жамоалари манфаатини ҳимоя қилиш майллари кўзга ташланади. Кейинчалик унда қулдорлар (аҳмонийлар даври) ва феодаллар (Сосонийлар даври) манфаати ўз ифодасини топди. Эрамиздан олдинги VI асрга тааллуқли бўлган *Заратуштра таълимоти* ислоҳотчиликка уриниш бўлиб, ўз ифодасини қишлоқ хўжалиги соҳасидаги ислоҳотлар ғоясида топди. Қулдорлик муносабатларининг ривожланищ жараёнида деҳқон жамоаларининг хонавайрон бўлиши давом этдики, улар манфаатини Заратуштра ҳимоя қилган эди. Заратуштра халқнинг зўравонлик ва талон-таррождан азоб чекаётганлигини ҳам дардлик билан қайд этиб, қонун ва тартибга риоя этишга чақиради. Айнан қишлоқ хўжалиги соҳасидаги ислоҳотлар ғояси учун Заратуштрага жамият тепасида турганлар қарши чиқдилар. У қонундан ташқари деб эълон қилинди, жамиятдан ҳайдалди, унинг мол-мулки мусодара қилинди[1].

Заратуштрадан кейин, Авестонинг кейин ёзилган қисмларида илк демократик ғоялар йўқолиб, унинг ўрнига кўпроқ муросасозликка асосланган фикрлар пайдо бўлади, бойлик ва

[1] Қаранг: А.О.Маковский. Авеста. Баку. 1960. 99-б.

ҳокимият шарафланадики, зардуштийликни шаклланаётган ҳукмрон синф бўлган қулдорлар манфаати учун тадрижий равишда ўзгара борганлигидан гувоҳлик беради. Зардуштийликда ўша даврдаги жамиятнинг ҳуқуқий ва ахлоқий тизими ўз аксини топган. Зардуштийликнинг қонунлар мажмуасида ҳалоллик, меҳнатсеварлик, адолатлилик, фикр, сўз ва амалда холислик юқори ахлоқий меъёр асоси сифатида олдинга сурилади. Зардуштийликнинг асосий эътиқоди *учлик қоидасида* ўз аксини топган: *хайрли фикр (гумата), хайрли сўз (гукта)* ва *хайрли иш (гвариштa*). Бир қатор олимларнинг фикрича, бу учлик қоидани қадимги даврнинг машҳур файласуфи Демокрит зардуштийликдан иқтибос қилган. Зардуштийлик ахлоқининг талаби инсоннинг руҳий ва танасининг поклигидир. Зардуштийлик тинч ва осойишта, иттифоқликда яшашни маслаҳат беради, яқинларга нисбатан хайрихоҳ бўлишни, бир-бирига ёрдам беришни, ёмонлик билан курашишни, шафқатсизлик, шуҳратпарастлик, зўравонлик, ўзбошимчалик, ҳасад, туҳматни маҳкум этади, ғазаб ва шаҳвотга берилмасликни тарғиб этади, берилган ваъдага вафо қилмасликни, ўғриликни таъқиқлайди, тузилган шартномага риоя этишни, савдода ростгўй бўлишни, қарзни ўз вақтида тўлашни таъкидлайди. Муҳим *ахлоқий меъёрларга* қуйидагилар кирар эди: ҳомиладорлик ва кўз ёриш даврида аёл тўғрисида ғамхўррлик қилиш, бегона аёл билан бўлишдан ўзни тийиш, ерни ишлаш, дарахтлар ўтказиш, сув ва озиқ-овқат манбаларини тоза сақлаш, чорва боқиш, болаларни ўз вақтида уйлаш ва турмушга бериш, муҳтожларга ўзидаги ортиқча нарсалар билан ёрдам кўрсатиш, фойдали ҳайвонлар ҳақида ғамхўрлик қилиш.

Заратуштра таълимоти Марказий Осиё ва Эрондан бошлаб Қора денгиз ва Мисргача ёйилган эди. Ушбу таълимотга кўра, олий худо- Холиқ ва унга қарши турган ва унга бўйсунмайдиган ёвуз кучлар мавжуддирлар. Халиқ дунёни муайян мақсадда яратган, аммо ҳозирги ҳолатда бу дунёнинг интиҳоси бўлиб, бу ҳақда дунёнинг нажоткори келиб, ундан хабар беради. Жаннат ва дўзах мавжуд бўлиб, ҳар бир руҳ киши вафотидан сўнг судга тортилади. Замонлар охирида ўлганлар тирилиб, Қиёмат қойим бўладики, ўшанда барча гуноҳкорлар яксон қилинадилар. Сўнгра Ер юзида Худонинг салтанати барқарор бўлади ва тақводор кишилар бу салтанатга кирадилар (ушбу салтанат форсча сўз бўлган «парадайза» - жаннат деб аталади) ва худо ҳузурида руҳий ва жисмоний жиҳатдан абадий қолиб, доимий бахт-саодат ва ҳузур-ҳаловатда бўладилар.

Бу тасаввурлар турли яҳудий мазҳаблари томонидан ўзлаштирилдилар. Жуда кўплаб нуқталарда яҳудийлик ва зардуштийлик бир-бирларига ўхшайдилар. Ўхшашлик бўйсундирилган халқнинг (яҳудийларнинг) ўз буюк ҳомийларига (форсларга) бўлган ҳурмати туфайли янада кучайиб, зардуштийлик яҳудийликка таъсир ўтказишга имкон берди.

Бу ҳақда парфянлар даврида яратилган манбалар гувоҳлик берадики, унда христианлик, гностик мазҳаблар ва Шимолий буддавийлик ҳам ўзларида Заратуштра ўз таълимоти билан Ахмонийлар империясининг барча вилоятларида қолдирган чуқур таъсирини олиб юрар эдилар.

3-§. Ҳиндистон, Хитой ва Узоқ Шарқда диний-фалсафий фикрларнинг пайдо бўлиши

Ҳиндистоннинг Ведалар адабиёти

Қадимги ҳинд жамияти ҳаёти ҳақида хабар берувчи биринчи манба Ведалар бўлиб, тахминан эрамиздан олдинги 1500 ва 600 йиллар орасида таркиб топгандирлар. Улар гарчи жамиятнинг иқтисодий ривожланиши ва ижтимоий таркиби ҳақида, атрофни, ўраб турган дунёни билиш даражалари ва бошқа кўп нарсалар ҳақида маълумот берсалар ҳам, устун даражада диний мазмунга эга эдилар. Аслини олганда Ведалар - *самхитлар* – тўрт хилда мавжуддирлар. *Ригвада* (худоларга мадҳия), *Самаведа* (куйлар, ашулалар, ҳамду сано), *Яджурведа* (қурбонлик қилиш пайтида айтиладиган ифодалар ва ҳикматли сўзлар) ва *Атхарведа* (афсунлар). Ведалар орий қабилаларининг ибтидоий дунёқарашлари, диний-афсонавий мажмуа ва жодугарликни акс эттирганлар.

Ведалар адабиётининг иккинчи қатлам *Брахманлар* бўлиб, уларда дунёнинг келиб чиқиши ва пайдо бўлиши, биринчи жавҳар сифатидаги сув ҳақидаги қоидалар тўғрисидаги фикрилар ва бошқалар учрайди. Брахманларнинг асосий ритуаллари бўйича амалий қўлланмадир.

Бархманларда биз ҳали ҳеч қандай мукаммал ва тўла-тўкис диний-фалсафий тизимни кўрмаймиз. Брахманларнинг афсонавий мажмуаси билан энг кейинги вақтда пайдо бўлган *ҳиндувийлик* дини кўп жиҳатдан боғлиқдир. Ведалар адабиётининг учинчи қатлами *Араньяклар,* ёки «Ўрмонлар китоби» бўлиб, ўрмонларда яшовчи тарки дунё қилган кишилар учун мўлжалланган. Уй соҳиби ҳолатидан тарки дунёчиликка ўтиш «фаолият йўли»дан «билимлар йўли»га ўтиш сифатида қабул қилинди. Тўртинчи қатлам – *Упанишадлар* ведалар адабиётини якунлайди. Упанишадларнинг энг муҳим қисми *ҳаёт чархи (сансара)* ҳақидаги қоида ва қилмишига яраша мукофот қонуни (карма)дир. Инсон ҳаёти чексиз қайта туғилиш занжирида муайян шакл сифатида қабул қилинади. Ҳаёт чархи абадий бўлиб, дунёдаги барча нарсалар унга бўйсунади. Худолар шахслар сифатида мавжуд эмаслар, шуниси ҳам борки, макон ва замонда чегараланган инсон ҳам мавжуд эмас. Упанишадлар Ҳиндистонда кейинги тафаккур ривожига катта таъсир кўрсатдилар.

Хитойда билим даражасининг мумтоз китоблари

Хитой фалсафасининг манбалари - Билим даражасининг мумтоз китобларида ёритилган. *Ашулалар китоби* (эр. олдинги XI-VI асрлар) халқ шеъриятининг тўпламидир; *Тарих китоби* (эр.ол. 1-нчи мингйилликнинг бошлари) – расмий ҳужжатлар тўплами бўлиб, тарихий воқеалар баёнидир; *Тартиб китоби* (эр.ол. IV-I асрлар) сиёсий ва диний расм-русумларни, ижтимоий ва сиёсий фаолият меъёрларини тасвирлайди. *Баҳор_ва куз китоби* (эр.ол. VII-IV асрлар) ахлоқий ва расмий - адабий масалаларни ҳал этиш учун намуна сифатида хизмат қилди.

Фалсафа тараққиёти нуқтаи назаридан *Ўзгаришлар китоби* (эр.ол. XII-VI асрлар) энг муҳимдир. Унинг матнларида афсоналардан фалсафага ўтиш бошланганлигини мушоҳада этиш мумкин. Ўзгаришлар китобининг энг иуҳим қисмларидан бири – Инь ва Ян унсурлари ҳақидаги таълимотдир. *Ян* қандайдир фаол, барча нарсаларнинг ичига кириб борувчи, ашёларни билиш йўлини ёритувчи нарса сифатида ифода қилинади; *Инь* учун кутиб турувчи фаолиятсизлик ўрин ажратилган, негаки, у қоронғилик ибтидосидир. *Инь* ва *Ян*нинг ҳаракати – ягона нарсада юз берадиган ўзгаришларнинг диалектик ҳаракатидир. *Инь* ва *Ян*нинг ўзаро бир-бирига киришидан уларнинг ўзаро таъсирини акс эттирувчи бир қатор тушунчалар пайдо бўлади.

Қурияда афсонавий тафаккур ва диний-фалсафий тасаввурларнинг пайдо бўлиши

Қадимги куриялилар дунёқарашининг ёрқин акс этган шакллари *тотемизм* (ҳайвон ёки ўсимликка сиғиниш), *анимизм* (тафаккурнинг дунёдаги ҳамма нарсаларнинг жони бор деб ҳисоблаган ибтидоий шакли), осмон ва аждодлар руҳига сиғиниш эди. Қадимги корейсларнинг дунёқараши барча табиатни жонлантириб, уни турли шаклларни, шу жумладан, афсонавий ҳайвонлар қиёфасини қабул қилишга қодир бўлган сон-саноқсиз руҳлар ва ажиналар яшайдиган майдонга айлантрилган эди. Улардан энг мукаммал ҳайвон «*кирин»* - афсонавий ҳайвон бўлиб, ўзида эркаклик ва аёллик ибтидолари («*ки*» -эркак, «*рин*» - урғочи) синтезини мужассам этар эди. Кирин ўзида беш бирламчи унсурлар бўлган сув, олов, дарахт, металл ва тупроқни мужассамлаштирган бўлиб, тинчлик, шодлик, тўғрилик ва софлик рамзидир. «Кирин сиймосида афсонавий сиймолардан келажакдаги корейс фалсафасининг тушунчалари ва сиймолари бўлган дунёнинг эркаклик ва аёллик ибтидоларидан («*Ян*» ва «*ым*»), беш биринчи унсурлар (сув, олов, дарахт, металл ва тупроқ) таълимотига, коинот ва инсоннинг мукаммаллик бирлигига (осмоний «ли» таълимоти) ўтиш жараёни кузатилади.

Корейсларда ўлганларнинг руҳларининг мавжудлигига ишониш алоҳида ўрин тутади. Ўлганлар дунёси тириклар дунёсига чинакам таъсир кўрсата олади, шунинг учун корейслар ўлганлар арвоҳи ҳақида ғамхўрлик қилишга катта аҳамият берадилар.

Қадимги Чосонда фалсафий дунёқараш куртаклари Хитой таъсири остида шакллана бошлади. Дунё қадимги корейслар нигоҳида икки ибтидо бўлган: ижобий, ёруғ, фаол ибтидо «*ян*» ва салбий, қоронғи, фаолиятсиз ибтидо «*ым*»нинг қуюқлашиши ва ёйилиши сифатида тасаввур қилинар эди. Иккала ибтидонинг («*янки*» - ёруғ, қоронғи «*ки*»нинг «ки» ва «ымки») сифатларидан баҳраманд бўлган биринчи ибтидоий жавҳар (эфир) «*ки*» нинг бирга қўшилиши ва бошқача қиёфага кириши натижасида осмон ва ер, ҳамда бешта коинотий ҳодиса бўлган

металл, дарахт, сув, олов, тупроқ пайдо бўлдилар. Ушбу биринчи унсурларнинг бирикмаси барча хилма-хил мавжуд нарсаларнинг пайдо бўлишига олиб келди.

Японияда илк диний ақидалар

Қадимги японларнинг дунёқарашлари ҳақидаги маълумотлар VIII асрда ёзиб тугалланган «*Кодзики*» («Қадимги бўлиб ўтган ишлар ҳақида ёзувлар») китобида сақланган. Бу афсоналар, тарихий ривоятлар ва ҳақиқий воқеалар тўпламидир. Қадимги диний ақидалар асосида оилавий-уруғчилик ва қабилавий арвоҳлар ва ҳимоячи - худолар бўлган *ками*ларга сиғиниш ётар эди. «*Ками*» сўзи айнан «тепада», «юқорида» деган маънони англатар эди. Руҳлар барча мавжуд нарсаларнинг кўзга кўринмас сиймолари ҳисобланар эдилар. Қадимги япон афсоналари учун хос бўлган хусусият *табиатга сиғиниш (натуризм)* ва уни *жонлантириш (анимизм*) эди. Бутун табиат руҳлар билан тўладирдилар. Тоғлар, кўллар, дарахтлар, гуллар ва бошқа шунга ўхшашларга сажда қилинар эди. Табиатга сажда қилишдаги марказий ўринни қуёшга топиниш эгаллар эди. Илк диний эътиқодлар ёзма қоидаларга ҳам, қатъий арвоҳлар табақаланишига ҳам, ҳақиқий ибодатхонаси ва коҳинларга ҳам, исмларга ҳам эга эмас эдилар.

4-§. Европада диний-фалсафий фикрларнинг пайдо бўлиши

Гомер ва Гесиод

Европа фалсафасининг бешиги қадимги юнон олди фалсафий фикрининг ёдгорлиги сифатида Гомернинг «Илиада» ва «Одиссея» си, Гесиоднинг «Меҳнатлар ва кунлар» ва «Теогония»си, ҳамда орфикларнинг таълимоти қабул қилинган.

Гомернинг қаҳрамонлик достонида қадимги юнонлиларнинг афсонавий тасаввурлари ўз аксини топган. Гомер назарича, дунёнинг тузилиши уч қисмдан ташкил топган: Осмон, Ер ва Ер ости дунёси. Дунё таркибининг ушбу ҳар бир қисми, ҳамда турли табий ва ижтимоий ҳодисалар (Қуёш, Ой, туш, уруш, хосилдорлик ва бошқалар) турли худолар, кўпинча инсонга хос хусусиятларга эга бўлганлар орқали мужассам этилар эди.

Агар Гесиоднинг «меҳнатлар ва кунлар» достони инсонларга, ахлоқий масалаларга, инсон тақдирининг турмуш мушкулотларига бағишланган бўлса, унинг «Теогения»си худоларнинг келиб чиқиши ҳақида тасаввур беради. Аммо қадимги юнонлиларнинг худолари табиий ва ижтимоий ҳодисаларни (Гея - ер, Эрос-ишқ, муҳаббат, Уран-осмон, Нюкта-кеча, Апата-ёлғон ва бошқалар) гавдалантирганликлари учун, унинг теогонияси ўзига хос коинотни яратилиши ҳақидаги таълимотдир. Аввало Хаос (дунё вужудга келгунча туман ва қоронғилик билан тўлган тубсиз чуқур) туғилади. Ундан кейин Гея (Ер), Тартар (Ер ости дунёси), Эрос (ишқ), Эреб (зулмат) ва Кеча (Нюкта) вужудга келадилар. Сўнгра Гея Уран (осмон) ва Денгизни вужудга келтиради, Эреб – Эфир (Нур)ни, Нюкта эса – Гемеру (Кун)ни туғдиради. Уран ва Гея, бир-бирлари билан турмуш қуриб, жуссаси жуда катта худоларни, бир кўзли паҳлавонларни ва элликта бошли ва юзта қўлли баҳайбат полвонлар (гекатонхейлар)ни дунёга келтирадилар.

Кейин Гесиод худолар ва титанлар ўртасидаги курашни тасвирлайдики, худолар ғалаба қилиб, Зевснинг салтанат тахтига чиқиши билан тугалланади. Худолар келиб чиқишининг бундай табақаланишида тизимга солишга бўлган биринчи уриниш кўзга ташланадики (ҳали афсонавий тафаккур ичида), улар кейинчалик қадимги дунё фалсафасида ривожланган коинот ҳақидаги тизимларга олиб келдилар.

Орфиклар

Эрамиздан олдинги VIII-VII асрларда қадимги Юнонистонда уруғ-қабилачилик жамият инқирозга юз тутиб, уруғ задогонларининг ҳокимияти чегаралана бошланди. Патриархал қулдорлик ўз ўрнини янги, илғорроқ шаклларга бўшатиб бера бошлади. Хўжалик ривожи билан боғлиқ бўлган янги синф сиёсий ҳокимиятни босиб олиб, тиранияга асосланган тузумни ўрнатади. Ушбу табақанинг сиёсий ва иқтисодий қудратининг ошиши билан юнон маданияти ҳам ривожланади. Буюк кўчириш даврида анъанавий юнон дини энди замондошларнинг маънавий эҳтиёжларига жавоб бермай қолди, негаки, унда инсонни келажак ҳаётда нима кутаяпти деган саволга жавоб топиш қийин эди.

Бу масалани ҳал қилишга диний-фалсафий таълимот вакиллари бўлган орфиклар ўзларича уриниб кўрдилар. Инсоннинг ердаги ҳаёти - худолар олдидаги гуноҳлари учун кишиларга

юборилган яхлит азоб-уқубатлар занжиридир. Шу билан бирга орфиклар шунга ишонар эдиларки, руҳлар абадий бўлиб, бир қатор узундан узоқ қайта қиёфалар тарзида бошқа одамлар танасига ва ҳатто ҳайвонлар баданига кириб, ўзини ердаги барча ифлосликлардан тозалаб, абадий ҳузур-ҳаловатга эришиши мумкин. Инсон танаси ўлмас руҳнинг фақатгина вақтинчалик «зиндон»и ёки ҳатто «қабр»и эканлиги ҳақидаги фикр, Пифагордан бошлаб христиан диний эътиқодининг асосчиларигача, кўплаб фалсафий идеализм ва мистик эътиқодидагиларга таъсир этган бўлиб, биринчи марта орфиклар таълимоти бағрида пайдо бўлган эди.

2-боб. ҚАДИМГИ ДАВР ФАЛСАФАСИ

1-§. Қадимги Ҳиндистон фалсафаси

Жайнизм ва буддавийлик

Эрамиздан олдинги биринчи минг йиллик ўрталарида Ҳиндистонда Ведалар мафкурасидан ҳоли бўлган ва инсоннинг жамиятдаги ўрни масаласига янгича ёндашадиган таълимот пайдо бўлди. Янги мактабларнинг кўпчилиги ичидан жайнизм ва буддавийликгина умумҳинд аҳамиятига эга бўлди. Жайнистлар таълимоти саънавият (дуализм)ни эълон қилди. Инсон моҳияти икки хил моддий (аджива) ва руҳий (жива) бўлиб, уларни боғлаб турувчи ҳалқа нозик модда тариқасида тушуниладиган карма бўлиб, руҳни қўпол модда билан қўшилишига имкон беради. Жонсиз моддани карма иплари воситасида руҳ билан қўшилиши оқибатида якка олинган шахс келиб чиқади, карма эса руҳни чексиз қайта туғилиш ва ўзгаришлар силсиласида кузатиб, унга доимий ҳамроҳлик қилиб боради. Руҳни карма таъсиридан халос бўлиши, яъни сансарага фақат зоҳидлик ва бирор хайрли иш қилиш йўли билан эришиш мумкин.

Эрамиздан олдинги VI асрда Ҳиндистон шимолида буддавийлик пайдо бўлдики, унинг асосчиси Сидхарта Гаутама (эр.ол. 583-483 йй.) эди. Кейинчалик уни Будда деб атадилар.

Буддавийлик марказида тўрт ҳақиқат ётади. Уларга биноан инсоннинг мавжудлиги азоб-уқубат билан чамбарчас боғлиқ. Туғилиш, касаллик, қарилик, ўлим, кўнгилсиз нарсалар билан тўқнашув ва ёқимли нарсалардан жудо бўлиш, орзудаги нарсага эришиб бўлмаслиги – буларнинг ҳаммаси жафо чекишга олиб келади. Азоб-уқубатнинг сабаби қувонч ва эҳтиросларорқали ўзгаришларга, қайта туғилишга олиб борувчи иштиёқ (тршна)дир. Азоб-уқубат сабабини бартараф қилиш ана шу иштиёққа барҳам беришда ётади. Азоб-уқубатга чек қўйишга олиб бориладиган йўл, яъни хайрли саккиз ўлчовли йўл бўлиб, тўғри ҳукм юритиш, тўғри қарор қабул қилиш, тўғри сўзлаш, тўғри ҳаётий йўл тутиш, тўғри ният ва орзу, тўғри диққат-эътибор ва тўғри разм солмоқликда ўз ифодасини топади. Ҳиссий лаззат олишга бағишланган умр ҳам, тарки дунёчилик ва ўз-ўзини қийнашга қаратилган йўл ҳам рад этилади.

Шундай қилиб бу йўл уч омилдан ташкил топади – маърифат (праджна), хулқ-атвор (шила) ва диққат-эътибор самадхи ёки разм солиш. Буларнинг барчасига нирвонада, яъни нурланган ҳолатдаги Будда кайфиятида эришиш мумкин. Буддавийлик марказида шундай тасаввур ётадики, ҳар бир одам Будда ҳолатига эришиш имкониятига эга. Анъанавий буддавийлик тажриба йўли билан асослашга имкон бермайдиган мажҳул ва метафизик масалалардан узоқлашади. Анъанага кўра, Будда дунёнинг охири борлиги ёки чексизлиги, ҳамда «Нурланган шахс» учун ўлимдан кейинги ҳаётнинг имкони борлиги ёки йўқлиги ҳақидаги масалаларни муҳокама қилмаган. У бундай масалалар жавобсиз бўлганлигидан кишиларни тўғри йўлдан чалғитади, деб ҳисоблаган.

Шу билан бирга бир қаторда у ўзининг ахлоқий фалсафаси асосларини яратиб, азоб-уқубатнинг кенг ва чуқур сабабларини таҳлил қилиш билан бирга, уни бартараф қилиш воситаларини ҳам кўрсатиб берди. Улар жумласига қуйидагиларни киритиш мумкин:

- ашёларнинг мавжудлиги шартлигини тан олиш, яъни сабабиятнинг умумий қонун эканлигини;

- у ёки бу шахснинг борлигини унинг олдинги ҳаётининг оқибати сифатида, келажакни эса бугунги мавжудликнинг оқибати, деб қаровчи карма таълимоти, яъни сабабиятнинг умумий қонунининг ифодаси ёки намоён бўлиши;

- ўзгарувчанлик ҳақидаги таълимот, яъни умумий беқарорлик, ашёлар табиатининг ўткинчилиги ҳақидаги назария-барча мавжуд нарсалар муайян шароитларга кўра пайдо бўлади, уларнинг йўқолиши билан барҳам топади, барча нарсанинг ибтидоси ва интиҳоси бор.

- ўзгармас моҳият бўлган мустақил жавҳарнинг ўз-ўзича яшашини рад этиш, яъни руҳнинг абадийлигини, инсоннинг «Мен»ини. Инсон худди икки ғилдиракли арава ўзининг ўқи ва шотиси учун мажмуа бўлганидек, моддий жисм (кая) ва номоддий онг (виджняна) нинг турли таркибий қисмларидан ташкил топган шартли мажмуадир. Инсоннинг мавжудлиги ана шу мажмуага боғлиқ бўлиб, қачонки, у бўлиниб кетса, инсоннинг ҳаёти барҳам топади. Руҳ ёки мен ана шу мажмуадан бошқа нарса эмас, деган маънони англатади.

Шундай қилиб буддавийлик фалсафасининг марказий таълимоти барча мавжуд нарсаларнинг ўзаро алоқада (пратитья) эканлигидадир, яъни барча ашёлар у ёки бу ҳолатлар таъсири остида пайдо бўладилар. Доимий ўзгаришларга дучор бўлиши шарт бўлган воқейлик муайян замон лаҳзаларида фақат тажриба орқалигина билиб олинади ва шунинг учун ҳам асосий фикрни фаҳмлашга берилиб кетмайди.

Буддавийлик бу фақат ахлоқий-фалсафий таълимотгина эмас, балки дин ҳамдир. У энг қадимги жаҳон миқёсидаги диндир. Аммо якка худоликка асосланган бошқа динлардан фарқли ўлароқ, унда ягона Худога, руҳнинг абадийлигига ишониш йўқдир, шунингдек, унда Худо билан одамлар ўртасида воситачилик қилувчи черков ҳам йўқдир. Булар ўрнига буддавийлик йўлидан боришга ёрдамлашувчи эътиқод қуйганлар жамоаси бордир. Буддавийлик шунинг учун ҳам диндирки, унда нажот топишга ишонч, яъни кўнгилга ёруғлик киритувчи – нирвонага эришиш имконияти мавжуддир. Бироқ буддавийлик оқимларининг кўпчилигида эътиқод, дастлабки шарт ҳисобланади. Нажот инсонга ўзининг тиришқоқлиги натижасида, аввало медитация (карахтлик) ҳолатида келади. Ҳақиқатан, муайян босқичларда, аҳолини кўпроқ жалб этиш мақсадида, «кенг йўл» деб аталган осонроқ йўл ҳам пайдо бўлди. Гаутама донишмандлик ўқитувчисидан Худога айлантирилди. Жаннат ҳақидаги тушунча пайдо бўлди. Буддавийликнинг кўп худолари жасади қўйиладиган соғана (пантеон) ўзига Будда Шакьямуни (Гаутама) дан ташқари яна мингта Буддаларни қамраб олдики, улардан энг муътабарлари Будда-Майтрея –келажакдаги Будда бўлиб, ҳозиргисини дунё ҳукмдори сифатида алмаштиради ва Будда Амитаба – жаннатнинг афсонавий соҳиби ва бошқалар тўғрисидаги тушунча пайдо бўлди. Нажот топиш уларга сажда қилиш ва улар исмини ёдга олиш билан боғлиқ эканлиги таъкидланди.

Эрамизнинг бошидан бошлаб буддавийликнинг икки асосий йўналиши – Хинаяна (икки ғилдиракли кичик арава) ва Моҳаяна (катта ёки кенг икки ғилдиракли арава) шаклланди. Икки ғилдиракли арава ёки деганда шундай восита тушуниладики, ушбу анъанага эътиқод қўйганларни максадга, яъни нурланган ҳолатга олиб боради. Умуман бу иккала йўналиш ҳам буддавийлик учун умумий бўлган асосан интилиши лозим бўлган орзу ва мақсадни тушунишдадир. Хинаянада умуминсоний эмас, балки ўзининг муаммоларини бартараф этиш ётади, яъни ўз шахсининг кўнгли нурланишига эришиб, озод инсон мақоми бўлган – Архат даражасини қўлга киритиш назарда тутилади. Моҳаянада асосий мақсад Ботхисаттва орзусига эришишдир. Ботхисаттва – «нурланган борлиқ» маъносини англатади. Бу шундай зотдирки, олий руҳий уйғонишга эга бўлса ҳам, ўзининг кетидан бошқаларни эргаштириш ва барча ақлий мавжудотларни умумий тарзда нажот топишлари учун уларга ёрдамлашиш мақсадида абадий тинчлик, яъни нирвонага кетишга қарор қилмагандир. Моҳаяна анъаналари Хитой, Қурия ва Японияда ёйилди.

Ҳиндувийлик

Эрамизнинг бошига келиб Ҳиндистоннинг маънавий ҳаётида ҳиндувийлик ҳал қилувчи мавқега эга бўлди. У ўзига хос равишда ҳодисаларни бутун ҳолда олиб уларнинг таркибий қисмларига ягона ва бир-бирига боғли, деб қараб текширган дин бўлдики, унда фақат Ведалар даври Ҳиндистонининг илоҳлари ва брахман коҳинларининг расм-русумларигина эмас, балки маҳаллий илоҳларнинг бир қатор маросимлари ҳам ўзлаштириб олинган эди. Барча илоҳлар зумрасидан биринчи радифга Вишну ва Шива олиб чиқилди. Ҳиндувийликнинг энг машҳур асари ахлоқий масалаларга бағишланган ва шаклга шахс сифатида кирган худога садоқатни эълон қилган «Бхадавадгита» («Илоҳий ашула») дир.

Ҳиндувийликнинг фалсафий асоси ўз ифодасини қуйидаги олти тизимда топган: Санкхья, Йога, Вайшешика, Ньяя, Миманса, Веданта.

Санкхья таълим берадики, дунёнинг биринчи моддий сабаби бўлган –пракрити мавжуддир. Ҳис-туйғу орқали қабул қилинадиган пракритининг дунёвий мавжудотларга айланганлиги қуйидаги уч сифатий унсурлар таъсири остида рўй беради: ражас (интилиш), тамас (қоронғулик) ва саттва (ойдинлик). Ҳар бир ашёда, унинг хусусиятига кўра, ушбу уч унсурлардан бири устунлик қилади. Гўзаллик, донишмандлик ва ҳақиқатга мойиллиги бор ашёларда *саттва* устунлик қилса, *тамас* барча бўш, чегараланган, ноаниқ нарсаларда ҳал қилувчи унсурдир. *Ражас* эса, барча фаол, ғайратли, тажовузкор нарсаларда устунликка эга. Пракрити билан бир қаторда Санкхьяда дунёнинг моддий асосидан мустақил бўлган пуруши (мутлақ руҳ) нинг мавжудлиги тан олинади. Уни барча ашёларда иштирок этиши ва у туфайли мавжуд бўлган тирик жонзотларда мавжудлигига қарамасдан, кузатиш ва топиш мумкин эмас. Пракрити билан пурушининг қўшилиши чоғида 25 таянч негиз келиб чиқадики, улар орасида моддий (сув, тупроқ ва шунга ўхшаш) нарсалар билан бир қаторда маънавий (ўз моҳиятини англаш, ақл) нарсалар ҳам мавжуд бўлади.

Йога руҳий тушунчаларни тадқиқ қилиш ва амалий руҳий таълимга урғу беради; кўпинча илгари мавжуд бўлган турли тизимларнинг медитация (карахтлик) ҳолати ҳақидаги қоидалардан келиб чиқади.

Вайшешика доимий ўзгаришлар, абадий ва даврий пайдо бўлиш ва завол топиш жараёнлари мавжудлигига асосланади. Бироқ, бу жараёнда турғун унсур бўлган атом ҳам бор. Атомлар абадий бўлиб, завол топмайдилар, улар ҳеч ким томонидан яратилган эмаслар. Атомларнинг вақтинчалик қўшилишларидан бизнинг ҳис-туйғуларимизга етиб келиши мумкин бўлган жонли ва жонсиз ашёлар пайдо бўладилар. Бундай ҳолатда бошқачага айланиш атомларнинг доимий равишда бўлиниши ва қўшилиши натижасида келиб чиқади. Руҳ номоддий, абадий ва беинтиҳо бўлиб икки шаклда мавжуд бўлади: мутлақ, мукаммал ва ҳамма жойда ҳозир ва алоҳида. У ҳаётнинг чексиз чархипалагида сарсон-саргардонликда юради.

Ньяя мактаби Вайшешика билан чамбарчас боғланган бўлиб, унда асосий эътибор мантиқ ва билиш назарияси масалаларига қаратилади, жумладан, ҳис-туйғу ишончли, ҳақиқий билим воситаси бўлиб, хулосага олиб келади. Хулоса эса қиёс воситасида чиқарилади.

Миманса Ведаларга қайтишни эълон қилади. Бу таълимотга биноан сансара йўлидан қутилишнинг ягона чораси Ведалар нимадан таълим берган бўлса, ўшаларни изчил бажаришдир. Миманса Ведалар матнини олий нуфузли нарса сифатида қабул қилибгина қолмай, балки уларда абадий мавжуд бўлиб, мутлақликка дахлдор бўлган, сезиб бўлмайдиган умумий жавҳарни кўради.

Ведантанинг фалсафий мазмуни унинг ўз номида ифодаланган («Веданта» айнан «Ведалар хотимаси» деган маънони англатади). Веданта дунё барча нарсалар ундан келиб чиқадиган ягона воқейлик билан моддий кучларнинг ўзаро таъсирининг маҳсулидир, деб билувчи қоидани рад этади. У брахмани тан олиб, уни дунёнинг мутлақ руҳий моҳияти сифатида тушунади.

Локаята Қадимги Ҳиндистоннинг моддиюнча фалсафий мактаблари орасида энг машҳури локаята («бу дунёга йўналиш») таълимотидир. Локаятлар ёки чорвоқлар мактабининг асосчиси қадимги дунё донишманд Брихаспатидир. Локаятлар таълимотига кўра, инсон тўрт моддий унсур – *тупроқ, сув, олов* ва *ҳаво*дан ташкил топгандир. Улар бир-бири билан қўшилиб бадан, ҳис-туйғу аъзоларини шакллантиради ва улар асосида руҳий ибтидо келиб чиқади. Инсонда унинг ўлимидан кейин қоладиган ҳеч нарса йўқлиги туфайли локаята таълимотидагилар воқей ҳаётдан фойдаланиб қолиш зарурияти ҳақида гапирадилар. Улар ҳаёт нима келтирса, ҳаммасини қабул килишга чақирадилар. Улар фикрича, шу нарсани тушуниб етмоқ керакки, ҳаётнинг ёқимли томонлари, ёмон ва азоб-уқубатли жиҳатларига мувозанатда бўлиши мумкин. Аммо бундан локаятларни бир томонлама ҳузур-ҳаловат ва лаззатга интилган эканларда, деб ҳисобламаслик керак. Локаята мухлислари мантиқий усуллар ёрдамида анъанавий таълимотларни шубҳа остига олдилар. Масалан, шундай савол қўйилди: нега ўлган одамларнинг руҳи, тирик одамларни ёмон ҳатти-ҳаракатларининг оқибатидан огоҳлантирмайди? Локаята эътиқодидагилар табақаларга бўлинганлик (каста)

тизимини, коҳинларнинг урф-одатларини ва муқаддас китобларнинг нуфузини танқид қилдилар. Шу нарса ҳам маълумки, локаята мактабига мансуб шахсларнинг табиатшунослик фанларини ривожлантиришда хизматлари бор.

2-§. Қадимги Хитой фалсафаси

Асосий фалсафий йўналишлар

Хитой фалсафаси ўзининг гуллаб-яшнаган вақтига «урушувчи давлатлар» деб аталган даврда эришдики, уни Хитой фалсафасининг «олтин даври» (эр.ав. VI-III асрлар) деб атадилар. Асосий фалсафий йўналишлар қуйидлагилардан иборат эди: инь-ян, конфуцийчилик, даосизм, исмлар мактаби, моизм, легизм.

Конфуцийчилик ахлоқий қоидалар ва ижтимоий бошқарув масалаларига диққат-эътиборни қаратди. Конфуцийчилик учун энг мукаммал намуна ўтмиш эди. Конфуций (эр.ол. 551-449 йй.) ўзи ҳақида шундай деган эди: «Эскини баён қиламан ва янгини яратмайман». У ва унинг издошлари жамиятнинг парчаланиб кетишидан безовта бўлганликлари сабабли асосий эътиборни инсонни ўз атрофдагиларга ва жамиятга нисбатан ҳурмат руҳида тарбиялашга қаратдилар. Шахс ўзи учун эмас, балки жамият учун шахсдир. Конфуцийчилик ахлоқи инсонни унинг ижтимоий вазифаси билан боғлиқ равишда тушунади, таълим ва тарбияни эса, инсонни ана шу вазифасини бажаришга олиб келадиган нарса сифатида идрок қилади.

Конфуцийчилик Шарқ халқлари онгида шундай ахлоқий меъёрларни шакллантирдики, ўзининг омма онгига таъсир кучи жиҳатидан уни Инжилдаги 10 диний буйруқ билангина солиштириш мумкин. Бу аввало *беш муқимлик* ёки *беш фазилат* - инсонпарварлик, бурчга содиқлик, тавфиқлилик, ақлга мувофиқлик, ҳақиқатгўйликдир. Шунингдек, конфуцийчилик беш *алоқа қоидаси*ни, яъни жамиятдаги муносабатлар тизимини ҳам ишлаб чиқди - булар давлат билан фуқаролар ўртасидаги, ота-оналар билан болалар, эр ва хотин, катталар билан кичиклар ва дўстлар ўртасидаги муносабатлардир. Хўжайинга содиқлик ва вафодорлик энг муҳим ва устун саналар эди. Конфуцийчиликнинг асосий ахлоқий-сиёсий қоидалари қуйидагилардан иборат эди:

- «халқни шафқат билан бошқариш ва халқ ичига хулқ-атвор қоидалари ёрдамида тартибни жорий қилиш»;
- «осмон иродасидан қўрқиш» ва «ўлганлар руҳини ҳурмат билан ёдга олиш»;
- «туғма билимларга эга бўлганлар» (мукаммал донишмандлар) ва «ўқиш-ўрганиш натижасида билимга эга бўлганлар» мавжудлигини тан олиш, яъни ўқиш-ўрганиш туфайли билимларни касб этиш имконияти борлиги ва таълим-тарбиянинг буюк ролини қайд этиш;
- «Олтин ўртамиёналик йўли», «икки қарама-қарши қиррани қўлда ушлаб, аммо халқ учун ўртачасидан фойдаланиш»[1] қоидасини қўллаш, яъни қарама-қаршиликларни юмшатиш ва муросасозлик назариясига риоя этиш.

Конфуций томонидан биринчи марта «олтин қоида» деб ном олган ва кейинчалик кўпчилик мутафаккирлар томонидан қолипга солинган, - «ўзингга раво кўрмаган нарсани, бошқа одамларга ҳам раво кўрма»[2] қоидаси шакллантирилди. Конфуцийчиликнинг яна бир муҳим жиҳати «исмларни тузатиш» талаби эдики, унга биноан агар жамиятда «ҳукмдор ҳукмдор бўлмаса, хизматкор хизматкорлик қилмаса, ўғил ўғиллигини қилмаса», яъни шундай вазият вужудга келсаки, у «беш алоқа» талаб этган таълимот ташқарисига чиқса, воқейликни тузатиш, жумладан, куч ишлатиб бўлса ҳам тартибни жорий этиш заруриятини тан олиш лозим. Шундагина жамиятдаги табақалар ўртасидаги муносабатларни қатъий равишда тиклаш мумкин бўлади.

Эрамиздан олдинги 200- йил билан эрамизнинг 220 йилигача бўлган даврда конфуцийчилик дин сифатида ҳам шаклланди. Ўзининг мазмунига кўра конфуцийчилик диний маросими Қадимги Хитойда ташкил топган оилавий-уруғчилик урф-одатларини қонунийлаштириб, қадимги қонун ва кўрсатмаларга қатъиян риоя этиш талаби билан чиқди. Улардан энг муҳими

[1] Люн Юй. 7-боб.
[2] Ўша жойда. 15-боб.

аждодларга сиғиниш эди. Конфуцийчиликнинг диний эътиқодига кўра, аждодлар руҳини ҳурматлаш ва ўғиллик эҳтироми («сяо») инсоннинг бош мажбуриятидир.

Анъанавий конфуцийчиликнинг асосий тушунчалари қуйидагилар: «*Ли*» - урф-одат ва маросимларга риоя этиш, удум; «*Ци*» - ахлоқий меъёрларни амалга ошириш; «*Инь*»- ижобий ибтидо, «*Ян*» -салбий ибтидо, «*Дао*» -осмон, коинот йўли бўлиб, муайян тартиб ва қонунга биноан мавжуд, унинг ифодаси эса инсоннинг хулқ-атвори бўлиши лозим, «*Чжен*»- инсонпарварлик, «*И*» - бурч, «*Син*» -самимийлик ва баъзи бошқалар.

*Даосизм*нинг диққат марказида табиат, коинот ва инсон туради. Аммо бу ибтидолар мантиқий - ақлий йўл билан эмас, балки мавжудлик табиатига тўғридан-тўғри кириб бориш ёрдамида билиб олинади. Дунё ҳеч қандай сабабларсиз доимий ҳаракат ва ўзгаришда бўлиб, ривожланади, яшайди ва сиртқи таъсир натижасида эмас, балки ички сабаб натижасида вужудга келган. Борлиқ ҳақидаги таълимотда йўл тушунчаси – дао - марказий мақомдадир. Даосизм ақидасига кўра, тафаккурнинг мақсади, инсонни табиат билан «қўшилиб кетиши» дадир, негаки, у унинг таркибий қисмидир.

Исмлар мактаби воқейликни тил ифодаси масалалари орқали ҳал қилишга йўналтирилган эди. У ашёлар муносабати ва шу муносабатларнинг ўзини тадқиқ этди, сўнгра эса ҳукмлар ва исмларнинг бир-бирига мувофиқ келишлигини текширди.

Моистлар мактаби ўз исмини унинг асосчиси Мо-цзи (эр.ол. 479-431) номидан олган. Унда асосий эътибор ижтимоий ахлоқ муаммоларига қаратилган бўлиб, уни амалга ошириш истибдодий ҳокимият бошлиғининг қатъий ташкилотчилиги воситасида намоён бўлиши билан боғланади. Бу мактабда жисмоний меҳнат унинг тингловчиларининг тарбиялашнинг асосий воситаси ҳисобланган. Моистларнинг таълимоти – Конфуций таълимотининг бутунлай қарама-каршисидир. Унинг бутун маъноси умумий муҳаббат ғоялари, ўзаро манфаат ва муваффақият қозонмоқда ифодаланади. Жамиятдаги барча одамлар учун мажбурият сифатида умумий ўзаро инсонпарварлик меъёри тавсия этилади, барча кишилар бир-бирларига фойда келтириш ҳақида ғамхўрлик қилишлари лозим. Назарий тадқиқотлар-фойдасиз ортиқча ҳашамат; меҳнат фаолиятида кўзда тутилган амалий мақсадга мувофиқлик - заруриятдир.

Ва ниҳоят, *легизм* – ўз эътиборини ижтимоий-сиёсий масалалар, ижтимоий назария ва давлат бошқаруви муаммоларига қаратган таълимотдир.

3-§. Узоқ Шарқнинг илк давлатларида фалсафа

Қурияда конфуцийчилик, буддавийлик ва даосизм диний-фалсафий таълимотлари

Эрамиздан олдинги I асрга келиб Қурия ярим оролида уч мустақил давлат ташкил топди: Когурё (эр.ол.37й. – эрамизинг 668й.), Силла (эр.ол. 57й.- эрамизнинг 668й.) ва Пэкче (эр.ол. 18й.- эр.660й.). Уч подшолик даврида, афсонавий тасаввурлар билан бир қаторда ёруғлик ва қоронғулик ибтидолари («ян» ва «ым») ҳақидаги таълимот янада ривожлантирилди. Беш биринчи унсурлар ҳақидаги таълимот дунёнинг борлиқ манзарасини ифодаловчи хусусият касб этди. Беш унсурларнинг ҳар бирига маконда муайян жой ва ранг мувофиқ келар эди. У табиат ва жамиятда рўй бераётган жараёнлар талқинини тушуниш, афсоналар, рамзлар, матнлар ва хабарлар мазмунини идрок этиш учун ўзига хос калит вазифасини ўтай бошлади.

Уч подшолик даврида диний-фалсафий таълимотлар тарқала бошладики, кейинчалик Қурия ярим оролида ҳукмрон мавқега эга бўлган буддавийлик ва даосизм билан биргаликда, бу ерда сал илгарироқ пайдо бўлган конфуцийчилик ҳам ўзининг кейинги тараққиётини бошлади. Бу таълимотлар қуриялиларнинг илгари дунё манзараси ҳақидаги диний-афсонавий қарашларини сиқиб чиқардигина эмас, балки улардан кўпларини ўз бағрига олди.

Қурия конфуцийчилиги анимизм, шаманизм ва анъанавий эътиқодларнинг бошқа унсурларини етарли даражада ихчам ўзлаштирдики, улар конфуцийчилик таълимотининг асосий бандларига мувофиқ келар эди. Унда аждодлар ва улуғ кишилар руҳига сиғиниш жой олдики, уларга атаб ибодатхоналар қурилди ва қурбонликлар қилинди. Конфуцийчилик беш биринчи унсурлар ҳақидаги таълимотни ҳам қабул қилди. Буни яққол ифодасини

конфуцийчилик таълимотидаги жамиятдаги беш муносабатлар ҳақидаги ақидада (шоҳ ва фуқаро ўртасидаги муносабат, ота-оналар билан болалар, эр билан хотин, катта ва кичик ёшдаги ака-укалар, дўстлар орасидаги муносбаатда) ва беш ахлоқий сифат ҳақидаги таълимотда (эзгулик, тўғри фикрлаш, яхши хулқ-атвор, билим олишга интилиш ва ҳалоллик) кўриш мумкин.

Буддавийлик эрамизнинг IV асрида Қурияга роҳиблар томонидан Ҳиндистон ва Хитойдан олиб келинди. Тез орада буддавийлик давлат динига айланди. Буддавийлик Қурияда тарқала борган сари ўзига хос хусусиятлар касб эта бошлади. Унинг илк босқичларида тарки дунёчилик томони ажралиб чиқа бошлади. Бироқ тез орада Қурияда буддавийликнинг шундай мазҳаблари пайдо бўлдики, улар илк таълимотдан фарқ қилар эдилар. Масалан, шундай мазҳабларнинг асосчиларидан бири бўлган Вон Хё (617-687йй.) маст қиладиган ичимликни истеъмол қилишни, қўшиқ ва рақслардан лаззатланишни айб ҳисобламас эди, у ҳатто уйланди ва бу билан тарки дунёчиликка нисбатан мухолифатга кирди. Унинг учун ҳақиқат ва Моҳаянанинг маъноси роҳибликда эмас, балки «дунё руҳи» ни касб этишда эди. Агар одам руҳининг ўзи бузилган бўлса, барча назр ва ниёз, ўзини тийиш ва таълим-тарбия самарасиздир. Файласуф руҳга амалан борлиқ мақомини беради. Айнан ана шу руҳ ашёлар тартибини белгилайди. Унга ҳатто биринчи ибтидо, барча ашёларнинг йўли ва асоси бўлган «дао» ҳам олиб боради.

VII асрнинг бошида Қурия ярим оролига *даосизм* кириб келади. Тез орада даосизмга буддавийлик ва конфуцийчиликнинг зарурий бўлган ажралмас қўшимча таркибий қисми сифатида қарай бошлайдилар. «Уч давлатнинг тарихий хотиралар дафтари» («Когурё солномаси») да қирол амалдорларидан бирининг сўзлари билан даосизмнинг тўғилиб келаётган таъсирига муносабат ифодаланган: «… Уч диний таълимот (конфуцийчилик, буддавийлик ва даосизм) қозоннинг учта оёғига ўхшайди. Улардан лоақал бири бўлмаса, ёмон бўлади»[1].

Японияда синтоизм

V асрда буддавийликнинг ва VI - асрда конфуцийчиликнинг кириб келиши муносабати билан уларга қарама-қарши ўлароқ, эски анъанавий дин «камино-михи» деб атала бошланди, сўзма-сўз айтганда «ками йўли», яъни «маҳаллий худолар йўли, ёки хитойчасига «шин-то»; кейинчалик эса бу Европа тилларига «синто» ёки синтоизм тарзида кирди. Синтоизм VI - асрнинг ўрталаригача, яъни буддавийлик давлат дини сифатида эълон қилингунча, давлат дини эди. Синтоистик тасаввурларга кўра, барча мавжуд нарсалар худолар томонидан яратилган. Шу билан бирга яратилиш жараёни худоларнинг ўзини яралиши билан боғланган. Дунёнинг энг қадимги ҳолати туман ва қоронғилик билан тўлган тубсиз чуқур тарзида ифодаланган. Кейинчалик осмоннинг ердан ажралиши содир бўлган. Матнларда «8 лак-лак» ёки 8 миллион худолар, яъни руҳлар ҳақида гап боради. Синтоистик худолар жамоасининг марказий шахси аёл худо Аматерасу бўлиб, қуёшнинг рамзи сифатида қабул қилинади.

Япон императорлари сулоласининг асосчиси афсонавий император Дзимму ҳисобланиб, у аёл худо Аматерасунинг невараси эди. Ана шу ердан синтоизмнинг асосий ўзаги бўлган императорлик ҳокимиятининг илоҳий келиб чиқиши тўғрисидаги ақида бошланади ва ҳар бир япониялик императорнинг муқаддас иродаси (микадо, тенно)[2] га бўсунишга мажбур. Император саройи ва ўлган тэнноларнинг мақбараси муқаддас жойлар ҳисобланади. Синтоизмда ўлганларнинг оилавий уруғчилик диний маросимлари катта ўрин тутади. Ҳар бир вафот этган шахс камига айланади ва уруғ бошлиғи ҳар куни ибодат қилиб, қурбонликлар келтиради. Синтоизмда табиат кучларини илоҳийлаштириш ва анимизм сақланган. Муқаддас жойлар, айниқса тоғлрга сиғиниш расм бўлганки, улар ичида Фудзияма тоғи биринчи ўринда туради. Синтоистик ибодат дуо қилиш ифодаси бўлган – «норито» ни ўқишга ва қурбонлик (гурунч, сабзавотлар, балиқ) қилишга олиб келади. Аммо синтоизмда шаманлик унсурлари ҳам бор. Коҳинлар динга эътиқод қуювчиларни худолар билан алоқа боглашларига имкон бериш учун асабларини қўзитиб юборадилар.

[1] Иқтибос. Чон Чин Сок, Чон Сон Чхаль ва Ким Чхан Вонларнинг «Қурия фалсафаси тарихи» китобининг 1966 йилда Москвада босилган русча таржимасидан олинди. 1-жилд. 38-б.

[2] Қаранг: А.Токарев. Религии в истории народов мира. –М., 1964. (Дунё халқлари тарихида динлар). 243-250-б.

Гарчи синтоизмда унинг асосчиси ёки пайғамбари, бирор-бир диний ақида имон сифатида ва диний ахлоқ мавжуд бўлмаса ҳам, авлодлардан авлодларга муқаддас ёзув ўрнини қоплайдиган худолар даври ҳақидаги солнома нақл қилинади. Шунингдек, синтонинг алоҳида хусусияти шундаки, у нариги дунё билан кам қизиқади ва тўлалигича бу дунё ҳаётига мурожаат этади. Унда японлар ҳаёт тарзининг таркибий унсури сифатида хулқ-атвор, урф-одатлар, ҳар хил нарсаларга ишониш ва аломатларнинг бир қатор нусхалари сақланиб қолган.

Деярли 2 минг йил илгари пайдо бўлган қадимги дин синто муайян шароитларни ҳисобга олган ҳолда ўзгаришларга дучор бўлди ва шаклини ўзгартирди. Синто тарихий тараққиётнинг ҳар бир босқичида, ўз вақтида давлат дини ролини ўйнаган буддавийликдан фарқли ўлароқ, японларнинг ягона азалий, миллий дини бўлиб келди.

4-§. Марказий Осиёда диний-фалсафий тасаввурлар

Кушонлар давридаги диний-мафкуравий оқимлар

Эрамиздан олдинги II асрда Бақтрияда пайдо бўлган қабилалар бу ерда тараққий топган маданият, иқтисод ва давлатчилик анъаналари билан юзма-юз бўлишди. Бу нарса келгиндиларнинг ўзларини ижтимоий-маданий ривожланишини тезлашишига ва ўша замондаги жаҳон миқёсидаги давлатлардан бири -Кушон империясининг вужудга келишига сабаб бўлди. Хитойча матнларда Кушон империясининг ҳукмдорлари, Рим ва Хань подшолигининг ҳукмдорлари билан бир қаторда, бутун дунёни[1] ўзаро бўлиб олувчи «Осмон ўғиллари» деб аталган. Бу даврда кушонликлар ва парфянликлар ерлари орқали Хитойдан Ўрта Ер денгизи томонга тарихда биринчи марта қитъаларни босиб ўтадиган савдо ва элчилик алоқалари йўли бўлган –Буюк ипак йўли барпо этилди. Шу даврнинг ўзида, яъни Васко де Гама саёҳатидан минг йилдан ортиқроқ илгари римлилар босиб олган Миср билан Кушон давлатининг денгиз дарвозаси бўлган Ғарбий Ҳиндистон бандаргоҳлари ўртасида Ҳинд океани бўйлаб мунтазам алоқа йўли ўрнатилган эди.

Кушон даврининг ўзига хос хусусияти шунда эдики, унда турли ирқларга тааллуқли маданий анъаналар ва диний оқимлар бир-бирлари билан ёнма-ён яшашар эди. Бунга кўп жиҳатдан кушон шоҳлари томонидан юрғизилган диний бағрикенглик сиёсати ёрдам берган эди. Кушон ҳукмдорлари томонидан зарб этилган тангаларда биз ҳинд, эрон ва эллинистик худолар дастаси билан боғлиқ бўлган илоҳларнинг исмлари ва сиймолари аксини учратамиз. Митра ва ҳосилдорлик худоси Орлохшо билан бир қаторда уруш худоси Веретрагна, ҳинд худолари Шива ва Будда турганлигининг гувоҳи бўламиз. Кушон империясида дунё цивилизацияси тарихида камдан-кам учрайдиган ҳодисалардан бири сифатида буддавийлик, жайнизм, зардуштийлик, махаллий ва қабилавий диний эътиқодларнинг бир-бирлари билан тинч яшаганликларини қайд этиш лозим. Айнан ана шу Кушонлар даврида Марказий Осиё ва Узоқ Шарқ мамлакатларига ёйилган Моҳаяна шаклидаги буддавийликнинг алоҳида ривожланганлигини кузатиш мумкин.

Марказий Осиёда буддавийлик

Буддавийликнинг ёйилиши маҳаллий диний эътиқодлар ва анъаналарнинг йўқ қилиниши ёки ютиб юборилиши деган маънони англатмас эди. Бу маҳаллий анъаналар таъсирида олиб келинган удумларнинг ўзаро таъсири ва ўзгаришига олиб келган мураккаб жараён эди. Буддавийлик маданияти Марказий Осиёдан Хитой, Япония ва Қурияга тарқалди. Хитойча манбалар матнида Бақтрия, Сўғд ва Парфиядан чиққан, илоҳиётга доир жиддий рисолалар ёзиб, уларни Хитой тилига таржима қилган буддавий роҳибларнинг исмлари тилга олинган. Баъзи олимларнинг фикрига кўра, Марказий Осиёлик роҳибларсиз II-IV асрлардаги Хитой, буддавийлик ҳақида деярли ҳеч нарса билмаган бўлар эди[2].

---

[1] Қаранг: Б.Т. Гафуров. Кушанская эпоха и мировая цивилизация // В кн.: Центральная Азия и Кушанскую эпоху. – М., 1974. т.1. 65-б. (Марказий Осиё Кушонлар даврида).

[2] Қаранг: А.М.Беленицкий. Вопросы идеологии и культов Согда по материаталам пянджикентских храмов//В кн.: Живопись Древнего Пянджикента. –М., 1954. B.A. Litvinsky. Autline of Buddhism in Central Asia, Moscow, 1968.

Марказий Осиёда Вайбхашика буддавийлик мактаби тарқалган эди. Вайбхашика мактабига мансуб бўлганлар ўзларининг билиш назарияларида объектив дунёдан келиб чиқдиларки, уни билиш ҳис-туйғу аъзолари орқали амалга оширилади. Ашёларнинг жавҳари беш доимий унсурдир. Барча объектлар пировардида атомларга келиб тақалади. Баъзида вайбхашика мухлисларини воқейликнинг бевосита вакиллари деб атайдилар. Вайбхашика тарафдорлари фикрича, Будда оддий одам бўлган ва тўла-тўкис нирвона ҳолатига эришгач, ўз мавжудлигига барҳам берган. Бироқ унда илоҳий унсур-ҳақиқатни ички тушуниш мавжуд бўлган. Буддавийлик билан бир қаторда Марказий Осиёга ҳиндларнинг дунёвий фан ва маданиятининг унсурлари ҳам тарқалди.

Монихийлик

Эрамизнинг II-III асрларида қулдорлик тузуми ўзининг инқироз ва бузилиш босқичига кирди. Инқирознинг ғоявий ифодаси сифатида янги оқим бўлган монихийлик (Бобилди 216 ёки 217-инчи йилда туғилган асосчиси Моний номидан олинган) пайдо бўлди. Моний бир неча диний-ахлоқий рисолалар ёзган. У «монихийлик хати» деб ном олган алифбони кашф этди. Монийнинг таълимоти зардуштийлик коҳинлари томонидан душманлик билан кутиб олинди. У таъкиблар остида Эрондан қочди. Ўз таълимотини тарғиб қилган Моний шон-шуҳрат қозонди. Монийнинг ўсиб бораётган обрўсидан хавфсираган зардуштийлик коҳинлари уни фалсафий баҳсга чақирдилар. Аммо у зиндонга солинди ва 276 йилда қатл этилди.

Монихийлик зардуштийлик таълимотининг хайр билан шарр (яхшилик ва ёмонлик) тўғрисидаги ақидасига, яъни саънавият (дуализм)га таянар эди. Христианлик ва гностицизм (лаззат талаблик) унга сезиларли таъсир ўтказган эди. Монийлик таълимоти ўз ифодасини соддача руҳда деҳқонлар озодлигини тарғиб қилишда топган эдики, бу янги шароитларда Авестонинг қадимги қобиқларида баён этилган Заратуштиранинг таълимотини қайтариш эди. Бу эса эзилган ва таҳқирланган деҳқонлар манфаатини ҳимоя қилишга қаратилган эди. Бу билан монихийлик зардуштийликка қарама-қариши турди, негаки, у аста-секин ўз моҳиятини ўзгартириб, илк феодал жамият мафкурасига айланган эди. Монихийликнинг озод деҳқонлар руҳиятига мос келадиган хусусияти уни эрамизнинг III асрида ва ундан кейинги даврларда Эрон, Марказий Осиё, Байналнаҳрин, Месопотамия, Сурия, Миср ва Рим империясининг шарқий вилоятлари деҳқон оммаси орасида кенг тарқалишига ёрдам берди.

Аммо монихийлик қандайдир фаол ҳаракатларни рад этиб, курашнинг бўш усулларини қўллашни тарғиб этди. Натижада умидсизлик, суфийлик ва тарки дунёчиликни тарғиб қилувчи майда тариқатларга бўлиниб кетди. Монихийликнинг бундай хусусиятлари христиан мазҳаблари бўлган павликиан ва богомил кабиларнинг таълимотига таъсир ўтказди. Монихийликнинг кучли таъсирини маздакийлик таълимотида ҳам мушоҳада қилиш мумкин.

Маздакийлик

Марказий Осиё ва Эронда феодализмнинг ривожланиб бориши ва деҳқонлар ҳаётининг оғирлашиши табақалар ўртасидаги қарама-қаршиликни кучайтириб юборди. Урушлар, табиий офатлар, каҳатчилик бу жараённи чукурлаштирди. Деҳқонларнинг феодал ҳукмдорлардан норозилиги ошиб борди. Бундай қарама - қаршиликларнинг ифодаси сифатида янги диний- фалсафий оқим бўлган маздакийлик пайдо бўлди. V-VI асрлар давомида маздакийлик феодалларга қарши қаратилган ҳаракатларнинг мафкураси бўлиб хизмат қилди.

Уни асосчиси Маздак (529-нчи йилда қатл этилган) Эрон шоҳи Қубод I (ҳукмронлик йиллари 488-528) саройи аҳлларига яқин бўлган зардуштийлик коҳини эди. У шоҳни мамлакатда ислоҳотлар ўтказиш зарурлигига ишонтиришга уринди. Кейинчалик Маздак деҳқонлар ҳаракатининг раҳномасига айланди. Ҳаракат бостирилгач, Маздак қатл этилди.

Маздакийликнинг фалсафий таълимоти зардуштийликнинг икки ибтидо, яъни хайр ва шарр, ёруғлик ва оқиллик билан қоронғулик ўртасидаги кураш ҳақидаги тасаввурларга бориб тақалади. Табиат уч унсур: сув, олов ва тупроқдан ташкил топган бўлиб, уларнинг кўшилишидан ижобий ва салбий ҳодисалар келиб чиқади. Хайр билан шарр ўртасидаги кураш хайрнинг ғалабаси ва шаррнинг (ёмонлик) куч ишлатиш орқали йўқ қилиш билан хотима топади. Маздакчиларнинг ижтимоий дастури кескин талаблар қўйди: барча одамларнинг тенг

ҳуқуқлиги, истеъмолда тенглик, барча мулкларнинг ва аввало ернинг умум ихтиёрида бўлиши. Бу нарса оддий халқ ўртасида Маздакнинг донг чиқаришига олиб келди.

Маздакийлик ҳаракатининг бошида шоҳ Қубод I бир томонлама кучайиб бораётган феодаллар ва зардуштийлик коҳинларига қарши курашда ўз ҳокимиятини мустаҳкамлаш манфаатларидан келиб чиқиб, ундан фойдаланишга уринди. Бироқ ҳаракатнинг кенг қулоч очиши, ундаги кескин талабларнинг кучайиши, задагонлар ва мулкларнинг йўқ қилиниши хукмрон доираларни қўрқитиб юборди. Шоҳ ва ҳукмрон аслзодалар қўзғолонни куч билан бостириб, унинг иштирокчиларини шафқатсизларча жазоладилар.

Маздакийлик ҳаракати бостирилгандан кейин ҳам унинг ғоялари узоқ вақт Эрон, Марказий Осиё ва Озарбайжон меҳнаткашларининг кураши учун байроқ сифатида хизмат қилди. Марказий Осиёда бу ғоялар XII асргача расм бўлган эди.

5-§. Қадимги Юнонистон ва Қадимги Рим фалсафаси

Иониянинг натурфалсафаси

Орфиклар ва бошқа қатор афсонавий-фалсафий таълимотлар вакиллари юнонларнинг анъанавий диний эътиқодларини тўғрилаш ва тозалашга уриндилар. Шу вақтнинг ўзида (эр.ол. VI аср) Ионияда натурфалсафаси деб аталган мактабнинг вакиллари бўлган Толис (Фалес), Анаксимандр ва Анаксименлар дунёга бутунлай бошқача қарашни ривожлантирдилар. Уларнинг ҳар уччаласи Кичик Осиёдаги юнон шаҳар-давлати бўлган Милет шаҳрида туғилган эди. Милетлик мутафаккирлар биринчи бўлиб Коинотни уйғун равишда тузилган, ўз-ўзидан ривожланувчи ва ўзи томонидан бошқариладиган тизим сифатида тасвирлашга уриндилар. Олам ҳеч қандай худолар ва ҳеч қандай одамлар томонидан яратилган эмас. У доимо мавжуд бўлиши лозим. Уни бошқараётган қонунларни инсон тушуниб етиши мумкин. Уларда ҳеч қандай тушуниб бўлмайдиган, сирли нарса йўқ. Шундай қилиб, дунёни диний-афсонавий тушуниш йўлидан уни инсон ақли воситасида тушунишга ҳал қилувчи қадам кўйилди.

Биринчи файласуфлар ноилож равишда барча ашёларинг биринчи ибтидоси, биринчи сабаби нима, деган саволга дуч келишлари муқаррар эди. Толис ва Анаксименлар фикрича, ҳамма нарсалар пайдо бўлиб, пировардида яна унга айланадиган бирламчи жавҳар табиатнинг тўрт асосий ҳодисасидан бири бўлмоғи лозим эди. Толис бу нарсада устунликни сувга берган бўлса, Анаксимен ҳавога берди.

Аммо табиат ҳодисаларини мажҳул назарий идрок қилиш бобида Анаксимандр ҳаммадан илгарилаб кетди. У барча мавжуд нарсаларнинг биринчи сабаби ва асоси *апейрон*, деб эълон қилди. Апейрон абадий ва чексиз жавҳар бўлиб, сифат жиҳатдан уни тўрт табиий ҳодисанинг бирортасига боғлаб бўлмайди ва шу билан бирга у доимий ҳаракатдадир. Узлуксиз ҳаракат жараёнида апейрондан қарама-қарши ибтидолар бўлган иссиқлик ва совуқлик, қуруқлик ва намлик ва шунга ўхшашлар ажралиб чиқади. Қарама-қаршиликларнинг ушбу жуфтликлари ўзаро таъсирга киришиб табиатнинг ҳам тирик ва ҳам ўлик ҳодисаларини вужудга келтирадилар.

Анаксимандр томонидан берилган дунё манзараси келиб чиқиши жиҳатидан ўша замон учун бутунлай янги ва ғайри оддий эди. У ўзида бир қатор моддиюнча ва диалектик хусусиятга эга бўлган унсурларни яққол ифодалар эди. Шу жумладан ўз шаклини доимо ўзгартириб борувчи ва ҳамма нарсаларни қамраб олувчи бирламчи жавҳар тўғрисидаги тасаввур, модданинг ҳозирги замондаги тасаввурига жуда яқиндир. Қарама-қаршиликларнинг кураши ва уларнинг бирини иккинчисига ўтиб туриши, ҳамда уларни дунёдаги кўплаб хилма-хил барча жараёнларнинг бош манбаси эканлиги ҳақидаги фикр ҳам ҳозирги замон илмий қарашлари билан ҳамоҳангдир.

Юнонистонлик файласуфлар шуни яхши тушунар эдиларки, ҳар қандай билимларнинг энг ишончли асоси бўлиб тажриба, тажрибавий изланишлар ва кузатиш хизмат қилади. Моҳият жиҳатдан улар фақат биринчи файласуфларгина бўлиб қолмай, балки юнон ва бутун Европа фанининг асосчилари бўлган биринчи олимлар ҳам эдилар. Қадимгиларнинг ўзлари Толисни «биринчи риёзидон» (математик), «биринчи мунажжим», «биринчи физик» деб атар эдилар.

Бобиллик мунажжимларнинг илгариги кашфиётларидан фойдаланиб, Толис (Фалес) эрамиздан олдинги 585 йилда юз бериши мумкин бўлган қуёш тутилишини олдиндан башорат қилган эди. У биринчи бўлиб бирнеча асосий геометрик теоремалларни исбот қилди, истеъмолга циркуль ва бурчак ўлчовчи асбобни киритди. Маълум бўлган ер юзини биринчи географик харитасини тузган киши сифатида Анаксимандрни ёд этадилар. У ер юзини цилиндр шаклида, ҳавода муаллақ осилиб турган ҳолатда тасаввур этган. Анаксимандр осмон гумбази бўйлаб ҳаракат қиладиган ёритгичлар ҳолатини намойиш этадиган «самовий доира»ни кашф этдики, унда ёритгичларни Ерга ва бир-бирларига нисбатан жойлашганликларини кўрсатувчи имконият мавжуд эди.

Милетдан кейинги Иония фалсафасининг маркази, файласуф *Гераклит*нинг ватани Эфес шаҳри эди. Дунёнинг бирламчи унсурини Гераклит оловда кўрди. Гераклитнинг фалсафа тарихидаги аҳамияти шунда эдики, у моддага хос бўлган қонунийлик зарурияти ҳақидаги масалани дунёнинг диалектик ривожланиши ҳолати билан боғлаб тушунтирди. Қарама-қаршиликларнинг диалектик бирлиги Гераклит томонидан шундай ифодаландики, улар бир-бирларини доимо ўзаро уйғунликда тўлдирадилар ва шу жиҳатдан пайдо бўладилар. У ўз фалсафасининг асосий нуқтаи назарларини ҳаммага кенг маълум бўлган бир қатор ҳикматли сўзларда ифодалади: «*ҳамма нарса оқимда, ҳамма нарса ўзгаришда*», «*бир дарёга икки марта шўнғиб бўлмайди*» ва ҳоказо.

Жанубий Италияда фаолият кўрсатган машҳур фалсафий мактаб пифагорчилар мактаби эди. Пифагорчилар демократияга душман бўлган, оммадан ажралиб қолган, ўз қобиғига ўралган аслзодалар тўдаси эди. Уларнинг сирли таълимоти кўпроқ нозик таб хусусиятга эга бўлиб, ақлий юксакликка даъво қилар эди. Пифагор (машҳур теорема муаллифи) ва унинг издошлари математик ҳисоб-китоблар билан қизиқишар, сонлар ва рақамлар бирикмасини сирли руҳда талқин қилар эдилар. Дин ва ахлоқни пифагорчилар жамиятни тартибга солишнинг ажралмас қисми ҳисоблар эдилар. Бу ҳинд ва эрон тасаввуфий қарашлари таъсирининг натижаси эди. Пифагорчилар ахлоқни халқни аслзодаларга бўйсунишини таъминлайдиган ижтимоий уйғунликнинг асоси деб ҳисоблар эдилар. Унинг энг муҳим қисми ҳеч қандай шартларсиз бўйсуниш эди.

Эрамиздан олдинги V аср юнон фалсафасини кўздан кечириб, юнонларнинг диний қарашларида инқироз юз берганлигини қайд этиш лозим. Эски тасаввурларнинг тушкунлиги шароитида янги диний ғоялар туғилди. Жумладан, шу вақтда инсоннинг худо билан шахсий алоқаси тўғрисидаги машҳур ғоя тарқалди. Уни биз масалан, анъанавий қарашларга салбий муносабатда бўлган Еврипид ижодида учратамиз. Янги диний эътиқодларнинг, масалан, табобат худоси Асклепиянинг аҳамияти ошиб борди. Вазифаларининг ўзгарганлиги муносабати билан баъзи эски диний ақидалар янгитдан туғилди. Анъанавий диний ақидаларнинг тушкунлиги фракиялик ва осиёлик чет эл ақидаларини Элладага кенг равишда кириб келишига сабаб бўлди. Шунингдек, диний тасаввуфнинг ёйилиши ҳам ўзига хос хусусият эди.

*Ўзгарувчанлик*ни ҳам, *барқарорлик*ни ҳам ҳисобга олувчи Гераклит диалектикаси замондошлари томонидан қабул қилинмади ва жуда ҳам хилма-хил тарзда танқил остига олинди. Агар Кратил барқарорлик лаҳзасини инкор этишга чақирган бўлса, элеатчилардан бўлган Ксенофан, Парменид ва Зенонлар бутун эътиборни айнан ана шу барқарорлик лаҳзасига қаратдилар. Улар Гераклитни ўзгарувчанлик ролини ортиқча ошириб юборишда айбладилар. Ҳис-туйғу дунёси берадиган маълумотлар омонат ва ўзгарувчан бўлганлигини (дам туғилади, дам гуллайди, дам ўлади) тан олган ҳолда, элеатлар бу омонат ҳиссий дунёга ягона қўзғалмас борлиқ дунёсининг қарама-қарши қўйдилар. Бу дунё соф тафаккурга очиқ бўлганлиги учун ҳам фақат унигина ҳақиқий борлиқ сифатида тан олмоқ лозим. Элеатлар моддиюнчилигининг табиийлиги, уларнинг онг билан моддий дунёни бир-бирига қарама-қарши қўйишга бўлган тамойиллари шу нарсага олиб келдики, диалектикани ташқи дунёга нисбатан қўллаб-қуватлаб, шу билан биргаликда улар ғоявий дунёни метафизик осойишталик салтанати, деб эълон қилдилар. Абадийлик ва ўзгармаслик улар томонидан ҳақиқийликнинг сифати ҳисобланди. Билиш ривожида мушкул вазият пайдо бўлди: баъзилар, тасвирий ибора билан айтганда,

дунёни олов оқимида эритдилар, бошқалар эса уни кўзғалмас тошда кристаллга айлантирдилар (муайян бир шаклга киритдилар).

Бу давр моддиюнчилигининг энг ёрқин вакиллари Анаксагор ва Эмпедокл эдилар. Анаскагор фикрича, дунё даставвал ҳаракатсиз қотишмадан иборат бўлиб, энг кичик заррачалардан («уруғлар») ташкил топган эдики, унга ақл (нус) ҳаракат бағишлаган. Анаксагорнинг ақл ҳақидаги таълимоти фаолиятсиз моддага ҳаракат манбасини кескин қарама-қарши қўйганлигини билдирар эди. Бу нарса фалсафий фикрнинг келгуси ривожига (янги замон фалсафасининг «биринчи туртки» ғояси) сезиларли таъсир кўрсатди. Эмпедокл барча нарсалар асосида бирламчи тўрт унсур («барча ашёларнинг ўзаги»): олов, ҳаво, тупроқ ва сувни кўрди. Эмпедокл ақидасича, барча ашёлар миқдор ва сифат жиҳатдан ўзгармайдиган, турли мутаносибликда бир-бири билан қўшилган тўрт унсурдан ташкил топганлар. Модданинг ҳаракати (Анаксагорда бўлганидек) коинотдаги бошланғич тартибсизликни бартараф қилган ва уни ўзини уюштирган ва унинг ақлидан ташқарида бўлган нарса сифатида ифодаланади. Тўрт унсур ҳақидаги назарияни Арасту қабул қилганлиги туфайли, у XVII асргача Европа физикасининг асоси бўлиб хизмат қилди. Эмпедоклнинг сезиш назарияси ҳам кўпларга, жумладан Афлотун ва Арастуга ҳам катта таъсир ўтказдики, унга биноан сезги аъзоларининг «баданидан тер чиқадиган тешик»ларига қабул қилинаётган объектдан ажралиб чиқаётган моддий «тўлдирувчилар» кирадилар.

Атом таълимоти

Қадимги Юнонистоннинг моддиюнчилик қарашлари ўзининг энг гуллаб-яшнаган даврига Милетлик Левкипп ва Абдерлик Демокрит (эр.ол. 460 йиллар) таълимотларида эришди. Левкипп атомистик фалсафага асос солди. Унинг шогирди Демокрит уни кенгайтириб, сайқаллаштирди ва ҳар томонлама умумий фалсафий тизим яратди. Ушбу назарияга мувофиқ дунё бўшлиқ ва ҳаракатдаги атомлардан, яъни сифат жиҳатдан бир хил ва ўзгармайдиган, аммо шакл ва андоза жиҳатдан турлича бўлган чексиз майда бўлинмас заррачалардан ташкил топган. Атомлар бўшлиқда ҳаракат қиладилар ва уларнинг бир-бирига қўшилиши бутун дунёни вужудга келтиради. Тирик мавжудот тирик бўлмаган нарсадан руҳи борлиги билан фарқ қилади. Руҳ доира шаклидаги ҳаракатланувчи атомлардан ташкил топган. Демокрит руҳни ўладиган нарса деб ҳисоблади. Қачонки, бадан ўлса, атомлар маконга сочилиб кетади. Демокрит таълимотидаги энг муҳим қоида, бу модданинг ажралмас хусусияти сифатида тақдим этилган ва унга хос бўлган ҳаракат ҳақидаги қарашдир. Ҳаракат руҳ таъсирининг натижаси бўлмай, балки модданинг ўзини хусусиятидир.

Демокрит фалсафа тарихида биринчи марта кенг ёйилган билиш назариясини яратдики, унинг манбаи ҳиссий тажриба эди. Аммо Демокрит фикрича, ашёларнинг ҳақиқий «табиати» (атомлар)ни билишга ҳис-туйғу билан эришиб бўлмайди ва уни фақат тафаккур ёрдамида идрок этиш мумкин.

Эмпедокл каби Демокрит ҳам ҳиссий қабул қилишни ўтиб кетувчи оқим билан тушунтирди (қабул қилинаётган бадандан ажралиб чиқаётган атомлар оқими).

Демокрит таълимотида ижтимоий ва ахлоқий муаммолар катта ўрин тутади. Давлат тузумининг энг яхши шакли сифатида у демократияни ҳисоблади, энг хайрли иш деб донишмандликни билди. Демокрит кўп қиррали олим бўлиб, унинг асарлари ўша замондаги барча билим соҳаларини қамраб олган эди. Демокрит фалсафаси Европа фалсафаси ва табиатшунослик фанлари ривожига катта таъсир кўрсатди.

Софистлар

Эрамиздан олдинги V аср бошидаги барча фалсафий мактабларни коинот ва борлиқ ҳақида ягона таълимот яратиб, дунёнинг ягоналиги ва хилма-хиллигини тушунтириб бериш истаги бирлаштирган эди. Бироқ эрамиздан олдинги V-асрнинг ўрталаридан бошлаб Юнонистоннинг маънавий ҳаётида кескин бурилиш юз берди, яъни бундан кейин фалсафа асосига дунё эмас, балки инсон қўйилди. Бундай маънавий тўнтаришда софистларнинг (юнонча софос-оқил) ўрни кам эмас эди. Софистлар ҳаракатининг пайдо бўлиши жамият таркибининг мураккаблашиши билан боғлиқ бўлиб, касби сиёсий фаолият билан шуғулланиш бўлган тоифанинг кўпайиши, муваффақиятли сиёсий фаолият олиб бориш учун зарур бўлган муайян билимлар ҳажмининг ошиши билан ифодаланар эди.

Сафарда кезиб юриб, пул ишлаш мақсадида донишмандлик ва нотиқлик илмидан дарс берувчи ўқитувчи-софист-касбий билимлар олиш жараёни заруриятининг табиий натижаси эди. Софистлар таълимоти туғилишининг бошқа бир сабаби - билимларнинг ўзини мантиқий ривожи эди. Ўзининг асосига кўра, ақлий мушоҳадага таянган табиатни ўрганувчи файласуфларининг ҳамма нарсани қамраб олувчи коинот тўғрисидаги таълимотлари жуда бўш ва омонат асосга курилган эди. Вақт ўтиши билан коинотнинг бош тасвирини кўплаб алоҳида олинган тажрибавий кузатишлар ва хусусий фанларнинг хулосалари билан мувофиқлаштириш қийинлашиб борди. Табиат фалсафаси билан муайян воқейликдаги билимлар ўртасидаги узилиш кучлироқ даражада англашилгани сари натурфалсафага нисбатан ижтимоий умидсизлик ошиб борди. Ана шундай умидва ишончсизликнинг ифодачилари софистлар эдилар. Ушбу ишончсизлик ўзининг назарий асосини софистлар томонидан қўйилган ҳақиқат мезони муаммосида топди: инсон билимларига ишониш мумкинми? Уларнинг тўғри ёки ёлғон эканлигини қандай қилиб текшириш мумкин? Умумий тарзда софистларнинг таълимоти релятивизм (нисбийлик)эди. Софистлар фаолияти хусусиятининг ўзи бунга имкон берган эди, чунки улар ҳар қандай нуқтаи назарни ҳимоя қилишга ўргатар эдилар. Бундай таълимотнинг асосида мутлақ ҳақиқат ва объектив қадриятларнинг йўқлиги ҳақидаги таълимоти ётар эди.

Софистлар таълимотининг энг машҳур вакиллари Абдер шаҳридан бўлган Протагор ва Леонтинлик Горгий эдилар. Протагор барча ҳодисалар ва идрокнинг нисбийлиги ва уларнинг муқаррар равишда субъективлиги (бир тарафлама эканлиги) ҳақидаги қоидани олдинги сурди («инсон барча ашёларнинг мезонидир»). Протагор қадимги даврлардаёқ софизм деб ном олган оғзаки баҳс мусобақаларига асос солдики, унда софистлар мантиқий мушкул ҳолатларни қўллар ва умум томонидан қабул қилинган фикрлардан кескин фарқ қиладиган нуқтаи назарларни баён қилар эдилар. Софистлар Юнонистонда билимларнинг кенг тарқалишига имкон яратдилар. Бундан ташқари, далилларга асосланган фан софистик ишончсизлик асосига қурилган кучли рақиб билан дуч келиб, унинг натижасида мустаҳкамланди. Баъзи софистлар анъанавий диний ақидаларга қарама-қарши бўлган фикрларни баён қилдилар. Масалан, Протагор худолар бор ёки йўқлигини билмаслигини таъкидлаган эди. Дин халқни итоатда тутиб туриш учун айёр сиёсатчи томонидан ўйлаб чиқарилган деган нуқтаи назарни Критийга тааллуқли дейдилар.

Суқрот

Афинада софистларнинг муросасиз душмани сифатида Суқрот (эр.ол. 470-399йй.) майдонга чиқди. У софистларга қарши ўлароқ, барибир ҳақиқат мавжуд ва у баҳсда топилиши мумкин, деган фикрда эди. Суқротнинг кучи баҳс юритиш соҳасида у ишлаб чиққан усулда эдики, унда бир қатор саволлар бериш йўли билан оппонентни ўз нуқтаи назарини нотўғри эканлигини тан олишгача олиб бориб, сўнгра шу усулнинг ўзи билан ўз қарашларининг адолатлилигини исбот қилар эди. Суқрот таълимотининг асосида донишмандлар томонидан билиб олинадиган, объектив равишда мавжуд бўлган руҳ тўғрисидаги ғоя ётар эди. У ҳаётнинг ҳар қандай соҳасида муваффақиятли фаолият юритиш учун касбий билимлар зарурлигини таъкидлаган эди. Ана шундан сиёсий хулосалар ҳам қилинар эди, яъни давлатга раҳбарлик қилиш –бу ҳам касб ва шунинг учун шу нарса зарурки, у билан шундай касбга эга бўлганлар шуғулласин. Бундай нуқтаи назар Афина демократиясининг асосий қоидаларига бутунлай қарама-қарши эди, негаки, полисни (давлат-шаҳар) бошқариш-ҳар бир фуқаронинг иши эди. Шу билан бирга Суқротнинг таълимоти олигархлар (бир тўда пулдорларнинг сиёсий ва иқтисодий ҳукмронлиги) учун назарий асос яратдики, пировардида демос (халқ ҳокимияти) билан ихтилофга олиб келди. Бу нарса Суқротни маҳкум этилиши ва ўлими билан хотима топди.

Афлотун

Афлотун (эр.ол. 427-347йй.) Афинадаги аслзодалар уруғига мансуб эди. «Давлат» ва «Қонунлар» деган рисолаларида Афлотун орзудагидек полис (шаҳар-давлат)намунасини яратдики, унда табақаларга бўлинганлик тизими ўзининг қуйи табақалар фаолияти устидан жамият юқори табақаларининг қатъий назорати ўрнатилиши орқали синчковлик билан ишлаб чиқилган эди. Полис тепасида билимга эга бўлган кишилар, файласуфлар туриши лозим эди. Афлотуннинг фикрича, демократиянинг бебошлиги туфайли полис ҳалокат ёқасида турибди, негаки, у табиий келиб чиқиши жиҳатидан бошқаришга қобилияти йўқ одамларни бошлиқ қилиб, ўрнатилган тартибни бузди. Бундан чиқиш йўлини у

полис хилидаги давлатларга хос бўлган дастлабки асосларни қайта тиклашда кўрди. Улар қуйи мансабдорларнинг юқори мансабдорларга бўйсуниш тартибидаги тизимни ташкил этадиларки, унда учта давлат табақасининг фаолият доираси аниқ ажратилган: ҳукмдор файласуфлар, ҳарбийлар ва ерга ишлов берувчилар. Ҳар ким ўз иши билан шуғулланади, давлат эса барча иш тартибини белгилайди ва ҳаммани назорат қилади. Афлотун фикрича, оилани жамиятнинг бошланғич ташкилоти сифатида йўқотиш, болаларни эса умумий қилиш лозим. Давлатнинг фаровонлиги унинг фуқароларининг қанчалик тарбия топганликларига боғлиқдир. Афлотун бунга шунчалик катта аҳамият бердики, муайян ёшга етгандан кейин болаларни ота-оналари ихтиёридан олиб, давлат тарбиясига беришни тавсия этди.

Афлотуннинг фалсафий-ахлоқий қарашлари унинг савол-жавоблар тарзида ёзилган кўп сонли асарларида берилганки, улардаги бош иштирок этувчи шахс унинг устози Суқротдир. Афлотун ақидасича, бизни ўраб турган воқей дунё-ҳақиқий ғоялар дунёсининг фақат тахминий инъикосидир. Ғоялар ва тушунчалар табиий равишда бизнинг онгимизга хос бўлиб, улардан ажралмасдир. Сиймолар (ғоялар), Афлотун фикрича, замон ва макондан ташқарида бўлиб, уларни идрок этиб бўлмайди, аммо уларни ақл мушоҳада қила олади. Ақл икки дунёни, яъни у дунё ва воқей дунёни бир-бири билан боғлайди.

Афлотун ўз асарларида акс эттирмаган билим соҳаларини топиш жуда қийин. У ахлоқ, сиёсат, билим муаммолари, санъат, дин ва бошқа соҳалар билан шуғулланди. Бу файласуфнинг Академия деб аталган мактабида ўқиган шогирдлари Юнонистонда жуда кўп эди. Улар орасида машҳур файласуфлар Спевсипп, Ксенократ, Книдлик Евдокс, Понтийлик Гераклитлар бор эди. Академия математика ва астрономия ривожида айниқса катта хизмат кўрсатди. Афлотун кейинги даврларга катта таъсир ўтказди. Унинг ҳис-туйғу дунёсини ғоялар дунёсига қарама-қарши қўйган қоидаси турли намунавий нусхаларда қадимги дунё, ўрта асрлар ва Янги замоннинг кўплаб таълимотларида иштирок этди. Афлотуннинг кучли таъсирини фақат Европадаги фалсафагагина эмас, балки ўрта асрлардаги араб тилидаги фалсафа ҳам синаб кўрди.

Арасту

Арасту (эр.ол. 384-322йй.) тарихга энциклопедик олим сифатида кирди. Унинг мероси эрамиздан олдинги IV асргача юнон фани тўплаган ҳақиқий билимлар мажмуаси эди. Баъзи маълумотларга қараганда, унинг томонидан ёзилган асарларнинг сони мингтага яқинлашади. Ўз устози Афлотундан фарқли ўлароқ, Арасту фикрича, моддий олам бирламчи бўлиб, ғоялар дунёси иккиламчидир. Бир ҳодисанинг икки томони сифатида шакл ва мазмунни бир-биридан ажратиб бўлмайди. Табиат ҳақидаги таълимот унинг рисолаларида аввало ҳаракат ҳақидаги таълимот сифатида намоён бўладики, бу Арасту тизимининг энг қизиқ ва кучли томонидир. У *диалектика*нинг йирик вакили ҳисобланади. *Диалектика* унинг учун эҳтимолий ва ҳақиқатга ўхшаш билимлардан ҳақиқий ва ишончли билимлар олиш усули эди.

Файласуфнинг «Органон» деб умумий ном олган мантиқий асарлари ҳақиқат ва тафаккур қонунлари ҳақидаги таълимотдир. Ўрта асрларда «Органон» энг машҳур ва ўқиладиган асар бўлиб, ўрта асрлардаги барча схоластика (борлиқни текшириш ва ўрганишга эмас, балки дин ақидаларига суянган идеалистик фалсафа) унинг асосига қурилган эди. Арастунинг ҳайвонлар ҳақидаги рисолалари машҳур бўлиб, уларда қадимги даврда биринчи марта йирик организмларнинг пайдо бўлиши ва ривожланиши тадқиқ этилган, уларнинг таъриф ва таснифлари берилган эди. Шунингдек, олим ўзини тарихчи, педагог, нотиқлик илмининг назариётчиси, ахлоқий ва сиёсий таълимотлар асосчиси сифатида ҳам намоён қилган эди. Унинг қаламига шундай ахлоқий рисолалар мансубки, уларда хайрли иш тушунчаси остида инсонлар фаолиятини оқилона бошқариш етар эди. Икки кескинлик орасидан ўртанчасини танлаш: масалан, жасорат кўркув билан шиддатли журъат ўртасида турмоғи тавсия этилган эди. У шеъриятга кўп диққат-эътибор қаратди, негаки, унинг фикрича, назмий асар инсон руҳига самарали таъсир этади ва шу сабабдан ижтимоий ҳаёт учун муҳимдир.

Арасту орзудаги (идеал) давлат тузуми лойиҳасининг муаллифи сифатида шундай хулосага келдики, *полис* инсонлар уюшмасининг энг юқори шакли бўлиб, унда яшайдиган кишиларнинг мақсади фаровонликка эришишдир. Жамиятнинг асосий бирламчи ташкилоти оиладир.

Ўзининг мулоҳазаларида Арасту табиатдан келиб чиқиб қуйидагиларни айтган: оила табиий бўлганидек, қуллик ҳам табиий, негаки, баъзиларнинг буйруқ бериши, бошқаларнинг эса тобе бўлиши табиат томонидан олдиндан белгилаб қўйилган.

Полиснинг (шаҳар-давлат) мавжуд турларини диққат билан кўриб чиққан файласуф бошқаришнинг тўғри уч шакли (салтанат, монархия, аристократия ва полития) ва уч нотўғри (тирания, олигархия ва демократия) шаклини топади. Уларнинг ҳар бирининг хусусиятларини муфассал кўрсатади ва баҳолаш мезони сифатида уларнинг фаровонликка қанчалик яқин турган ёки турмаганликларини белгилайди. Арасту шогирдлари орасида шуҳрат топган жуда кўп файласуфлар, физиклар, математиклар ва биологлар бор эди.

Эллинизм

Қадимги дунё тарихида эрамиздан олдинги IV асриниг охиридан эрамизнинг I асрининг охирги ўн йилликларигача бўлган даврни *эллинизм* даври деб аташ қабул қилинган. Бу даврнинг фалсафий-сиёсий қарашлари полис мафкурасидан йироқлашиб кетган эди. Мумтоз шаҳар-давлатлар фуқаролари жамоасининг дунёқарашларини акс эттирган Афлотун мактаби, полисларнинг тушкунлиги сабабли ўзининг илгариги етакчилик мавқеини йўқотади. Эрамиздан олдинги IV асрдаёқ мавжуд бўлган ва полис мафкурасининг инқирози туфайли вужудга келган киниклар ва *скептиклар* оқимининг таъсири ошиб боради. Бироқ эллинистик дунёда энг машҳур бўлган воқеа эрамиздан олдинги IV ва III асрлар бўсағасида пайдо бўлган равоқийлар ва эпикурчилар таълимоти эди.

Равоқийлар таълимоти (стоицизм)

Эрамиздан олдинги 302-йилда Афинада Қибриснинг Китион шаҳридан бўлган Зенон (эр.ол 336-264йй.) томонидан асос солинган равоқийлар мактабига Сол шаҳридан бўлган *Хрисипп* (эр.ол. III аср), *Родослик Панетий* (эр.ол. II аср) ва бошқа файласуфлар мансуб эдилар. Равоқийлар инсоннинг ахлоқий муаммоларига алоҳида диққат-эътибор қаратдилар. Уларнинг мақсади полис тузумининг инқирози, тўхтовсиз ҳарбий ва ижтимоий низолар, алоҳида шахснинг жамият билан алоқалари сустлашган шароитда ахлоқий-фалсафий таянч топиш эди. Агар ушбу шароитлар туғдирган таъсир натижасида адабиёт ва санъатда фуқаронинг ижтимоий борлиғининг қўнимсизлигини акс эттириш, ҳар нарсага қодир тақдир рамзида берилган бўлса, равоқийлар томонидан бу ҳолат барча мавжудотларни оқилона бошқарадиган олий куч (логос, табиат, худо) га инсоннинг қарамлиги сифатида тасвирланди. Инсон энди полис фуқароси эмас, балки коинот фуқароси эди. У бахт-саодатга эришиш учун олий куч томонидан белгилаб берилган ҳодисалар қонунийлигини билиб олмоғи лозим эди. У табиат билан мувофиқликда яшаш учун хайрли фаолият билан яшамоғи лозим эди.

Асосий хайри фаолият сифатида равоқийлар тушуниб яшашни («шарр» (ёмонлик) нима эканлигини билиш, «хайр» (яхшилик) нима эканлигини идрок этиш), яъни жасорат, адолатлилик, соғлом фикр ва унинг бошқа кўринишлари бўлган-руҳий олижаноблик, нафсни тийиш, тиришқоқлик, журъатлилик ва раҳмдилликни ҳисоблар эдилар. Фақат ахлоқий-гўзал нарсагагина яхшилик ва эзгулик аломати эди. Шу билан биргаликда яхшилик қандайдир фойда келтирадиган нарса ҳам эди. Равоқийларнинг ахлоқий тушунчалари орасида табиат ва жамият қонунларига мувофиқ келадиган, ақлий фаолият орқали келиб чиққан «керакли нарса» тўғрисидаги тасаввурни қайд этиб ўтиш лозим.

Равоқийларнинг эклектизми, асосий қоидаларининг кўп маънолилиги эллинистик дунёнинг турли табақалари (шу жумладан ҳукмрон табақалар доирасида ҳам), кейинчалик эса, Рим жамиятида ҳам уларнинг машҳур бўлиб кетишларини таъминлади. Рим равоқийларининг йирик вакиллари *Сенека*, *Эпиктет* ва *Марк Аврелий* эдилар. Уларнинг барчалари дунёвий ақл ва дунёвий руҳ билан боғланган табиат ва жамиятнинг ягоналиги ҳақидаги равоқийлик қоидаларидан келиб чиқдилар. Ҳар бир одамдаги ақллар-логослар ва руҳлар дунёвий ақл ва дунёвий руҳнинг *эманацияси* (ўзидан нур чиқариши) эканлигини таъкидладилар. Улар фикрича, кишилар доно ва фазилатли одамлар биладиган ягона ҳукмронлик қилувчи коинот қонунлари зарурлигини идрок этган ҳолда, уларга кўнгилли равишда бўйсунишлари лозим. Улар яна шу тўғрида мушоҳада юритдиларки, ҳар ким бутун нарса қаршисида ўз бурчини бажариб, тақдир томонидан унга белгилаб берилган жойда бирор-бир нарсани ўзгартиришга интилмасдан, нолишсиз қолиш мажбуриятини олиши керак.

Сенека учун «яхши» император қандай бўлиши керак деган савол катта аҳамиятга эга эди, негаки, императорнинг бўлишлиги зарурият ҳисобланар эди. Император меъёрсиз мақтовни талаб қилмаслиги, фуқаролардан уларнинг мулкини тортиб олмаслиги, сенат ва «яхши» одамлар билан ҳисоблашиши, ўз билганича иш тутмасли, фуқароларнинг умумий фойдаси учун меҳнат қилмоғи зарур эдики, бунинг эвазига улар унга садоқат кўрсатиб, уни шарафлашлари лозим эди. Собиқ қул бўлган Эпиктет асосий эътиборни ҳукмдорнинг сифатига эмас, балки унга тобеларнинг ҳатти-ҳаракатига қаратди. Озодликка йўл моддий неъматлардан, хоҳиш-истаклардан юз ўгиришда ётади, негаки, инсон нимани хоҳласа, уни бериши ва олиб қўйиши мумкин бўлган одамнинг қулига айланади. Ташқи томондан мулк, бадан, ҳаёт-хожага ёки тиранга бўйсунади ва шунинг учун уларнинг бу ташқи ҳуқуқларидан фойдаланишларига баҳслашиб ўтириш лозим эмас. Аммо инсоннинг ҳақиқий моҳияти, унинг ақли ва руҳи ҳеч кимга бўйсунмайди, унинг фикрий муҳокамасини ҳеч ким бошқара олмайди ва ҳеч ким унга хайрли ва эзгу ишлар қилишга халақит бера олмайди, демак, бахтли ва озод бўлишига тўсқинлик қила олмайди. Эпиктет учун ердаги барча ҳукмдорлардан юқори турган олий худо Зевс ҳақидаги тасаввур катта ўрин тутади. Унинг ўғли сифатида ўзини ҳис қилган инсон, ўзининг қандайдир ташқи фаровонлиги қондирилмаганлигидан доимо азобда бўлган сенатор ёки ҳатто подшонинг ўзидан кўра озодроқ бўлади.

Римнинг охирги равоқийчиси император Марк Аврелий эди. Унинг нуқтаи назарига кўра, дунёда бирор - бир нарсани ўзгартириб ёки тўғрилаб бўлмайди. Унинг таъкидлашича, барча кишилар ҳар доим лаганбардор, ёлғончи ва ўз манфаатини кўзловчи бўлганлар, ҳозир ҳам шундай ва бундан кейин ҳам шундай бўлиб қоладилар. Бу тартибсизлик орасида нима қолади? Фақат ўз заковатига хизмат қилиш, ўзини камолотга етказиш ва эзгулик. Аммо бундай ўзини қўярга жой тополмайдиган, ҳаётда ҳеч қандай мақсади бўлмаган эзгулик инсониятга хизмат қилиш борасидаги ўз маъносини йўқотар эди. Негаки, инсоният ўзгармас ва иллатлардан ҳоли бўлмаганлиги учун, уни ҳеч қачон илҳомлантириб бўлмас эди.

Эпикур таълимоти

Эпикур фалсафаси Демокрит моддиюнчилиги тараққиётида олдинга қўйилган қадам эди. Унинг атомлар ҳақидаги таълимотини қабул қилган Эпикур атомларнинг тўғри чизиқлик ҳаракатдан ички таъсир натижасида четга оғиши ҳақидаги тахминни ўртага қўйди. Бу билан у конунийлик билан тасодифийлик уйғунлиги муаммосини олдинга сурди. Унинг фалсафасида инсон марказий ўринда туради. Эпикур ўз вазифасини инсонларни ўлим ва тақдир хавфидан озод қилишда деб билди. У худоларнинг табиат ва инсон ҳаётига аралашишларини рад этди ва руҳнинг моддийлигини исбот қилди. Худоларнинг мавжудлигини тан олган ҳолда, у худолар ҳақида «оломоннинг ёлғон уйдирмалари» га қарши чиқди. Ташвиш ва фаолиятни ҳузур-ҳаловат ҳолати билан сиғиштириб бўлмаганлигидан, худо «хушбахт ва безавол мавжудот бўлиб, ўзи ҳам ташвиш билмайди, бошқаларга ҳам нотинчликни раво кўрмайди ва шунинг учун ғазабга ҳам, иззат-ҳурмат қилишга ҳам дучор бўлмайди»[1]. Руҳ бадан каби атомлардан ташкил топган, аммо нозикроқ заррачалардан таркиб топган бўлиб, ҳамонамки тана қобиғида экан ҳис-туйғунинг бош сабабчисидир. Қачонки, қобиғ бузилса, атомлар руҳи тарқаб кетади ва ҳис-туйғу йўқолади. Инсон учун яхши ва ёмон нарса ҳис-туйғуда эканлигидан, ўлим эса –ҳис-туйғудан маҳрум бўлиш эканлигидан, ўлим инсонни қўрқитмаслиги керак, негаки «ҳамонамки биз бор эканмиз, ўлим ҳали йўқ, ўлим келганда эса, бизнинг ўзимиз йўқ бўламиз»[2].

Эпикур маслакдоши учун оқиллик хосдир. Аммо равоқийдан фарқли ўлароқ, эпикурчи завқ, ҳис-туйғу, оғриқ, алам, меҳр-шафқатга очиқдир. У давлат ишларидан ўзини тийа олади, теран бўла олмайди ва гадойлик ҳам қилмайди. Эпикур инсон бахтини «лаззат» да, яъни хотиржамлик, вазминлик – *атараксияни* қўлга киритишда деб билди. Бунга фақат азоб-уқубатлардан қочиш ва фаол фаолиятдан ўзини тийиш, ҳамда билим ва ўз-ўзини камолотга етказиш йўли билан эришиш мумкин. Қадимги Римда эпикурчиликнинг энг йирик вакили, «Ашёлар табиати ҳақида» фалсафий достон ёзган *Тит Лукреций* Кар эди. У Демокрит ва

[1] Диогек Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитыз философов. (Диоген Лаэртский. Машҳур файласуфларнинг ҳаёти, таълимотлари ва ҳикматли сўзлари ҳақида). –М., «Мысль» 1977. 437-б.
[2] Ўша жойда. 133-б.

Эпикур таълимотини қабул қилиб, бадиий шаклда ҳаёт ва ўлим ҳақидаги таълимотни ривожлантирди. Бунда у диний афсоналарни танқид остига олди. Лукреций фикрича, худоларга ишониш бутунлай табиий равишда, кўрқув ва табиий сабабларни билмасликнинг маҳсули сифатида келиб чиқади. Инсон бахтли яшаши учун, худолар олдидаги қўрқувдан озод бўлиши лозим. Эпикурчилик Рим жамиятида нисбатан узоқ сақланиб қолди. Бироқ, эрамизнинг 313-нчи йилида христианлик расмий дин бўлиши биланоқ, эпикурчиликка қарши шиддатли ва шафқатсиз кураш бошландики, пировардида ушбу фалсафани аста-секин тушкунликка олиб келди.

Киниклар

Гуллаб-яшнаши қараб чиқилаётган даврга тўғри келган *киниклар* таълимотининг асослари Суқрот дарвидаёқ *Антисфен* ва кейинроқ *Синоплик Диоген* томонидан ишлаб чиқилган эди. Киниклар ўзларини полис тартиблари ва ҳаётнинг анъанавий шаклларига қарши қўйиб, эҳтиёжларни чегаралашни таълим бердилар. Улар фикрича, тўғри хулқ-атворнинг асосларини ҳайвонлар ҳаёти ва кишилик жамиятининг илк босқичларидан қидирмоқ лозим. Споиклар, скептиклар ва эпикурчилардан фарқли ўлароқ, киниклар кўчалар, майдонлар ва бандаргоҳларда оломон олдида сўзга чиқиб, мавжуд тартибларнинг ақлга мувофиқ эмаслигини исботлаб, камбағалчиликни сўздагина эмас, балки ўз ҳаёт тарзлари билан ҳам кўкларга кўтариб мақтадилар. Масалан, Фива шаҳридан бўлган *Кратет* (эр.ол. IV аср) бой оиладан келиб чиққан бўлиб, киниклар таълимотига берилиб кетиб, ўз қулларини озодликка чиқарди, мол-мулкини камбағалларга бўлиб бериб, фақирона-файласуфона ҳаёт кечира бошлади. Кратетнинг бизгача етиб келмаган фожиавий асаридан келтирилган сатрлар диққатга сазовордир: «Ватан менга қалъа ҳам, уй ҳам эмас, менга бутун ер юзи-ибодатхона ва бошпана, унда яшаш учун нима керак бўлса, ҳаммаси бор»[1].

Янги афлотунчилик

Эллинистик давлатларнинг инқирози ва римликлар босқинчилигининг бошланиши билан ақлий дунёқараш борган сари ўз ўрнини дин ва тасаввуфга бўшатиб берди. Сеҳргарлик, яширин диний удумларга ишониш, мунажжимлик кенг тарқалди. Ижтимоий хаёлпарастлик ва пайғамбарликка эътиқод қўйиш, айниқса кенг шуҳрат касб этди. Яширин диний удумларга ўзини бағишлаш, Худо билан бевосита алоқа ўрнатиш ва тақдир ҳукмидан озод бўлиш имконияти сифатида қарала бошланди.

Зиёлилар ва шаҳарликлар орасидаги бош масала шунга қаратилдики, дунёдаги бутун ёмонлик ва разолат қаердан келиб чиқади ва уни қандай қилиб бартараф этиш мумкин? Илгари афлотунчилар томонидан берилган жавоб энг машҳур бўлиб кетди: ёмонлик моддадан ва моддий дунёдан келиб чиқади. Илгари равоқийлар ўзларини унга мослаштиришга уринган ва уни эзгулик ва бахт-саодат асоси ҳисобланган коинот зарурияти, эндиликда қул қилувчи, боқувчи кучга айлантирилади. Бундан кейинги бутун ҳатти-ҳаракат шунга йўналтирилдики, ўзини яширин диний удумларга бағишлаб, ваҳийга ва шарқ донишмандларининг сирли билимларига йўл топиб, қандай қилиб бўлса ҳам, зарурият хоқимиятидан қутилиб, ҳақиқий озодлик йўлини идрок этиш билан умумий бирликка эришиб, разолатни бартараф қилиш чоралари излана бошланди. Ана шу мақсадда сеҳрли иборалар ҳам қўлланила бошландики, улар ер ва сайёралар жинларининг руҳини улардан ташқарига чиқариб юборишга ўргатишлари керак эди.

Эрамизнинг III асри кишилари учун қаҳрамон энди саркарда ёки сиёсатчи эмас, балки файласуф *Плотин* ва унинг издошлари каби худодан илҳом олган, бутун дунё сирларини биладиган донишманд эди. Плотин (204-270йй.) Галлиен ҳомийлигидан фойдаланиб, ўз даврининг шароитларини ҳисобга олган ҳолда, ўзи қадимги дунё маданиятини уйғотиш тўғрисида орзу қилса ҳам, қадимги дунё қарашларидан нимани қутқариш имкони бўлса, ўшани сақлаб қолишга ҳаракат қилди. У Худо билан инсон ўртасидаги воситачилар табақаларини қисқартириб, коинот билан инсоннинг ягоналигини қайта тиклашга интилди. Унинг учун олий нуқтаи назар хунук эмас, балки гўзал бўлган бутун дунёни тешиб ўтадиган ягона, бир бутун олий эзгулик эдики, нега деганда у мукаммал ғоялар дунёсини ифода қилар эди. Кураш ва бахтсизлик борлиқнинг кўплиги ва узилганлигидан пайдо бўлади. Уларни бартараф этиш олий эзгулик билан қўшилиб кетишликдадирки, унга билим билан эмас, балки экстаз (карахтлик)

[1] Ўша жойда. 266-б.

ҳолати яъни барча ердаги нарсаларни тарк этиш, руҳни разолатдан худди олтин қуймасини унга ёпишган лойдан тозалаш каби йўл билан эришиб бўлади. Бу олий эзгуликни талаб қилади. Аммо Плотин «фуқаровий» эзгуликни ҳам рад этмайди. Бунга эришиш учун ҳар ким ўз бурчини дунё воқеаларида виждонан ўйнаши керак. Ҳар ким шуни унутмаслиги керакки, дунёдаги ёмонлик, расмдаги соя каби зарурдир ва у ўзининг шахсий фаровонлигидан келиб чиқмасдан, балки бутун эзгуликдан келиб чиқмоғи лозим. Ёмон одамлар ҳукмронлик қилмоқда, яхшилар эса азоб чекмоқда деган доимий шикоятлар бемаъниликдир. Негаки, худолар йиғлаётган ва ибодат қилаётганларга эмас, балки ким меҳнат қилаётган ва курашаётган бўлса, ўшаларга ёрдам берадилар.

Плотиннинг таълимоти кенг омма учун жуда ҳам мураккаб эди. Унинг ўзи ҳам уни хосларга мўлжаллаган эди. Кейинчалик янги афлотунчилик бир қатор ўзгаришларга дучор бўлиб, асосан шарқдаги шаҳар зиёлиларининг фалсафасига айланди. Христианликнинг ёйилиши билан черков борган сари салобатли ва яхши ташкил топган кучга айланиб борди. Христианларга нисбатан бўлган таъқибларнинг бекор қилиниши билан христиан жамоалари чеккан азоблари синовидан уюшган ва мустаҳкамланган ҳолда чиқдилар. Бу нарса христианларнинг кейинги тақдирлари учун сезиларли аҳамият касб этди. 529 йилда Византия императори Юстиниан фармонига биноан Афинадаги Афлотун Академияси бекитилди. Қадимги дунё фалсафаси ўзининг минг йиллик мавжудлигини тўхтатди.

3-боб. ЎРТА АСРЛАРДА ШАРҚ ФАЛСАФАСИНИНГ РИВОЖИ

1-§. Марказий Осиё, Яқин ва Ўрта Шарқда ўрта асрлар фалсафаси (VIII-XII асрлар)

Мовароуннаҳр араблар истилосидан кейин. Исломнинг пайдо бўлиши ва ёйилиши

Марказий Осиё араблар истилосигача майда феодал мулкларга бўлинган эди. VII асрнинг охири- VIII асрнинг бошларида Мовароуннаҳр[1] халқлари Араб халифалиги ҳокимияти остида қолдилар. Араб ярим ороли исломнинг келиб чиқиши арафасида уруғ-қабилачилик муносабатларининг инқирози босқичида эди. VI - асрда араб қабилалари ўртасида марказлашишга бўлган тамойил кучайиб борадики, у ўз ифодасини ханифларнинг (воизларнинг) қабила санамларига (ширк) қарши қаратилган яккахудоликни (тавҳид) тарғиб қилишларида топади. Охирги ханифлардан бири Қурайш қабиласидан келиб чиққан Муҳаммад (570-632) эди. Муҳаммад ва унинг саҳобаларининг фаолияти натижасида *ханафийлик* янги диний оқим ислом сифатида шаклланди.

Ислом Арабистонда арабларнинг синфий жамиятга ўтиш ва Араб давлатининг ташкил топиши даврида пайдо бўлди. Илк исломнинг бош ёдгорлиги бўлган Қуръонда мутлақ яккахудолик асосий ақида бўлиб, араб қабилаларининг ягона давлат ҳокимиятига бирлашишини ифодалар эди.

Қуръон (арабча қараъа – ўқимоқ) мусулмонларнинг асосий муқаддас китоби бўлиб, улар уни эрамизнинг VII асрида Муҳаммад пайғамбар томонидан етқазилган илоҳий ваҳий, деб тан оладилар. Бизгача етиб келган кўринишда Қуръон 114 сурага (боблар) бўлинган бўлиб, сураларнинг узунидан қисқа томонга бориши тартибида тузилган. Ҳар бир сура сарлавҳага эга: масалан, «Бақара» («Сигир»), «Юнус», «Ҳадид» («Темир»), «Шамс» («Қуёш»). Қуръон Муҳаммад (с.а.в.) вафотларидан кейин тўплашга бошланди. Ривоят қилишларича, унинг биринчи расмий матни халифа Усмон (644-656) даврида таҳрирдан чиққан. Ўрта асрларда муомалада бўлган Қуръоннинг бошқа нусхалари бизгача етиб келмаган. Қуръоннинг расмий Усмон матни VII асрнинг бошларигача ўзгаришларга (қисқартиришлар ва қўшимчаларга) дучор бўлди. Унли белгилар унга VII асрнинг охирларида киритилди.

Қуръон мазмуни хилма-хил бўлиб, ундаги материалларни қуйидаги гуруҳларга бўлиш мумкин:

1) афсунарлик (шеманлик) ўқишлари; 2) нариги дунё, яъни охират; 3) қадимги араблар оғзаки ижоди; 4) яҳудийлик ва христианликнинг мазҳабий ақидалари ва афсоналар; 5) ҳуқуқий

[1] Мовароуннаҳр – Амударё ва Сирдарё ўртасида ерларнинг VII асрдан бошлаб арабча номланиши.

меъёрлар. Бу материалларнинг барчаси Қуръонда тизимга солинмаган ҳолда жойлаштирилган. Қуръон хусусий мулкни сақлаш ва қўриқлашга алоҳида диққат-эътибор қаратади. Шунинг учун Қуръонда мулкни меросга олиш, васийлик ва бошқалар ҳақида аниқ кўрсатмалар бор. Мулкий ва ижтимоий тенгсизликни (жумладан, қулликни) Қуръон Аллоҳ томонидан ўрнатилган тартиб ҳисоблайди.

Қуръон ва Муҳаммад (с.а.в.) пайғамбар ҳадислари амрига кўра, инсонлар ўртасида ҳақиқий ва адолатли муносабатлар ўрнатишнинг асосий ва зарурий шарти тинчликдир. Бундан ташқари, ҳақиқий мусулмон – бу ҳамма вақт адолат учун муросасиз равишда дадил курашадиган курашчидир. Аммо бунинг учун, унинг дини бу олий тушунчага қандай маъно сиғдирганлигини билиш учун, унинг ўзи етарли даражада яхши билимлар билан қуролланган бўлмоғи лозим. Масалан, у шуни билмоғи лозимки, ижтимоий адолат остида ислом одамлар орасида қандайдир мажҳул ва мутлақ тенгликни эмас, балки ҳаётнинг барча муҳим соҳаларида, яъни ижтимоий фойдали меҳнат, таълим-тарбия олиш, ижтимоий ҳимояланиш, тиббий ёрдамдан фойдаланиш ва бошқа ижтимоий хизматлар бўйича барча учун тенг имкониятлар яратишни кўзда тутади. Одилона йўл тутган халифалар даври умумий тарзда ана шундай аломатлар билан белгиланган эди. Маълумки, халифа Умар ибн ал-Хаттоб Ислом амр қилган кишилар жамоаси ҳаёт тарзидаги ахлоқий муносабатларнинг асосий меъёрларини ҳаётга татбиқ қилишда айниқса машҳур бўлган эди. У ҳеч иккиланмасдан қудратманд ва бой кишилар адолатсизлик қилганда ожизлар томонини олар эди. Муҳаммад (с.а.в.) пайғамбарнинг кўплаб бошқа саҳобалари ҳам бундай мустаҳкам қоидаларга таянар ва унга риоя этар эдилар.

Қуръонга қўшимча сифатида Муҳаммад (с.а.в) пайғамбарга нисбат бериладиган, у кишининг ҳатти-ҳаракатлари ва ҳукмларини ҳикоя қилувчи жуда кўп хадислардан иборат *сунна* (мусулмонча муқаддас ривоятлар) вужудга келтирилди. Суннада халифатдаги қарама-қарши ижтимоий муносабатлар ва ижтимоий кураш, ҳамда исломга бошқа динлар ва қадимги эллинистик фалсафий тизимлар таъсири ўз аксини топган.

Маълумки, Қуръон ислом қонунчилигининг асосидир. Ҳадислар эса, унинг мураккаб жойларини қисқача тушунтириб, янги қирраларини очиб, умумий жойларини муайянлаштириб, уни тўлдиради. Ҳадислар – Муҳаммад (с.а.в.) насиҳатлари ҳам бўлиб, мусулмонларни ҳаётнинг барча соҳаларига йўналтиради. У киши шундай деган: «Мен сизларга икки нарсани қолдирдим, агар сизлар уни маҳкам ушласангизлар, ҳеч қачон адашмайсизлар, бу –Қуръон ва менинг суннатимдир»[1].

Муҳаммад (с.а.в) пайғамбарнинг биринчи саҳобаларидан бошлаб, ҳақиқий мусулмонлар ҳамма вақт у кишининг ривоятлари ва айтганлари ҳақида ишончли билимга эга бўлишга ва уни ўрганишга алоҳида эътибор бердилар. Уларни эсда сақлаб, эҳтиёткорлик билан бошқа одамларга етказишга ҳаракат қилдилар. Муҳаммад (с.а.в.) ҳаётлари вақтида *ислом шариати*нинг асоси Қуръон ва у кишининг ўзларининг намунавий ҳаёти – сунна эди. Муҳаммад (с.а.в.) вафотларидан кейин исломнинг жуда тез ва кенг тарқалиши диний илмлар қонун-қоидаларини ривожлантиришни долзарб заруриятга айлантирди. Бу мақсадда жуда тезлик билан турли-туман жойларда кўплаб марказлар шакллана бошлади.

Ҳадислар ишончли деб фақат шундагина тан олиниши мумкин эдики, уни ривоят қилувчилар занжирининг барча бўғинлари аниқланган бўлса, ҳадислар тўпламининг энг ишончлисини бизнинг ватандошимиз имом ва *ал-Бухорий* ёзган. У киши ҳадисларни фиқҳ бўйича, унга мувофиқ келадиган бобларга бўлиб, жой-жойига қўйиб тасниф қилди. Шундай усулдан имом Муслим ҳам фойдаланди. Кейинчалик уларнинг ҳар иккиси изидан машҳур муҳаддислар Абу Довуд, Ан-Насам, ат-Термизий ва Ибн Можалар бордилар.

Олимлар бу олти муҳаддис тўпламларига катта эътибор бериб, уларни талқин ва шарҳлаш билан шуғулландилар. Ҳижрий учинчи аср (X аср) ҳадислар тўплаш тарихида олтин давр ҳисобланади. Ҳадис илми тараққиётининг ана шу ноёб, сермаҳсул давридагина юқорида айтилган олти буюк муҳаддис ва кўплаб бошқа олимларнинг асарлари ўзининг бутун гўзаллигини намоён қилди. Бу ажойиб ислом фидокорлари зумраси ўзларининг асарларида

[1] Ш.З. Бабаханов. Становление хадисоведения и выдающиеся мухаддиси средней Азии // В кн.: «исследования по истории, истории науки и культуры народов Средней Азии». –Т., Фан, 1993. 130-131-б.

Пайғамбар ҳадисларининг мутлақ кўпчилигини қамраб олиб, кейинги келадиган бутун мусулмон авлодларига ривоятларнинг ишончлилигини ўрганишда мустаҳкам асос солдилар.

Араблар истилоси натижасида янги империя - *Араб халифати* ташкил топди.

Хаворижлар

Араблар ҳукмронлигига қарши бўйсундирилган халқларнинг чиқишлари кўп ҳолларда исломга қарши маҳаллий диний ақидаларнинг кураши шаклида намоён бўлар эди. Халифаликнинг ўзида эса, ҳокимият учун феодал гуруҳлари ўртасидаги кураш ҳам диний тус касб этиб, турли мазҳаблар ва оқимлар ўртасидаги қарама-қаршиликлар шаклида намоён бўлар эди. Хаворижлар ҳаракати – бу ижтимоий қуйи табақаларнинг феодал гуруҳларининг зўравонлигига қарши кураши бўлиб, оддий араб-мусулмон ва маҳаллий аҳоли манфаатларини ифодалар эди.

Хаворижларнинг таълимоти барча мусулмонларнинг тенглигини тарғиб қилар эди. Улар фикрича, келиб чиқишидан қатъий назар, ҳатто у қора танли қул бўлса ҳам, агар у мўъмин бўлса, ҳар қандай одам халифа бўла олади. Улар имом-халифага давлатпаноҳ ёки муқаддас руҳоний шахс сифатида эмас, балки мўъминларнинг ваколатли доҳийси ва улар манфаатини ҳимоя қилувчи киши сифатида қарар эдилар. Халифани сайлаш ва бўшатиш, суд ишлари ва ўлимга ҳукм этиш масалалари жамоага тегишли бўлиши керак эди. Ҳар қандай мусулмон жамоаси ўз имом ёки халифасини сайлаши мумкин эди. Шунинг учун хаворижларнинг кўпчилик йўлбошчилари ўзларини имом ёки халифа деб атар эдилар.

Али ва унинг авлодларининг ҳокимиятга бўлган ҳуқуқини қўллаб-қувватловчи унинг тарафдорлари ислом тарихига *шиалар* (шиа-фирқа) номи билан кирдилар. Шиалар ислом суннасини тан олмай, уни ёлғон, Алининг ҳокимиятга бўлган ҳуқуқини инкор этувчи деб билиб, ўзларининг сунналари бўлган «Ахбор» ни вужудга келтирдилар. Шиалар суннийларнинг етти ақидасига қарама-қарши равишда, асосан беш ақидани тан олар эдилар: тавҳид (яккахудолик), адл (адолатлилик), нубувват (пайғамбарлик), имомат (имомлар ҳокимияти), қиёмат (қайта тирилиш). Шиаликдаги асосий масала шиаларнинг ҳокимият ва давлатга нисбатан бўлган нуқтаи назарларини ифодаловчи имомат ҳақидаги ақидадир.

Шундай қилиб, айнан ислом тарихининг тонг отаридаёқ, унда ижтимоий-сиёсий хусусиятга эга бўлган ихтилоф пайдо бўлди. Шу жиҳатдан исмоилийлар ва қарматийлик мафкураси бошқалардан кўра ўзига хосдир.

Исмоилийлар тариқати VIII асрнинг ўрталарида шиалик ичидаги ихтилоф натижасида пайдо бўлди. Муросасиз шиалар халифаларга қарши курашни давом эттириш мақсадида алоҳида тариқатга бирлашдилар (тариқатнинг номи отаси имом Жафар ас-Содиқ томонидан имомлик меросидан маҳрум этилган Исмоил (ваф. 762) исмидан олинган).

Исмоилийлар, таъқиблардан яширинган Исмоилнинг ўғли Муҳаммадни имом сифатида тан олдилар. Шундай қилиб, исмоилийлар орасида яширинган имомга ишониш пайдо бўлди. Яширинган имомлар номидан иш кўрувчи тарғиботчилар, яширин ташкилотлар пайдо бўлди. Ўз атрофларига мазлумларни тўплаган исмоилийлар халифаликнинг турли минтақаларида қўзғолонлар кўтардилар. Исмоилийликнинг бир шаҳобчаси асосила IX-X асрлардаги деҳқонлар ҳаракатида катта ўрин тутган *қарматийлик* ташкил топди. Қарматлар издошларининг асосий қисми деҳқонлар ва камбағаллардан иборат эди. Қарматлар Баҳрайнда ўз давлатларини ташкил қилдилар. Унда ўзига хос шаклда тенглик, демократия ва ўзаро ёрдам мавжуд эди. Аммо тенг ҳуқуқлиликдан фақат қарматларнинг ўзлари фойдалана олар эдилар. Барча асрга тушган кишилар ва қарматларга мансуб бўлмаганлар қулларга айлантирилар ва барча ҳуқуқлардан маҳрум этилардилар. Қарматлар исломнинг ҳеч қандай расм-русумларини бажармас, судхурликка йўл қўймас, муҳтожларга бепул ёрдам кўрсатар ва солиқларни бекор қилган эдилар. Қарматлар таълимоти илғор мутафаккир ва адиблар ўртасида шуҳрат қозонган эди. Рудакий, Ал-Маарий, Носиир Хисрав, Ибн Сино ва бошқалар қарматлар ғоясини қўллаб-қўлтиқлаган эдилар.

Исмоилийларнинг фалсафий таълимоти

Исмоилийлар таълимоти, уларнинг бир-биридан фарқ қилувчи икки турли гуруҳлари учун мўлжалланган бўлиб, икки қисмга бўлинар эди: ташқи, ёки экзотерик (зоҳир) ва ички, ёки эзотерик (ботин). Ташқи таълимот, оддий эътиқод қилувчиларга мўлжалланган бўлиб, шиаларнинг оддий панд-

насиҳатлари ва расм-русум талабларидан кўпам фарқ қилмас эди. Ички таълимот фақат юқори босқичларда турган, кўп нарса билувчи тариқат аъзоларига мўлжалланган бўлиб, Афлотун, Арасту, янги афлотунчилик, янги пифагорчилик, христиан гностицизми таълимотлари таъсири остида ташкил топган мураккаб тизимни ташкил қилар эди. Бу тизим бўйича барча мавжуд нарсаларнинг ягона ибтидоси олий сир (*ал-ғайб таъоло*) бўлиб, ҳеч қандай сифатларга эга бўлмаган, номуайян, билиб бўлмайдиган, абадий осойишталикда турган, яъни «мутлақ-худо»дир. У ижодий жавҳар бўлган Умумий ақл (*ақл ал-кулл*) ни ажратиб чиқардики, у худонинг барча сифатларига эгадир. Шунинг учун барча ибодат ва дуолар унга қаратилгандир. Умумий ақл ўзидан нур чиқариб-умумий руҳни (*нафс ал-қулл*) вужудга келтирди. Номукаммал бўлган Умумий руҳ ўзидан нур чиқариб-бирламчи моддани (*ҳайюло*), у эса-ер, осмон ва барча йирик мавжудотларни вужудга келтирди. Бундан кейинги эманация босқичларида-макон, замон, комил инсон келиб чиқди. Етти босқичдаги эманация шундай тарзда вужудга келди.

Етти босқич умумий хусусиятга эга бўлиб, катта дунё (макрокосм) га ҳам, кичик дунё бўлган инсонга ҳам хосдир. Демак, пайғамбарлар ва уларнинг ёрдамчилари ҳам еттита бўлган, негаки, инсоният тарихи етти давр пайғамбарлиги: Одам, Нуҳ, Иброҳим, Мусо, Исо, Муҳаммад (с.а.в.) ва келажакдаги Қоимдан иборат. Исмоилийларнинг табақаланиши ҳам етти босқичдан ташкил топган: нотиқ, сомит, имом-барча исмоилийлар бошлиғи, ҳужжа-минтақавий ташкилот бошлиқлари, доя-маҳаллий ташкилот бошлиқлари, мазун - яширин таълимотни ўрганишга рухсат этилган ташкилот аъзоси, ва, ниҳоят, мустажот - ташкилотга янги кирган, оддий исмоилий бўлиб, унга яширин таълимотни ўрганишга рухсат берилмаган. Қарматларда ҳам исмоилийларникидан айрим бир хусусиятлари билангина фарқланадиган илоҳиёт ва фалсафага доир тизим мавжуд эди.

Илк исломдаги баҳслар

Ислом фалсафаси эллинизм даврининг фалсафий анъаналари билан яқиндан боғлиқдир. Эдесса (489) ва Афина (529) даги фалсафий мактаблар ёпилгандан кейин, Византия черкови томонидан несториан ва монофизийларнинг таъқиб этилиши муносабати билан эллинистик анъаналарнинг Осиёда ёйилиши Сурия ва Эронга византиялик олимларнинг муҳожирати билан боғлиқ эди. Нисибин (Сурия) ва Жундашопур (Эрон) шаҳарлари несториан ва монофизитларнинг фалсафага доир ишларининг асосий марказларига айланди. Табиблар, олимлар ва файласуфларнинг машҳур Искандария мактаби ҳам араблар ҳукмронлиги остида ўз ишини давом эттирди.

Сурия, Эрон, Миср ва Иберия ярим оролида мавжуд бўлган арамей, юнон ва лотин тилларини ўрнини олган араб тили халифатда яшовчи араблар, форслар, турклар, барбарлар ва бошқа халқларни маданий жиҳатдан бирлаштирувчи қуролга айланди. У турли ирқий гуруҳларга мансуб маълумотли кишиларнинг алоқа воситасига, яъни фан ва маданият тилига айланди.

Ўзининг илк босқичида ислом Макка ханифийлигининг мафкураси эди. VII-VIII асрлар орасида диний эътиқод масалалари бўйича муҳокама ва баҳс юритадиган биринчи илоҳиёт тўгараклари ва мактаблари пайдо бўла бошлади. Ирода эркинлиги ва тақдирга ишониш масаласи кескин баҳсларга сабаб бўлди. Қуръонда унга ҳам, бунга ҳам мувофиқ келадиган ва бундай фикрларни мустахкамлайдиган оятларни топиш мумкин эди. Илк исломда инсоннинг тақдири ва ҳатти-харакатлари Худо томонидан белгилаб қўйилган деган эътиқод расм бўлган эдики, Қуръонда кўрсатилган инсоннинг ўз ҳатти-ҳаракати учун жавобгарлиги ва гуноҳ ишлари учун Худо томонидан жазоланиши ҳақидаги ақидага қарама-қарши эди. Илгарилари унчалик англанмаган ушбу қарама-қаршилик, илоҳиётчилар фикрини ва диққат-эътиборини борган сари кўпроқ жалб қила бошлади.

Агар Худонинг ўзи томонидан тақдирда белгилаб қўйилган бўлса, инсон қандай қилиб ўзининг гуноҳли ҳатти-ҳаракатларига жавоб беради? Агар худо ёмонлик манбаи бўла олмайдиган бўлса, у қандай қилиб инсоннинг гуноҳли ишларини олдиндан белгилаб қўяди? Инсоннинг ўз ишлари учун жавобгарлиги, унинг ўз ҳатти-ҳаракатларида ирода эркинлигига эгалигини кўрсатмайдими, ва гуноҳли ишлар худо томонидан белгилаб қўйилиши мумкин эмасми? Бундай қарама-қаршиликларни дин ўзининг у ёки бу ақидасидан воз кечмасдан ҳал қилишга кучи етмайди. Бу масала бўйича баҳслар VII-IX асрлар давомида *жабарийлар* (арабча-

жабария –мажбур қилиш, зўрлик, жабр), яъни инсоннинг барча ҳатти-ҳаракатлари унинг тақдирида азалдан белгилаб қўйилган деган фикр тарафдорлари билан *қадарийлар* (арабча-қадария-ҳокимият, яъни инсоннинг ўз ҳатти-ҳаракатлари устидан ҳокимияти) ўртасида олиб борилдики, улар фикрича, худо адолатли бўлиб, ёмонлик манбаи бўла олмаслиги туфайли, гуноҳли ҳатти-ҳаракатлар унинг томонидан олдиндан белгилаб қўйилиши мумкин эмас. Демак, инсон ўз ҳаракатларида озод бўлиб, унинг оқибатлари учун ҳақту Аллоҳ олдида жавоб бермоғи лозим.

Катта гуноҳ, тақдир ва ирода эркинлиги ҳақидаги масалалар соф диний ақидавий хусусиятга эга бўлиб кўринсалар ҳам, улар беҳуда эмас эдилар. Улар ўша замоннинг муайян сиёсий муаммолари билан яқиндан алоқадор эдилар. Масалан, оғир гуноҳнинг кечириб бўлмаслиги тарафдори бўлган хаворижлар *Уммавийлар* ҳокимиятининг қонунийлигини, улар исломда ҳокимият учун уруш бошлаганликлари учун мўъминлар қаторида ҳисобламасдан, тан олмас эдилар. Ана шу ердан халифа тахтини зўрлик билан қўлга олганларга нисбатан кураш олиб бориш зарурияти келиб чиқар эди. *Муржийлар* эса, бунинг аксича, уммавий халифалар ҳокимиятини қўллаб-қўлтиқлар эдилар. Уларнинг фикрича, Уммавийларни гуноҳлари учун динсиз ҳисоблаш мумкин эмас, нега деганда улар мусулмон ва халифалардир. Уларга бўйсуниш барча мусулмонларнинг бурчидир. Тақдир ҳақидаги баҳс ҳам худди шундай сиёсий аҳамиятга эга эди. Тақдири азални тан олиш Худо томонидан Муҳаммад (с.а.в.) рисолатини олдиндан белгиланганлигини, демакки, Пайғамбар ворислари бўлган халифалар ҳокимияти қонунийлигини тан олиш маъносини берар эди. Баракс, ирода эркинлиги ғояси, халифалар ҳокимияти қонунийлигини шубҳа остида қолдирар эди. Шунинг учун жабарийлар халифалар тарафдори ҳисобланар, қадарийлар, шиалар ва баъзи бошқа мазҳаб ва оқимлар эса, кўп ҳолларда халифалар ҳокимиятига қарши ҳаракатлар бошида турар эдилар[1].

Тақдирнинг белгиланганлиги ғояси доимо «Муқаддас уруш» олиб бориб, қўшни мамлакатлар худудлари ва халқларини босиб олаётган халифаларга қўл келар эди. Иккинчи томонлан бу ғоя харбийларнинг ўз тақдирига ишончини мустахкамлаб, уларнинг мутаассиблиги ва дадилликларини оширар эди.

Муътазилийлар

Қадарийлар таълимотини кейинчалик ўз устозлари *Ҳасан ал-Басрийни* (624-728) тарк этган шогирдлари бўлган *муътазилийлар* (арабча-муътазила ажраб чиққанлар) ривожлантирдилар. Муътазила таълимотининг асосчиси *Восил ибн Ато* (699-748) эди. Бу ўз таълимотини ақлга таяниб баён қилувчи ва шу даврга келиб Араб халифалигига Искандария орқали кириб келган юнон мантиғи ва фалсафасининг тушунча ва усулларидан фойдаланган, биринчи фалсафий илоҳиёт мактаби эди.

Муътазила оқими тарихида муайян мутафаккирларнинг номи билан боғлиқ бўлган кўплаб гуруҳлар мавжуд эди. IX ва X асрлардаги асосий мактаблар Басра ва Бағдод мактаблари эди.

Барча муътазилийлар учун умумий бирдай нарса деб ҳисобланадиган мезон сифатида бешта асосий қоида (усул) хизмат қилади:

1. *Яккахудолик (тавҳид)* – кўпхудолик, антропоморфизм (одамларга хос хусусиятларнинг нарсалар, жониворлар ва табиат ҳодисаларига ҳам хос деб ҳисоблайдиган ибтидоий тафаккур), ҳамда илоҳий моҳиятдан фарқ қилувчи илоҳий сифатларнинг ҳақиқийли ва чексизлигини муайян моҳиятлар ёки рамзлар эканлигини рад қилувчи Худо ҳақидаги таълимот.

Муътазилийлар илоҳий моҳиятлар билан бир хил ҳисобланадиган *моҳиятлар сифатини* (билим, ҳокимият, ҳаёт) фарқ қилар эдилар. Шунинг учун уларни чексиз ҳисоблаб, *ҳаракатлар сифатини* (ирода, эшитиш, нутқ) яратилган деб қараб, уларни замон билан бирга ўсиб борувчи ва ўзгарувчи ва шунинг учун ҳам илоҳий моҳиятдан фарқ қилувчи деб билар эдилар. Ана шу ердан антропоморфизмни рад этиш ва Қуръоннинг яратилганлигини тан олиш келиб чиқар эди.

Антропоморфизмни рад этиб, улар Худонинг сифатларини ҳам рад этдилар. Уни ягона, мавҳум, бўлинмас, аниқлаб бўлмайдиган ва билиб ҳам бўлмайдиган деб талқин қилдилар. Абадийлик фақат Худогагина хос бўлганлигидан, Қуръон абадий бўла олмайди, негаки, бу нарса икки томонлама мангуликка олиб келади. Демак, Қуръон Худо томонидан яратилган ва унинг томонидан ижод қилинган нарсалардан биридир.

[1] Қаранг: Очерки истории общественно-философский мысли в Узбекистане. –Т.: Фан, 1977. 39-б.

2. *Адолат (адл)* –илоҳий адолат инсоннинг ўз ҳатти-ҳаракатларида озод бўлишини ва Худонинг фақат «яхши» (*ал-аслах*) ни ярата олишини назарда тутади. Ундан ҳеч қандай ёмонликнинг чиқиши мумкин эмас. Бу нарса ирода эркинлигига асос бўлади ва тақдирнинг азалдан белгиланганлигини рад этишга олиб келади.

3. *Ваъда ва қўрқитиш (ал-ваъд ва-л-ваъид)* - Худо ўз ваъдаси ва қўрқитишини амалга оширади. Агар у мўъминларга жаннат, гуноҳкорларга қўрқитиб дўзах ваъда қилган бўлса, инсоннинг қилмиши учун Пайғамбарнинг шафоати ҳам, ҳатто яратганнинг раҳм-шафқати ҳам, унга жазо берилишини ўзгартира олмайди.

4. *Ўртача ҳолат (ал-манзила байна-л-манзилатайн)* –оғир гуноҳ қилган мусулмон, эътиқод қилувчилар сафидан чиқади (уни илгаригидек динга ишонувчи ҳисобловчи либерал муржийларга қарама-қарши), аммо динсиз бўлиб қолмайди (қатъиятли хаворижлар таълим бергандек) ва улар ўртасида ўртача ҳолатда қолади. Восил ибн Ато бундай мусулмонларни гуноҳкорлар *(фосиқ)* деб атади, Ҳасан ал-Басрий эса – икки юзламачилар *(мунофиқ)* деб ҳисоблади. Бу нарса улар ўртасидаги ихтилофга сабаб бўлди. Муътазилийлар фикрича, гуноҳкор одам мусулмон жамоаси аъзоси сифатида ўз ҳуқуқларини сақлар, аммо халифа ёки имом бўлиб сайлана олмас эди.

5. *Буйруқлар ва таъқиқлар (ал-амр ва-л-маъруф ва-н-нахиъан ал-мункар)* – бу қоида мусулмонни барча воситалар, шу жумладан, куч ишлатишни ҳам, яъни қилични ишга солишни ҳам истисно этмаган ҳолда эзгуликни ғалабаси учун ўз мажбуриятини бажариб, уни амалга оширишга ёрдам беришини талаб қилар эди.

Халифа Мутаваккил ҳукмронлиги вақтида бошланган муътазилийларни таъкиб қилиш шароитида ва умуман, «калом»га ҳужум даврида муътазалий Ал-Жубоий (ваф. 916) нинг шогирди ва янги «калом» мактаби бўлган *ашарийликнинг асосчиси Абул Ҳасан ал-Ашарий* (874-933) уни анъанавий диний ақида билан, баъзида расмиятчилик учунгина бўлса ҳам, муросасозлик йўли билан сақлаб қолишга уринди.

Мутакаллимлар

Шу даврдан бошлаб *«калом»* (арабча-«таълимот») номини олган илк ислом фалсафаси ишлаб чиқила бошланди. Бу таълимот тарафдорларни *мутакаллимлар* деб атадилар. Мутакаллимлар анъанадан кўра, ақлга таянишнинг афзаллигини таъкидлар, «тақлид»ни рад этар ва бирор-бир нуқтаи назар ва таълимотни қабул қилишдан олдин эҳтиёткорлик жиҳатидан унга шубҳа билан қарашни насиҳат қилар эдилар.

Илгариги илоҳиётчилардан фарқли ўлароқ, Ашарий ва унинг издошлари илк исломни мантик ва фалсафани, яъни ақлий усулни қўллаш йўли билан ҳимоя қилишга уриндилар. Ашарий тақдирга ишониш ва ирода эркинли ҳақидаги таълимотнинг ички қарама-қаршилигини муроса йўли билан ҳал қилишга уринди. *«Касб»* назарияси унга тааллуқли эдики, унга биноан *қазо* (қарор, ҳукм) Худонинг абадий ва умумий иродаси бўлиб, *қадар* (ҳокимият, ирода) эса, Худонинг қарорини дунё ҳодисаларига қисман қўлланилиши эди. Инсон ушбу айрим олинган қарорни фақат ўзиникидек «касб этади» ёки «ўзлаштиради». Бу назарияга мувофиқ ҳатти-ҳаракат Худо томонидан яратилади, аммо ирода эркинлигига эга бўлган инсон томонидан касб этилади ва бажарилади.

«Калом»нинг илоҳиётга доир масалалари тараққиётида *ашъарийа* маслакдошлари ўз таълимотларини муътазилийлар билан анъанавий ақида тарафдорларининг нуқтаи назарлари ўртасига қўйдилар. «Калом» тарихида янги босқич XIII асрнинг бошидан, айни мутакаллимлар билан файласуфлар, биринчи навбатда Ибн Сино мактаби ўртасида дўстона алоқалар тикланган вақтда бошланди. Бу тикланиш биринчилар учун *Шахристоний* (1153 й.вафот этган) ва *Фахриддин Розий* (1209 йил вафот этган) асарлари туфайли тайёрланган бўлса, иккинчилар учун *Насриддин Тусий* (1274 йил вафот этган) ижоди баракатидан муяссар бўлган эди. Бунинг натижасида, Ибн Халдун (1332-1405) қайд этгандек, охирги муътазилийлар орасида «калом» ва «фалсафа» муаммолари шундай қўшилиб кетган эдики, бу фанларни бир-биридан ажратиб бўлмай қолди[1].

[1] Қаранг: Ибн Халдун. Ал-мукаддима. Ал-Мутбаъа аш-шарафийя. Бейрут. 1967. 520-б.

«Кейинги калом» деб ном олган «калом» тараққиётидаги янги босқич *Байдавий* (1390 йил вафот этган), *Исфаҳоний* (1348 йил вафот этган), *Ижий* (1355 йил вафот этган), *Тафтазоний* (1390 йил вафот этган) ва *Журжоний* (1413 йил вафот этган)ларнинг асарларида баён қилинган.

Ашарийлик асосан ўз тарафдорларини Ироқ, Сурия ва Мисрда топди. Мавороуннаҳрда X асрдан кейин, Самарқанд яқинидаги Мотурид қишлоғида таваллуд топиб, Мутакаллим ас-Самарқандий номи билан машҳур бўлган Абу *Мансур ал-Мотуридий* (944 йил вафот этган)нинг издошлари бўлган мотуридийа оқимининг жуда кўп мактаблари мавжуд эди. Мотуридий ўзининг калом тизимини Ашарийдан мустақил равишда ишлаб чиққан эди. Умуман, уларнинг қарашлари ва тизимлари бир-бирига ўхшайди.

Мутакаллимлар ўрта асрлар фалсафасига хос бўлган бир қатор асосий муаммоларни, жумладан, дин билан ақлнинг алоқалари масаласини ҳал этишда ўз ҳиссаларини қўшдилар. Бу муаммоларга худо ва дунё, табиатдаги жисмларнинг тузилиши, «бўлинмас» заррачалар (чексиз кичик), континуум (узликсизлик) ва бошқа масалалар кирар эди. Муътазилийлар ва мутакаллимлар ўрта асрлардаги зиёлиларнинг энг маълумотли қисмини ташкил этардилар. Улар орасида кўплаб энциклопедик олимлар, файласуфлар (Ан-Наззом, Жоҳиз) бор эди. Улар ичидан Ал-Киндий, Замахшарий каби забардаст файласуфлар ва бошқалар чиқдилар.

Тасаввуфнинг пайдо бўлиши

Тасаввуф – Шарқ халқлари маънавий ҳаёти тарихида энг муҳим ҳодисалардан биридир. Унга хос хусусият тарки дунёчиликка чақириш, бойлик ва дунёвий неъматлардан воз кечишни тарғиб қилиш эди. Биринчи *муҳаддислар* (Муҳаммад пайғамбарнинг ишлари ва ҳаёт тарзларини ривоят қилувчилар) катта обруга эга эдилар. Улар фақиҳ (ҳуқуқ билимдонлари) ҳам эдилар. Уларнинг ўзлари одатда Қуръонни билар ва шарҳлар эдилар. Шундай қилиб, улар ўзларида замонларининг илоҳиётига ва ҳуқуқшунослигига доир барча билимларини мужассамлаштирган эдилар. Аммо вақтийки келиб, Уммавий халифаларнинг ҳатти-ҳаракатидан омма норозилиги натижасида бир қатор инқилоблар келиб чиққач, шу нарса маълум бўлдики, баъзи муҳаддислар очиқдан-очиқ ҳокимият томонига ўта бошладилар. Булардан норози бўлган бошқа турдаги муҳаддислар ҳам келиб чиқдилар. Ана шу янги муҳаддислар қуйидаги қоидани олдинга сурдилар: муҳаддисга ишонч шундагина мумкин бўладики, агар у ҳодисаларни ривоят қилибгина қолмасдан, балки уларга ўзи риоя қилса. Ва унинг ҳаёти зоҳидона бўлиб, Худо олдида доимо титраб турса ва ман қилинган нарсаларнинг ҳаммаси унинг учун қабул қилинадиган ҳолатдан ташқарида бўлса, яъни у улардан тўла-тўкис парҳиз қилса. Ана шундай руҳдаги муҳаддислар ичидан тарки дунёчилик ҳаракати бошланиб, ривожланиб бордики, уни тасаввуфнинг биринчи куртак отиши деб қараш мумкин. Бу вақтда ҳали «суфий» атамаси йўқ эди. Бу хилдаги одамларнинг оддий аломати – зоҳид (тарки дунё қилган) ёки обид (Худонинг хизматкори) эди.

Ҳозирги вақтда тасаввуфнинг (суфизм) тизим сифатидаги айнан ўхшаш таърифини бериш мумкин эмас. Негаки, ҳали ҳозир фанда Испания, Сицилияни қамраб олиб, Болқон ярим оролигача кирган, ушбу жуда мураккаб, кўп қамровли, қадама (мозаик) диний дунёқарашга нисбатан ягона ҳукм чиқарилган эмас. Тасаввуфнинг илк ривожи VIII-X асрларга тўғри келади. Бу вақтда у тарки дунёчиликдан ажраб чиқиб, мустақил диний-фалсафий-ахлоқий таълимот сифатида шаклланди. Аммо у вақтда ҳам, кейинги даврлардаги ўз ривожи босқичларида ҳам (X-XII аср охири, XIII-XV; XVI-XVII асрлар), тасаввуф аниқ ифодаланган, тартибга солинган ва муайян қарашлар тизимини берувчи таълимотга айланмади. Бу нарса айниқса ўзининг яққол ифодасини тасавуфнинг гуллаган даври бўлган X асрдан кейин топди. Бу даврда у ўзига қадимги даврнинг мистик-идеалистик фалсафаси ва христианлик назариясининг ғояларини олиб ва уларни соддалаштириб, маҳаллий диний-анъаналар ва халқ ақидалари билан қўшиб, ҳаракатнинг ташкилий шаклини биродарлик (тариқа) жамиятини барпо қилди.

Демак, *тасаввуф – бу ислом доирасидаги алоҳида сирли, диний-фалсафий дунёқараш бўлиб, унинг вакилларининг фикрича, инсон ўзининг шахсий руҳий тажрибаси воситасида худо билан бевосита руҳий алоқа (мушоҳада ёки қўшилиш) ўрната олади. Бунга жазава (экстаз) ёки ички порлаш (озарение) йўли билан эришиш мумкинки, дил порлаши юрагида худога нисбатан муҳаббати бўлган ва шу ишқ билан Худо «йўли» дан бораётган инсонга осмондан туширилади.*

Ўрта асрларда бунга ўхшаш оқимлар ноёб эмас эди. Мистик ақидалар инсоният томонидан вужудга келтирилган барча йирик динний тизимларда (буддавийлик, ҳиндувийлик, яҳудийлик, христианлик) кам ўрин тутмас эди. Мусулмон сўфийлари ўз олдига қўйган ва бутун ҳаётлари давомида унга интилган мақсад - бу худони руҳий, ичку туйғу билан бевосита билиш эди. Уларнинг бутун фикри-зикри ана шу диний орзуга бўйсундирилган эди. Уларнинг тасаввуфий «йўли» ҳақидаги асосий фикрда маънавий покланиш ғояси («руҳий жиҳод» - мужоҳада) ва инсонни камолотга етказиш ётар эди. Бу ғоя ишлаб чиқилган барқарор ахлоқий назарияга (мақомот) ва қисқа вақт сақланувчи, нурнинг бир лаҳзалик учқуни сифатида ичдан келиб чиқадиган руҳий ҳолатларга (ҳол) келиб қўшилди.

Тасаввуфнинг назарий асосларини ишлаб чиқишда *Ал-Муҳосибий* (857 йил вафот этган) муҳим ўрин тутди. У томонидан ёзилган «Аллоҳнинг ҳуқуқларига риоя этиш» китоби «ўзини кузатиш» усули асосларини (муҳосиба (ҳисоблаш), муаллифнинг лақаби шундан олинган) баён қилади. Муҳосибий инсоннинг ташқи ҳатти-ҳаракатлари билан унинг нияти ўртасидаги нисбатни кузатиш вазифасини қўяди. Юракдаги фикрлар ва руҳ ҳаракатининг таҳлили уни «ҳол» тушунчасини аниқлашга, яъни жазава ҳолатини идрок этишга олиб келадики, унга инсоннинг ўз иродаси билан эришиб бўлмайди, балки бу ҳолат унга Худонинг марҳамати сифатида туширилади. Ҳол қисқа дамли ҳолат, ҳатто замондан ташқари, негаки, бу бир лаҳзали, бирданига чарақлаган, руҳий ҳолатнинг у ёки бу оҳанги рангига бурканган бўлади. Худо билан қўшилиш учун диний шакллардаги фарқлар, барча диний расм-русумлар ва кўрсатмаларни бажариш аҳамиятга эга эмас эди. Суфий-пантеист (худо билан табиатни бирдай деб ҳисобловчи)лар Қуръонни сўзма-сўз шарҳлашни рад қилиб, Худони билишда илмни ўзи яхширок ёрдам беради деб ҳисоблар эдилар. Бу қараш илк ислом тарафдорлари томонидан душманлик билан кутиб олинди. Тасаввуф бидъат ақида деб эълон қилинди ва унинг мухлислари таъқиб остига олиндилар.

Пантеистик нуқтаи назарда турган суфийлардан биринчиси *Ал-Бистомий* эди. *Суфий* Ҳусайн ибн Мансур Ҳаллож эса «Анал ҳақ» («мен-ҳақиқат», «Мен Худо») шиорини ўртага ташлаб, шуни исботлашга уриндики, у Худо билан «қўшилиб» кетган. Бундай даъво илк ислом ақидаларига бутунлай қарши бўлиб, Пайғамбар ва Қуръоннинг барча «муқаддас»лигини йўққа чиқарар эди. 922 йилда Ҳалложни бидъатчи сифатида Бағдодда пора-пора қилиб, ўтда ёқдилар.

Ар-Розийнинг фалсафий қарашлари

Абу Бакр Розий (865-925) буюк мутафаккир ва аллома (энциклопедик) олим эди. Унинг фалсафий қарашлари Эрон, Ҳинд ва Қадимги Юнон таълимотлари таъсирида шаклланган эди.

Ар-Розийнинг қайд этишича, абадий беш ибтидо мавжуд: холиқ, мутлақ макон, мутлақ замон, руҳ ва модда. Дунё ана шулар йиғиндисидан ташкил топган. У Арасту ва бошқа файласуфларнинг ҳаракат манбаи ашёлардан ташқарида жойлашган ва *«биринчи туртки»* мавжудлиги ҳақидаги таълимотларига мувофиқ нуқтаи назарда эмас эди. Унинг фикрича, ҳаракат ашёларнинг ўзининг ажралмас ҳусусияти бўлиб, унинг манбаи уларнинг ичида эди.

Ар-Розий маълум даражада Демокритнинг атомлар ва бўшлиқ ҳақидаги назариясини қайтадан тиклади. У руҳ билан баданнинг бирлиги ҳақидаги қоидани ўртага қўйди. Билиш назариясида файласуф табиатни билиш имконияти борлигидан келиб чиқди. Розий тажрибага катта аҳамият берди. У ҳатто бир кишининг тажрибаси, амалиётда текширилмаган мантиқий хулосалардан кўра, афзаллигини қайд этди. Диний масалаларда Розий пайғамбарлар ва уларнинг рисолати ҳақидаги ғояларни, ҳамд Инжил, Қуръон каби китобларнинг «муқаддас»лигини танқид остига олди. Розий бизгача етиб келмаган икки динга қарши қаратилган «махорик ал-анбиё» («Пайғамбарларнинг қилмишлари») ва «Хийол ал-мутанаббий» каби асарларнинг муаллифи эди[1].

Ал-Киндий

Абу Юсуф ибн Исҳоқ ал-Киндий (800-879) йирик файласуф бўлиб, Шарқ арастучилиги деб аталган оқимнинг бошлаб берувчиси эди. Ал-Киндий турли билим соҳаларига –геометрия, астрономия, оптика, метеорология, табобат, мусиқа ва философияга бағишланган 150га яқин асар ёзган. У фалсафа мавзусини бошқа хусусий фанлар

[1] Қаранг: У.И. Каримов. Неизвестное сочинение ар-Рози «Книга тайны татн» Ташкент, 1956. –С. 33-35. П.Г.Шад. Рази – выдающийся материалист // «Вопросы философии». 1998, №6.

мавзусидан фарқ қилар эди. «Хусусий нарса, - деб ёзган эди Киндий, - фалсафа мавзусини ташкил этмайди. У ўзининг мавзуси сифатида фақат умумий ва асосий, туб масалаларнигина қамраб олади»[1].

Киндий ақидасича, ҳар қандай ашё бир-бири билан ўзаро боғланган беш қисмни, яъни модда, шакл, ҳаракат, макон ва замоннинг мавжудлигини тақозо қилади. Мутакаллимларга қарши ўлароқ, Киндий табиатда сабабий боғланишларнинг мустаҳкамлигини қайд этади, Худо билан дунёнинг ўзаро муносабатини эса, сабаб ва оқибат сифатида қараб чиқади. Калом илмига қарши у ўзининг илмий билишнинг уч босқичи ҳақидаги таълимотини кўндаланг қўядики, унга биноан биринчи босқич бўлган мантиқ ва риёзиётдан, иккинчи босқич бўлган табиатшунослик орқали учинчи босқич бўлган фалсафий муаммоларга чиқиб борилади. Ал-Киндий Арасту фалсафасига алоҳида эътибор қаратиб, қадимги давр тафаккури меросига катта ҳурмат билан муносбаатда бўлди. У «Арасту рисолаларининг миқдори ва фалсафани ўзлаштириш учун нималар зарурлиги ҳақида китоб» ёзиб, унда кимки, ўзини фалсафага бағишлаган бўлса, Стагирит (Арасту) фалсафасини ўрганмоғи зарурлигини исботлаб берди. У Қуръонга ишонмовчилик билан қараб, уни танқид қилди. Илк мусулмончилик эътиқодидагилар назарида у бидъатчи эди. Жаҳолатпарастлик даврида унинг китоблари йўқ қилинди.

Муҳаммад ал-Хоразмий

Муҳаммад ал-Хоразмий (780-850) IX асрнинг энг йирик энциклопедик олими бўлиб, Хоразмда туғилган. У риёзиёт, астрономия, жугрофия соҳаларида тадқиқотлар олиб бориб, илмий экспедицияларда иштирок этган. Олим сифатида ал-Маъмун, Мутасим ва Ал-Восиқ каби халифалар саройида ижод қилди. Шарқнинг биринчи Академияси бўлган Бағдоддаги *«Байтул ҳикма»* - «Донишмандлик уйи»да Ал-Хоразмий раҳбарлиги остида *Аҳмад ибн Муҳаммад ал-Фарғоний*, *Аҳмад ибн Абдулла ал-Марвазий*, *Холид Марварудий*, *Аббос Жавҳарий* каби ўша замоннинг энг йирик олимлари хизмат қилдилар. Хоразмий қаламига «Астраномик жадваллар», «Ҳинд ҳисоби ҳақида рисола», «Қуёш соатлари ҳақида рисола», «Мусиқа бўйича рисола» ва бошқа асарлар мансубдир. Хоразмийнинг асосий кашфиёти алгоритмни кашф этиши бўлиб, у барча математик тенгламаларни ечишнинг умумий воситасидир.

Ал-жабр, яъни алгебранинг кашф этилиши бир-бирига қарама-қарши муносабатда турган икки миқдор: «маълум» ва «номаълум» нинг диалектик таҳлил қилиш натижасидир. Ҳар қандай тенглама бу бир-бирини инкор қилувчи тушунчаларнинг диалектик бирлигидир. Қарама-қаршиликнинг бирлиги, маълум ва номаълум, - бу масаладир. Ушбу қарама-қаршиликни ечиш – масалани ечишдир. Тенгламалар Хоразмийгача ҳам маълум эди. Аммо у ҳар сафар, турлича, якка ҳолда, айрим йўл билан ечилар эди. Хоразмийнинг хизмати шунда эдики, у турли хусусий тенгламалар таҳлили асосида умумий кўринишни вужудга келтирди. «Алгоритм» сўзи ал-Хоразмий исмининг лотинча талаффузидир. Асосий пойдеворини Хоразмий қўйган алгоритмлар назарияси бугунги кунда замонавий математика, информатика ва кибернетиканинг энг муҳим қисмидир.

Фарғоний

Шахамаиддин Аҳмад ибн Муҳаммад ибн Касир ал-Фарғоний (797-865) Фарғонада туғилган бўлиб, Марказий Осиёда, Ироқ ва Мисрда ижод қилди. Унинг асосий тадқиқот мавзуси астрономия, жуғрофия, геодезия соҳаларида эди. У ўз асарларида ўқувчини дунёнинг тузилишига доир маълумотлар билан таништиради, сайёралар ҳаракати, тақвим ва жуғрофияни шарҳлаб беради. Ўз тадқиқотларининг натижаларини у араб, эрон, юнон, форс, Миср ва бошқа мамлакатлар олимларининг илмий хулосалари билан солиштиради. Фарғоний фикрича, осмон доирага ўхшашдир, негаки, самовий жисмларнинг бурчакли ҳаракатлари тезлиги бир хилдир. Ер ҳам доирадир. Унинг катталиги осмон диаметрига нисбатан озгинадир. Бу шу билан тасдиқланадики, инсон ҳамиша осмоннинг тенг ярмини кўради. Қуёшнинг чиқиши ва ботиши турли кенгликларда қуйидагича: қутбларда барча қишки кечалар бир кечани ташкил этади; бу ерда йил бир кеча ва кундузга тенг, кундуз кун 6 ойга, қоронғу кеча ҳам 6-ойга тенг. Осмон экваторининг доираси уфқ доираси билан мос тушади, зенит (осмоннинг кузатувчи боши устидан кўринган энг юқори нуқтаси) эса қутб билан мос тушади.

[1] Избранные произведения мыслителец стран Ближнего и Среднего Востока. –М., 1961. 57-75-б.

Фарғоний сайёралар ҳаракатининг таснифини беради. Собит юлдузларнинг ҳаракати – бу барча сайёраларга зарур бўлган, ягона ҳаракатдир. Қуёш икки ҳаракатда иштирок этади: ғарбдан шарққа томон ва эклиптика (Ернинг Қуёш атрофидаги йўли жойлашган текислик) қутблари атрофида. Ой бешта айланма ҳаракатларда иштирок этади. Осмон доирасидаги эклиптика билан экватор ўртасидаги энг аниқ бурчак ҳисобининг натижаларидан бири Фарғонийга тегишлидир[1]. Уни стереографик проекция (бирон предметнинг текисликдаги акси, тасвири) асосчиси деб ҳисоблаш мумкин. У биринчилардан бўлиб астролябиянинг назарияси ва амалиётини ишлаб чиқди. Фарғонийнинг энг муҳим хизмати шундаки, у «астрономия фанига далилий усул»ни олиб кирди. Унинг томонидан азимутлар, юлдузлар, радиуслар, параллелларнинг жадваллари тузилган. Фарғоний Қоҳира атрофида жойлашган Рад оролидаги геодезик ишларга раҳбарлик қилди. Баъзи фан тарихчилари километрнинг ўзини тушунчасини ҳам Фарғоний номи билан боғлайдилар.

Фаробийнинг фалсафий ва жамиятшуносликка доир қарашлари

Ўзининг энциклопедик (ҳамма томонлама) билимлари шарофати билан «Шарқ Арастуси» ва «Иккинчи муаллим» (Арастудан кейин) унвонларига сазовор бўлган *Абу Наср ибн Муҳаммад Форобий* (873-950) буюк файласуф эди. Форобий 873 йилда Фороб шаҳрида (Арис дарёсининг Сирдарёга қуйиладиган жойи) туғилди. Фанларни ўзлаштира бориб, Форобий Шошда (Тошкент), Самарқанд, Бухоро, Бағдодда бўлди, Эронга сафар қилди. Ўз ҳаётининг охирги йилларини Форобий Ҳалаб ва Дамашқда ўтказди ва ўша ерда 950 йили вафот этди. Унинг 160 жилддан кўпроқ асарларининг барчасини икки гуруҳга бўлиш мумкин: қадимги юнон олимлари рисолаларига шарҳ шаклида ёзилган асарлар, ва асл нусхадаги тадқиқотлар.

*Форобийнинг борлиқ ҳақидаги таълимоти***.** Форобий фикрича, ягона борлиқ олти босқичдан иборат бўлиб, улар айни бир вақтда барча мавжуд нарсаларнинг ибтидоси сифатида бир-бирлари билан сабабий боғланишдадирлар. Биринчи босқич – биринчи сабаб (Худо); иккинчиси – самовий жисмлар борлиғи; учинчиси – фаол ақл, тўртинчиси –руҳ; бешинчиси – шакл; олтинчиси – модда. Шундай қилиб, худо ва модда, ягона бир бутунни ташкил этиб, бир қатор босқичлар орқали бир-бирлари билан сабабий боғланишдадирлар. Ўзларининг сабабий боғланишлари туфайли ушбу ибтидолар икки кўринишга ажратиладилар: *«вожибул вужуд»* - шундай нарсаки, мавжудлиги ўзидан келиб чиқади; *«мумкинул вужуд»* - шундай нарсаки, унинг мавжудлиги бошқа нарсадан келиб чиқади. «Мумкинул вужуд» ўзининг бор бўлиши учун сабабга эҳтиёж сезади, ва қачонки у пайдо бўлса, бошқа нарса туфайли, «вожибул вужуд» га айланади. Форобийнинг ибтидолар ҳақидаги таълимоти шундан гувоҳлик берадики, унга янги афлотунчиликнинг *эманация* назарияси таъсир ўтказган бўлиб, у илк ислом эътиқодидагиларнинг нуқтаи назарларидан моҳиятан фарқ қилади.

Биринчи сабаб (вожибул вужуд) абадийлик хусусиятига эга бўлганлигидан, модда ҳам, унинг оқибати сифатида абадийликка дахлдор бўлади. Ердаги ва осмондаги доираларнинг барчаси жисмийлик (моддийлик) хусусиятига эгадирлар. Барча нарсалар олти кўринишга бўлинадилар: самовий жисмлар, ақлли ҳайвон (инсон), ақлга эга бўлмаган ҳайвонлар, ўсимликлар, минераллар, тўрт унсур-олов, ҳаво, тупроқ ва сув. Охиргилари моддийликнинг асоси бўлиб, модданинг энг оддий кўринишини ифодалайдилар. Қолган беш турдагиси мураккаб бўлиб, ушбу бирламчи унсурларнинг турли даражадаги қўшилишлари натижасида пайдо бўладилар. Форобий фикрича, «барча ашёларнинг умумий тури дунё» бўлиб, оддий жисмлардан ташкил топган ва «дунёдан ташқарида ҳеч нарса йўқ»[2].

Ҳар қандай жисм, аввало имкониятда мавжуд бўлади ва ундан кейингина воқейликка айланади. Имкониятдан воқейликка ўтиш модданинг муайян шакл билан қўшилиши натижасида содир бўлади. Форобийнинг қарама-қаршиликлар ва уларнинг қарама-қарши шаклларининг бир-бирлари билан тўқнашиши ҳақидаги фикрлари, табиатдаги ўзгаришларни тушуниш манбаи сифатидаги уринишга қаратилган бўлганлигидан, жуда ҳам қимматлидир.

[1] Қаранг: Б.А. Розенфельд, Н.Д. Сфеева. Стереографическая проекция. –М., 1973.
[2] Фараби. Существо вопросов// Вкн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. 172-б.

Фанлар таснифи. Билимни Форобий амалий (касб-ҳунар) ва назарий (фан)га бўлади. Назарий билимлар доирасида бош ўринни фалсафа эгаллайдики, Форобий уни борлиқнинг умумий хусусиятлари ва қонунлари ҳақидаги фан деб ифодалайди ва унинг муайян фанларга бўлган нисбатини умумнинг хусусийга бўлган муносабати сифатида белгилайди. Форобий тизимида фалсафа ҳақидаги «фанлар фани» деган қоида ўз ифодасини топган.

Форобий ўрта асрлар даврида биринчи бўлиб фанлар таснифини вужудга келтирдики, у ўша вақтдаги илмий билимларнинг энциклопедияси ҳисобланар эди. Барча фанларни Форобий беш гуруҳга бўлади:

1. Етти бўлимдан иборат тил ҳақидаги фан.
2. Мантиқ.
3. Етти мустақил фанга бўлинадиган риёзиёт, яъни арифметика, геометрия, оптика, юлдузлар ҳақидаги фан, мусиқа ҳақидаги фан, оғирликлар ҳақидаги фан ва механика.
4. Табиий ва илоҳий фанлар, ёки метафизика.
5. Шаҳарни бошқариш ҳақидаги фан (ёки сиёсий фан), ҳуқукшунослик ва калом.

Ўзининг фанлар таснифида Форобий ҳар бир фан ўрганадиган нарсанинг ўзига хослиги, унинг қонунларининг хусусияти ва уларга хос бўлган билиш воситаларини ҳисобга олади.

Форобий фикрича, фан ва умуман барча билимлар субъектив хоҳиш ва истакдан эмас, балки уларга нисбатан тобора ошиб борадиган инсон эҳтиёжлари натижасида келиб чиқадилар. Форобийнинг фанлар таснифи Шарқда ҳам, Европада ҳам, келгусидаги фанлар таснифига кучли таъсир ўтказиб, улар тараққиётида катта ўрин тутди.

Билиш назарияси. Табиат қабул қилувчидан (субъект) олдин келади, «ҳис-туйғу орқали қабул қилинадиган нарса, уни идрок қилишдан олдин келганидек, билиб олинадиган нарса, унга тааллуқли билимдан олдин мавжуд бўлади»[1]. Форобий табиатни билиш жараёнининг чексизлигини қайд этиб, уни билмасликдан билиш томон кўтарилиши, оқибатдан сабабга, ҳодисадан моҳиятга, ораздан (акциденция) жавҳар (субстанция) томон боради, деб ҳисоблайди. Форобий билишнинг икки босқичини – ҳиссий ва фикрийни бир-биридан фарқлаб кўрсатади. Ҳиссий билимнинг ўрнига тўхталиб, Форобий инсонни ташқи дунё билан боғлайдиган беш хил сезгининг ҳар бирига алоҳида эътибор қаратади. Форобий сезгининг ҳар бир турини уни муайян ҳис қилувчи бадан аъзоси билан боғлиқ равишда кўриб чиқади. Форобий фикрича, ҳар қандай сезги баданнинг ҳис қилувчи аъзоларига ҳеч кимга боғлиқ бўлмаган (объектив) ҳолда мавжуд бўлган нарсаларнинг муайян хусусиятларининг ташқи жисмоний таъсири натижасидир. Форобий хотира, тасаввур ва хаёлга ҳис қилиш ва фикрлаш орасидаги ўрталик жойни ажратиб, уларни билишнинг ҳиссий босқичлари билан боғлайди. Унинг фикрича, уларнинг жисмоний аъзолари миянинг олдинги қисмида жойлашган. Аммо инсон учун хос хусусият айрим олинган алоҳида ҳайвонларда ҳам учрайдиган сезги ва зеҳн эмас, балки ақлдир. Ҳайвонлардан фарқли ўлароқ, «инсон ақл ва сезгилар орқали билим касб этади»[2]. «Ақлий куч» ташқи буюмларнинг фикрий қиёфасини беради. Ҳис-туйғудан фарқли ўлароқ, тафаккур ашёларни фикрлаш жараёнида билиб боради, яъни нарсаларнинг ҳиссий сифатларидан чалғиб, ундаги энг умумий ва моҳият жиҳатдан муҳимларини топиб боради. Бундан ташқари, ақлга, ҳис-туйғудан фарқли ўлароқ, тушуниш хосдир[3]. Мавҳум илмий тушунчалар, жумладан, риёзиётга доирлари ҳам, қанчалик ташқи дунёдан ажралган бўлиб кўринишларидан қатъий назар, муайян мавжуд бўлган жисмларнинг хусусиятларини акс эттирадилар. Билимнинг икки шаклининг усул ва хусусияти – ҳиссий ва ақлий – уларни икки хилда баён қилишни белгилайди: сезиш сифатларидан фикрий моҳиятларга, яъни муайянликдан мажҳулликка ва жисмларнинг фикрий томонларидан уларнинг ҳиссий сифатларига, яъни мажҳулликдан муайянликка.

Форобий ақлий билишда бир қатор босқичларни фарқлайдики, бу нарса унинг билинаётган нарсаларнинг моҳиятига чуқур кириб борганлигидан гувоҳлик беради. Бу – муайян нарсадан

---

[1] Фараби. Комментариии к «Категориям» Аристотеля// В кн.: Избранные произведения мыслителей стран Бижнего и Среднего Востока. 191-б.

[2] Форобий. Таълиқот// «Мажму ат-расоиле ал-хукама» («Ҳакимлар рисолаларининг мажмуаси» тўпламида). Тошкент, 1963. 255-б.

[3] Қаранг: Форобий. Ал-масойил ал-фалсафийа ва ала жавоб анха// «Мажму ал-Форобий» тўпламида. 94, 105-106-б.

четлашиб, ундаги умумий нарсани ажратиб олиш, сўнгра эса ана шу умумий нарса ёрдамида – муайян нарсанинг моҳиятига чуқурроқ кириб боришида намоён бўлади. Охир оқибатда ақл, барча ердаги моддий нарсалрни билиб олгандан кейин, осмоний жисмларни билишга ўтади ва дунёвий, коинотдагилар билан қўшилиб ва қоришиб кетиб, ушбу дунёвий ақлнинг таъсирида ақлий билим амалга ошади.

Инсонни дунёни билиб олишида фаол ақл (ал-ақл ал-фаол) иштирок этади. У ҳис-туйғу маълумотларини тафаккур учун етказади. Тафаккур чуқур ва ҳар томонлама билимга олиб боради. Пировардида, у дунё тўғрисидаги барча билимлар билан бойиб, абадийликка олиб келади. Фаол ақл инсон билан биринчи сабаб ўртасида воситачи сифатида хизмат қилади. Биринчи сабаб унинг ўзига ҳам тааллуқлидир. Фаол ақл баданда жойлашган руҳ билан боғланган, ва шундай қилиб, илоҳий ҳаётнинг хусусияти инсонга ўтадики, унинг билимлари ақлий куч тимсолида абадийликка қадам қўяди.

Мантиқ. Форобий мантиқий тизим куллиётнинг асосчиси бўлиб, у туфайли алоҳида унвон бўлган «ал-Мантиқий» лақабини олган. У Арастунинг мантик соҳасидаги барча асарларига шарҳлар ёзган. Бундан ташқари, унинг ўзи ҳам мантиқ бўйича кўплаб асарларнинг муаллифидир.

Форобий мантиқда илмий билимнинг усулини кўрди. Мантиқ фикрий жараённинг тўғри ёки нотўғри эканлигини аниқлаш учун хизмат қилади ва категориялар, яъни ақл билан тушуниладиган моҳиятлар билан иш кўради. «Мантиқ, - деб ёзади Форобий, - қачонки фалсафанинг у ёки бу қисмларида қўлланилса, моҳият жиҳатидан қурол бўлиб, унинг ёрдамида назарий санъат нимани қамраб олган бўлса, ўшаларнинг барчаси ҳақида ишончли билимларга эриштиради»[1]. Форобий мантиқий истилоҳларни (атамаларни) ишлаб чиқишга ҳам катта ҳисса қўшди. У мантик билан грамматика, мантиқий фикр ва унинг нутқий ифодаси ўртасида алоқа топишга ҳаракат қилди. Масалан, мантиқ объектини белгилаб, у қуйидагиларни кўрсатади: 1) Истеъдодга эга бўлиш ва унинг ёрдамида инсон тушунчалар орқали фикрлайди, фан ва санъатни эгаллайди; 2) инсон руҳида пайдо бўлган ва ички нутқ деб аталувчи категориялар; 3) ақлда пайдо бўлган ифода – буни ташқи нутқ деб атайдилар. Форобийнинг мантиқ билан грамматиканинг ўзаро алоқаси ҳақидаги талқини ҳозирги кунда ҳам ўз аҳамиятини сақлаб қолган.

Форобий тушунчалар, ҳукмлар ва хулосалар каби мантиқий шаклларни қараб чиқишга катта эътибор берган. Тушунчанинг мантиқий тузилишини текшириб, Форобий муфассал равишда тушунчаларнинг тур ва хилдаги муносабатлари, бўлинишлари ва турли кўринишдаги тавсиф ва белгилари ҳамда илмий тушунчаларнинг хос хусусиятлари – уларнинг оддий тушунчалардан фарқи, уларнинг тилдаги ифодаси, яъни илмий истилоҳлар масаласига тўхтаб ўтади. Ҳукмларни тадқиқ қилиб, Форобий ҳажм ва мазмундан келиб чиқиб, субъект (эга) ва предикат (кесим)нинг ўзаро муносабатларини қараб чиқади. Форобийнинг ҳукмларни уларда предикатлар сифатида чиқадиган предикабилларга боғлиқ равишда ажратишга уриниши алоҳида эътиборга сазовордир.

Бироқ Форобийнинг энг катта қизиқиши хулосага нисбатан намоён бўлади. Унинг дедуктив (умумийликдан жузъийликка) хулосадан, бошланиш пайти сифатида келиб чиқиш мумкин бўлган, ҳақиқий муҳокама (посылка)лар ҳақидаги таълимоти ажойибдир. Қиёснинг (силлогизм) биринчи муҳокамасини ва далиллардаги исботларни ташкил этувчи бу ҳақиқатлар тўртта: мақбулот (аниқлаш), машҳурот (умум қабул қилган), махсусот (хусусий сезиш, ҳиссий билим), мақулоти аввал (бирламчи тушунчалар; исботсиз қабул қилинадиган ҳақиқатлар - аксиомалар). Форобийнинг асарларида қиёснинг тузилиши ва шакллари, мантиқий хатоларнинг келиб чиқиш сабаблари, қарама-қаршиликсиз қонунлар, асоснинг етарлигиги ва шунга ўхшаш бир қатор қимматли фикрлар мавжуд.

Жамият ва ахлоқ. Форобий ўрта аср мутафаккирларидан биринчи бўлиб жамият ҳақидаги бир бутун таълимотни ишлаб чиқди. Унинг бу хизмати жаҳон илмий адабиётида ҳамма томонидан қабул қилинган. Форобий ўз асарларида сезиларли даражада бир қатор масалаларни ёритиб берган:

[1] Al-Farabis intraductoty risolah on logic. The Islamic Quarterly, vol III, 3-4, 1957, h/ 227.

1. Ижтимоий фанларнинг мавзу ва вазифалари.
2. Ижтимоий бирлашмаларнинг келиб чиқиши, таркиби ва кўринишлари.
3. Шаҳар-давлат, унинг вазифалари ва бошқарув шакллари.
4. Жамиятда инсоннинг ўрни ва мажбурияти, таълим-тарбия масалалари.
5. Давлат уюшмасининг вазифалари ва пировард мақсади, умумий бахт-саодатга эришишнинг йўллари ва воситалари.

Ижтимоий ҳаёт ҳақидаги фанлар жумласига Форобий шаҳар-давлат ёки сиёсий фанни (ал-маданийя), ҳуқуқшунослик (фиқҳ) ва мусулмон илоҳиётини (калом) киритди. Ахлоқ ва таълим-тарбия ҳақидаги фан (педагогика) сиёсий фанларнинг бир қисмини ташкил этиб, умумий бахт-саодатга эришиш йўлларини кўрсатиб бериши лозим. Ахлоқ фани (этика) – бу жамият аъзоларининг ҳатти-ҳаракатлари ҳақидаги билим бўлса, сиёсий фан – умуман барча жамият аъзоларининг феъл-атвори ва ҳатти-ҳаракатларини бошқариш ҳақидаги билимдир. Форобий фикрича, давлатни бошқариш икки хил бўлади: давлат аҳолисини ҳақиқий ёки хаёлий бахт-саодатга етаклаб олиб борувчи. Бошқариш санъати идора қилишнинг назариясини ҳам, амалиётини ҳам назарда тутади. Уларни бирга қўшиб олиб бориш, айрим олинган ҳар бир муайян ҳолатда, давлатни тўғри бошқариш имкониятини беради.

Кишиларнинг жамиятга бирлашиши урушлар ва куч ишлатиш натижасида ҳамда одамларнинг ўз эҳтиёжларини қондиришга бўлган интилишлари туфайли келиб чиқади. У кишиларнинг мавжудлиги ва камолот топиши учун зарурдир[1]. Жамият турли халқлардан ташкил топади. Халқларнинг ўзига хос феъл-атворлари ва хислатларини Форобий у ёки бу халқ яшаётган жўғрофий шароит хусусиятлари билан боғлиқ равишда тушунтиради. Форобий шаҳар-давлатларни фозил ёки орзудаги ва жоҳилга бўлади. Орзудагиси – бу шундай шаҳарки, у аҳолисининг ўзаро ҳамкорлиги асосида мавжуддир. Шаҳар-давлатнинг ички ва ташқи вазифалари бор. Ташқи вазифаси – бу шаҳар мудофаасини ташкил қилиш ва уни ташқи ҳужумлардан сақлаш. Ички вазифаси – унинг аҳолисининг бахт-саодатини таъминлаш. Форобий бошқарувнинг уч шаклини кўрсатиб ўтади: якка ҳокимлик, оз сонли кишилар гуруҳининг бошқаруви, халқ томонидан сайланган энг лойиқ шахснинг ҳокимияти[2]. Бунда Форобий учун ҳал қилувчи нарса, бошқарув шаклларининг ўзигина эмас, балки унинг соғлом ақлга тўғри келиши ёки келмаслигидир.

Камолотнинг юқори чўққисига эришган жамиятларда касб-ҳунарни озодона танлаш имконияти бор. Бу ерда яккаҳокимлик йўқ бўлиб, ҳақиқий озодлик ва тенгҳуқуқлик ҳукмронлик қилади. Бундай шаҳарларнинг аҳолиси ўз бошлиғини сайлайди, аммо уни ҳар қачон ҳокимиятдан маҳрум қилиши ҳам мумкин. Бундай шаҳарларнинг бошлиқлари ўз фаолиятларида адолатлилик, тенг ҳуқуқлик ва умумий фаровонлик қоидасидан келиб чиқадилар[3]. Бошлиқ – бу ўзига хос муаллим бўлиб, ўз ўқувчиларини билим олишга ва бахт-саодатга эришиш йўлларини ўзлаштиришга ўргатади. Аммо барча талабларни бир кишида мужассамлаштириш қийин, шунинг учун гуруҳ томонидан бўладиган бошқарувни ташкил этиш мумкин. Бундай ҳолатда жамиятнинг ҳар бир аъзоси ушбу хусусиятлардан бирортасини мужассамлаштирмоғи лозим бўлади.

Давлат ва жамиятнинг пировард мақсади бўлган умумий бахт-саодатга эришиш муаммоси Форобий таълимотида муҳим ўрин тутади. Бунга йўл – илм-фан ва таълим-тарбиядир. Ҳақиқий бахт-саодатга билимларни эгаллаш йўли воситасида эришилади. Ҳақиқий бахтга шундагина эришиладики, қачонки, ҳар кандай ёмонлик бартараф қилиниб, кишининг руҳи ва ақли ўзининг моҳиятларини ва барча хайрли, эзгу ишларни билишда энг юқори савияга эришиб-абадийликка даҳлдор бўлган дунёвий ақл билан қўшилиб кетса. Инсон ўлади, аммо унинг ҳаёти давомида эришган бахти маънавий кўтаринки ҳодиса бўлиб, завол топмайди, балки ундан кейин сақланиб қолиб, инсониятга хизмат қилиши мумкин.

---

[1] Форобий. Фозил шаҳар аҳолси қарашлари ҳақида рисола// В кн.: С.Н.Григорян. Из истории Средней и Ирана VII-XII веков. –М., 1960. 136-б.

[2] Қаранг: Форобий. Ас-сиёсат ал-маданийа. 40-41-б.

[3] Қаранг: Форобий. Мажму ат-расаил ал-ҳукума. Ўз ФА Абу Райҳон Беруний номидаги шарқшунослик институтида араб тилида сақланаётган 2385 рақамли остидаги қўлёзма 250-а саҳифаси.

Форобий фалсафасининг инкор этиб бўлмайдиган жойи шундаки, у назарий фалсафани ҳақиқий ва асосий илм, деб билиб, қолган барча фанларни унга тобе бўлган иккинчи даражали соҳалар мақомига қўйди. Фалсафалар ўртасидаги умумий дунёқарашлар билан кифояланмай, дин билан фалсафани ҳам айрим бир қисмга жойлади. Унинг фикрича, фалсафадаги масалалар исботини пайғамбарлар рамзлар шаклида баён қилганлар, зеро, моҳият жиҳатидан фалсафа билан дин ўртасида ҳеч қандай тафовут йўқ. Бундай караш ўз даврида ниҳоят даражада муваффақият қозониб, исломий фалсафанинг асоси ва усулини белгилаб берувчи фикрлаш тарзига айланди.

Форобийнинг таълимоти Шарқда ва Европада ижтимоий-фалсафий фикрларнинг бундан кейинги ривожида муҳим ўрин тутди. У Басрадан чиққан фалсафий тўгарак бўлган «Ихвон ас-сафо» («Соф биродарлар») аъзолари ва Абу Сулаймон Мантиқий, Ибн Мискавейҳ, Ибн Бажжа, Ибн Туфайл, Маймонид қарашларига катта таъсир кўрсатди. Буюк олим Ибн Сино уни ўзининг устози деб ҳисоблар эди.

Абу Абдуллоҳ Хоразмийнинг фалсафий қарашлари

Абу Абдуллаҳ Муҳаммад Хоразмий (997 в.э.) X асрнинг энг йирик энциклопедик олимларидан бири эди. У Хоразмда таваллуд топган бўлиб, кейинчалик Яқин Шарқ мамлакатларида яшади. У Яқин ва Ўрта Шарқда яратилган энциклопедиялардан бири бўлган «Мафотиҳ ал-улум» («Илмларнинг калитлари») асарининг муаллифи сифатида шуҳрат топди. Бу китоб ўша даврдаги илм-фаннинг ҳолати ҳақида тўла тасаввур беради. Асарда ҳуқуқ, фалсафа, мантиқ, шеърият, астрономия, риёзиёт, табобат, мусиқа асослари ва бошқа фанлар таснифини ҳам берган. Барча фанларни Хоразмий «шариат» ва «арабча бўлмаган»ларга бўлади. «Шариат» фанлари устун даражада дин билан ҳамда араб тилида гаплашувчи жамиятнинг тил муаммолари билан боғлиқ бўлса, «арабча бўлмаган»лар (Хоразмий бу ерда «Юнон ва бошқа халқлар»ни назарда тутади) эса, ўша замоннинг барча билимлар мажмуасини ўз ичига олади. Дунёвий фанлар унинг томонидан динга тобеликдан ташқарида қараб чиқилади.

Хоразмий фикрича, фанлар таснифи қуйидаги кўринишга эга:

I. «Шариат» фанлари ва улар билан боғланган «арабча» фанлар:

1. Фиқҳ, яъни мусулмон ҳуқуқшунослиги.
2. Калом.
3. Сарф ва наҳв (грамматика).
4. Шеърият.
5. Воқеанома (хронология) ҳақидаги фан.

II. «Арабча бўлмаган фанлар» («юнон» ва «бошқа халқлар»):

1. Назарий фалсафа.
2. Амалий фалсафа: ахлоқшунослик, уй хўжалиги (уй-рўзғорни бошқариш), сиёсат (шаҳарни, давлатни бошқариш).
3. Метафизика.
4. Риёзиёт фанлари (арифметика, геометрия (ҳандаса), астрономия, мусиқа ҳақида илм).
5. Табиатшунослик фанлари (табобат, метеорология, минералогия, алхимия, механика).
6. Мантиқ.

Умуман Хоразмийнинг фалсафасини машоиюн (перипатетизм), яъни Арасту фалсафасига тамойили бор, деб таърифлаш мумкин. Хоразмий фалсафани ўзини «ашёлар ҳақикати ҳақидаги фан» сифатида ифодалайди. Ҳар бир ашё – модда ва шаклнинг бирлигидир. «Бошланғич модда – ҳар бир жисмнинг ўзи бўлиб, у шаклнинг намояндасидир. Шакл – бу ашёнинг тузилиши ва унинг кўриниши бўлиб, унинг бошланғич моддадан шаклланганлиги натижасидир»[1]. Ўша вақтдаги долзарб муаммолардан бири жисмнинг бўлиниши ёки бўлинмаслиги эди. Хоразмий жисмларнинг чексиз равишда «қоидавий бўлиниши» имконияти борлигини, яъни тасаввур қилиш мумкинлигини қайтд этдики, кейинчалик Ибн Сино уни «имкониятдаги бўлиниш» деб атади. Бироқ «моддий бўлиниш ўзининг охирги ҳудудига эга, негаки, бўлинаётган жисм шундай зарур кичикликка етиб борадики, ўзининг табиатига кўра у энг кичик бўлади. Ҳиссий қабул килиш учун у жуда ҳам ингичкадир».

[1] Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекстиане. –Т., 1976, 97-б.

Ўша замон муаммоларига эргашиб, Хоразмий руҳ тушунчасини ҳам кўриб чиқади. «Табиий», «ҳайвоний» ва «шахсий руҳ» ни ажратиб кўрсатиб, у тирик жисмларда кечадиган моддий жараёнлар билан уларни мустаҳкам боғлайди. Ўзининг «руҳлар»ни тушуниши орқали Хоразмий Афлотунча ақидаларни танқид қилади, айниқса, умумий моҳиятлар дунёсининг мавжудлиги тўғрисидаги нуқтаи-назари билан. У қуйидагиларни қайд этади: «Умумий руҳ умумий одамга (тушунчасига) ўхшайди ва у масалан, Зейд, Умар ва барча алоҳида олинган инсонларга нисбатан турдир. Умумий руҳ ўшадирки, унда Зейд, Умар ва ҳар бир ҳайвонлардан биттасининг руҳи қамраб олинади. У фақат хаёлдагина «умумий одам» ҳамда «умумий ақл»га ўхшайди». Фалсафий фикрловчиларнинг кўплари таъкидлаганларидек, «умумий руҳ мустақил борлиққа эга», деган масалага келсак, шуни айтиш керакки, бу шундай эмас[1].

Берунийнинг ижтимоий-фалсафий қарашлари

Абу Райҳон Муҳаммад ибн Аҳмад Беруний (973-1048) буюк энциклопедик олим, мутафаккир ва инсонпарвар бўлиб, 973 йилда қадимги Хоразмнинг пойтахти Қиёт атрофида таваллуд топди. 16 ёшлигидаёқ Беруний экваторга нисбатан эклиптика текислигининг қиялигини жуда катта аниқлик билан аниқлади. Ёш йигитчалик вақтидаёқ Беруний Марказий Осиёда биринчи бўлиб, Ер курраси қиёфасини (глобус) ясади. Бир мингинчи (1000) йилда Беруний ўзининг биринчи йирик асари бўлган «Қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар»ни ёзиб тугатдики, у бутун Шарқда унга шуҳрат келтирди.

1010 йилда Беруний Хоразмшоҳ Маъмун ибн Маъмун саройида муҳим мансабга сазовор бўлди. Ибн Маъмун ўз саройига энг йирик олимларни тўплаётган эди. Булар Абу Али ибн Сино, Абу Саҳл ал-Масиҳи, таржимон ва файласуф Абул Хайр Ҳаммор, шоир ва адабиётшунос Абу Мансур ал-Саъолабий, риёзидон ва астроном Абу Наср Мансур ибн Ироқ ва бошқалар эди.

1017 йилда Хоразм Маҳмуд Ғазнавий қўшинлари ҳужумига учради. Ғазнага Маҳмуд Ғазнавий томонидан олиб кетилган олимлар орасида Беруний ҳам бор эди. 1025 йилда у ўзининг муҳим асарларидан бири «Геодезия»ни ёзиб тугатди. Ғазнада Беруний Ҳиндистонни ўрганиш бўйича тадқиқот ишларини олиб борди ва натижада «Ҳиндистон» асарини ёзди (1030). Бу асар унга жаҳоншумул шуҳрат келтирди. Ҳиндистоннинг бош вазири Жавоҳарлал Нерунинг таъкидлашича, Ҳиндистон тўғрисида шу давргача ва бундан кейин ҳам бунга тенг келадиган асар ёзилмаган ва ёзилмаса ҳам керак. Беназир «Ҳиндистон» асаридан кейин табиатшуносликка доир унинг шоҳ асарлари вужудга келди. У ўзининг астрономияга оид «Масъуд қонуни» асарида риёзиёт, астрономия, геофизика ва бошқа кўп фанларнинг муҳим муаммоларини ёритиб берди. 1043-йилда Беруний илмий адабиётда «Минералогия» деб ном олган ўзининг «Қимматбаҳо тошларни билиш учун маълумотлар тўплами» асарини ёзиб тугаллади ва «Фармокология» («Доривор ўсимликлар»)ни ёза бошлади. Аммо ўлим уни тугаллашга имкон бермади. Унинг 150 га яқин асарларининг номи маълум.

*Борлиқ ҳақида таълимот***.** Беруний фикрича, фалсафага йўл борлиқни чуқур тушуниб етишга имкон берадиган табиатшунослик фанлари орқали ўтади. Умуман эса, Беруний фалсафани борлиқнинг моҳиятини биладиган фан сифатидаги таърифига қўшилади.

Табиат муайян қонунларга бўйсунувчи бутун атрофдаги дунёни қамраб олади. У – фанлар ўз далиллари ва маълумотларини йиғиб оладиган макондир ва объектив воқеликни табиий равишда тушунтиришнинг пировард сабабидир. Беруний Абу Машарнинг: «Табиат ҳамма нарсадан кучлироқдир»[2] - деган нуқтаи назарига қўшилган эди.

Беруний ўзининг Ибн Синога ёзган илмий эътирозларида ошкора деистик (дунёни Худо яратган, лекин у табиат ва жамият ҳаётига аралашмайди, деювчи диний-фалсафий оқим) нуқтаи назарда туради: «Сен нимани айтаётган бўлсанг, бу Арастунинг сўзларидирки, унга кўра, дунёнинг ибтидоси йўқдир ва бундан холиқ ва яратувчини инкор этиш келиб чиқмайди дейиши, фойдасиз гапдир, негаки, агар ҳаракат ибтидоси назарда тутилмас экан, унда қандайдир холиқнинг бўлиши ҳам фикрда мавжуд бўлмайди»[3]. Табиатнинг астрономик, геологик ва бошқа

[1] Ўша жойда.
[2] Абу Райҳон Беруни. Памятники минувших поколений// Избранные прооизведения. –Т., 1957. Т.1. 99-б.
[3] Приложение к ст. А.Шарипов. Малоизвестные страницы переписки между Беруни и Ибн Синой // Общественные науки в Узбекистане. 1965. №11. 39-б.

ҳодисаларини таҳлил қилиб, Ернинг ва бошқа самовий жисмларнинг пайдо бўлиш вақти ҳақида Беруний шундай хулосага келадики: «ҳисоб қилган одамга минглаб миллион йиллар ҳақида бемалол гапириш мумкин»[1]. Олий ибтидони қабул қилиш билан бирга, табиатга табиий илмий усулни татбиқ қилишнинг зарурияти Берунийга деизмдан ҳам олдинга босиб, модданинг абадий борлигини қабул қилиш руҳидаги қоидаларни айтишга мажбур қилди.

Атрофни ўраб турган дунё асосида сув, олов, ҳаво, тупроқ ётади. Улар ҳақида у шундай ёзади: «Оддий жавҳарлар даврий равишда пайдо бўлиш ва завол топишни билмайдилар»[2]. Беруний руҳнинг мавжудлигини тан олади. У жисм билан ўзаро зич алоқада бўлиб, фақат жисмдагина мавжуд бўлиши мумкин: «Руҳ ўзининг кўп ҳолатларида баданнинг ҳароратига бўйсунади, шунинг учун ўз хусусиятларига кўра турли ва хилма-хил бўлади»[3]. Беруний фикрича, ҳаво, тупроқ ва олов бўлинмас заррачалар – атомлардан ташкил топганлар. У жисмларнинг чексиз бўлиниши ҳақидаги таълимотни асоссиз, деб эълон қилди. Бироқ у қайд этади: «ҳандаса (геометрия) аҳллари орасида яхши маълум бўлган анчагина (баҳсли) айтилган фикрлар атомистларга ҳам хосдир …» У атомистик таълимотнинг қарама-қаршилигини ҳал қиладиган йўл қидирди. Диққатга сазовори шундаки, атомистик таълимотга тамойили бўлган Беруний, бўшлиқни рад этди. Бу ўша замондаги фалсафий анъаналар билан боғланмаган эди, негаки, атомистик таълимот бўшлиқнинг мавжудлигини назарда тутар эди.

Барча жисмлар ер марказига интилишини қайд этган Беруний, Арастунинг барча жисм ва унсурлар ўзларининг «табий жойларида» жойлашгандирлар, деган муҳим қоидасини шубҳа остига олади. Арасту фикрича, ўзларининг «табиий жойида» жойлашган барча жисм ва унсурлар сокин ва ҳаракатсиз ҳолатда бўладилар. Уларни бу ҳолатдан чиқариш учун қандайдир қарши куч керак.

Беруний геометрик тартибдаги далилни келтиради: «марказ» тушунчасининг ўзи шуни назарда тутадики, у фақатгина нуқтадир, шунинг учун барча оғир жисмлар учун Арасту фикрича, «табиий жой» бўлган марказ, унга етиб кела олмайди ва қаердадир марказ атрофида бўлишга мажбур, яъни ўзининг «табиий жойи»дан ташқарида. Шундай қилиб, жисмлар ўз «табиий жойлари»да ҳеч қачон сукунат касб эта олмайдилар. Енгил унсурлар учун ҳам, уларнинг доираларига нисбатан олинадиган «табиий жой» тўғрисидаги далиллар ҳам тахминан худди шундай. «Шундай қилиб,-деб ёзади Беруний,- ҳеч қандай жисм учун алоҳида тарздаги табиий жой йўқ»[4].

Ўзининг Ибн Синога ёзган илмий эътирозларида Беруний дунёларнинг кўплиги ҳақидаги масалага ҳам ўз нуқтаи назарини баён қилади. Олим шундай далил келтиради: агар Худо ҳар нарсага қодир бўлса, у бизникидан ташқари бошқа дунёларни ҳам ярата олади. Арасту абадий ва ўзгармас доиравий ҳаракатни тўғри чизиқлик ҳаракатга қарама-қарши қўйган эди, Беруний бўлса, умуман доиравий ҳаракатни осмонларнинг алоҳида тарздаги имтиёзи, деб ҳисобламади. Келгусидаги кашфиётларни олдиндан сезгандек, у осмон жисмлари ва уларнинг доираларини эллипсоид (эллипснинг ўқи атрофида айланишидан ҳосил бўладиган геометрик жисм) шаклда бўлиши мумкинлиги ҳақидаги фикрни айтди.

Берунийга диалектик ғоялар ҳам хос эди: «Унда (Ерда) турғун қоладиган ҳеч нарса йўқ». Бунинг устига, бутун дунё бу жараёнга дучор бўлади: «… Дунёдаги барча нарсалар маълум муддат ўтгандан кейин бир ҳолатдан бошқасига ўтишга қодирдирлар»[5]. У Ер тараққиётида сакрашлар катта ўрин тутишини қайд этган эди. Олим табиатнинг турли жараёнларида қарама-қаршиликлар, бир-бирига қарши турувчи кучлар қанчалик муҳим аҳамиятга эга эканликларини кўрсатиб ўтган эди. Жумладан, Беруний одам баданидаги қарама-қаршиликлар кураши ҳақида гапириб, уларнинг табиий ҳолат эканлигини қайд этади, негаки улардан биронтасининг ғалабаси оғир касалликларга олиб келади. Беруний бу ерда механик жиҳатдан устун бўлган

[1] Абу Райҳон Беруни. Памятники…. 37-б.
[2] Абу Райҳон Беруни. Индия // Избранные произведения в 6 томах. –Т., 1963. Т.2. 311-б.
[3] Ўша жойда.
[4] Абу Райҳон Беруни. Возражения (эътирозлар). –Т., 1965. 39-б.
[5] Материалы по истории… 73-б.

қарама-қаршилик ғалабаси ҳақида эмас, балки «уни ўзига ўхшашга айланиши»[1] тўғрисида гапиради.

Беруний фикрича, тараққиёт даврийлик хусусиятига эга. У ҳинд файласуфларининг даврийлик ҳақидаги таълимотларини маъқуллайди: «Уларнинг замон муддатларининг қайтарилиб туришида даврийлик ҳақидаги тасаввурлари, воқеликда нима кўринса, ўшанга мос келади»[2].

Билиш назарияси. Билишнинг асоси, дунё ҳақидаги бизнинг билимларимизнинг манбаи, ҳис-туйғу аъзолари воситасида қўлга киритилган, ҳиссий билимлардир.

Беруний ҳар бир ҳис-туйғу турини тасвирлайдики, у туфайли ҳайвонлар ташқи дунёда маълум йўналишга эга бўлиб, атроф муҳитдаги шароитларга мослашадилар. Инсоннинг ҳис-туйғу аъзолари ҳам шу мақсадга хизмат қиладилар, яъни улар унинг ташқарисида содир бўлаётган ҳодисалардан унга маълумот беришлари лозим. Ҳар бир ҳис-туйғу муайян бир турдаги қўзғатувчидан таъсирланмоғи лозим, шуниси ҳам борки, ушбу қўзғатувчилар моддийдирлар, негаки, фақат шундайларгина сезиш уйғотишлари мумкин. Инсон, ҳайвонлардан фарқли ўлароқ, ақлга эгадирки, шунинг ўзи инсоннинг ҳис-туйғусини ҳайвонникидан фарқлайди.

Беруний билимларни касб этиш ва уларни текшириш учун тажрибани қўллашни талаб қилди. Беруний учун тажриба амалан фақат билимларни касб этиш воситасигина эмас, балки ҳақиқатни, унинг мезонини аниқлашнинг ҳал қилувчи қуроли эди. Масалан, зумраднинг илон кўзига таъсири ҳақида тўхталиб, гўё агар бу қимматбаҳо тошга илон қараса, кўзи бузилиши ҳақидаги ривоятга муносабат билдириб, Беруний ёзади: «Аммо ҳикоя қилувчиларнинг якдил фикрларига қарамасдан, бунинг ҳақиқатлиги тажриба орқали тасдиқланмади»[3].

Жамият. Беруний фикрича, ақл кучининг ўзи инсонга ҳал қилувчи имтиёз бера олмайди. Буни жамиятгина таъминлаши мумкин, жамиятни пайдо бўлиши асосида эса – одамларнинг моддий эҳтиёжлари ётади: «Инсон ўзининг ялангочлиги ва заифлиги туфайли, ўзининг (ҳимоя) органларининг йўқлиги туфайли, бошқалар томонидан синовларга дучор бўлиб, доимий равишда ўзини ҳимоя қиладиган ва унинг эҳтиёжларини қондирадиган заруриятни ҳис қилди»[4]. Ҳимояланиш зарурияти ҳамда бошқа эҳтиёжларни қондириш, одамларни, биргаликда яшашга мажбур қилади. «Эҳтиёжлар хилма-хил ва кўп сонли бўлиб, фақат бир неча кишиларнинг бирлашмаси уларни қондириши мумкин. Бунинг учун одамлар шаҳарларни барпо қилишга эҳтиёж сезадилар».[5] Демак, Беруний жамият ҳаётида ўзига хос шартномали ибтидо зарурлигини зарурлигини тан олади. Кишиларнинг ўзлари жамият барпо қиладилар, биргаликдаги ҳаётни ташкил этадилар. Шунга мувофиқ равишда у инсоннинг бурчи, жамиятдаги унинг вазифасини қараб чиқади. Инсоннинг энг асосий мажбуриятларидан бири – меҳнатдир, чунки «хоҳланган мақбул нарса, меҳнат сарфлаш орқали қўлга киритилади»[6].

Беруний пулнинг келиб чиқишини, аввало, меҳнат тақсимоти билан боғлади. «Эҳтиёжларнинг ошиб бориши ва уларни турли вақтларда пайдо бўлиши, шунингдек, бири вақт бўйича бошқада бўлган нарсага эҳтиёж сезмаслиги, - буларнинг барчаси кишиларни алоҳида олинган ҳолдаги турли тенг қийматлик нарсалар ўрнига баҳолаш учун умумий ўлчов қидиришга олиб келди. Бунинг учун одамлар шундай нарсани танладиларки, ўз кўриниши ва ярақлаши билан кўзни қувонтиради, кам учрайди ва узоқ вақт сақланиб қолади»[7]. Унинг таълимотига кўра, одамлар ўртасидаги билимга мувофиқ пул сифатида ишлатиладиган олтин ва кумуш, ўз ўзича қимматга эга бўлмасдан, инсоннинг ҳеч қандай эҳтиёжини қондира олмайди. Фақат айрбошлаш воситасидагина пул умумий ўлчов сифатида, тенг қийматлилик (эквивалент) аҳамиятини қўлга киритдики, унинг асосий вазифасини ташкил этди.

---

[1] Абу Райҳон Беруни. Минералогия.// В. кн.: Собрание сведений для познания драгоценностей. –М., 1963. 11-б.
[2] Абу Райҳон беруни. Индия. 161-б.
[3] Абу Райҳон Беруни. Минералогия. 273-б.
[4] Ўша жойда.
[5] Ўша жойда. 9-б.
[6] Абу Райҳон Беруни. Минералогия. 12-б.
[7] Ўша жойда. 12-б..

Кишилар эҳтиёжини қондиришга ёрдам берадиган ҳамда адолатлиликка риоя этилаётганлигини назорат қилиш мақсадида, жамиятдаги тартибларни қўллаб-қувватлаш учун унда ҳокимлик мансаби жорий этилади. Жамиятни бошқаришни Беруний ҳукмдорнинг жамиятга хизмати деб тушунади: «Идора қилиш ва бошқаришнинг моҳияти – зулмдан азоб чекувчиларни эзувчилардан ҳимоя қилиш учун ўз оромидан кечишдир»[1]. Беруний Мағриб шаҳарларидан биридаги тартиблар тўғрисида гапириб маълумот келтирадики, ундаги бошқарув навбатма-навбат «ер эгалари ва аслзодалар орасида» биридан иккинчисига ўтади. Ўша вақтда бошқарувнинг моҳиятини шундай тушуниш ва унга хайрихоҳлик билдириш катта жасорат талаб қилар эди. Подшо айниқса шундай кишилар тўғрисида ғамхўрлик қилиши керакки, улар «ер иши билан бандлар», чунки «дунё деҳқончиликка таянади, ер ишлаш эса, ҳокимият туфайли мавжуддир ва уларнинг бири иккинчисисиз бўла олмайди»[2]. Одил ҳукмдорнинг асосий вазифаси сифатида Беруний «юқоридагилар билан пастдагилар орасида адолатни ва кучлилар билан заифлар ўртасида тенглик»[3]ни ўрнатиш, деб ҳисоблайди. Мамлакат равнақи илм-фаннинг фаннинг аҳволи ва уларнинг гуллаб–яшнаши билан белгиланади. Инсоннинг олий бахти – билимдадир: «Ҳақиқий лаззатни фақат шундай нарса берадики, инсон унга эга бўлган сари, унга интилиш янада кўпроқ ошиб бораверади. Ва инсон руҳининг ҳолати ҳам, у илгари билмаган нарсасини билиб олса, шундай бўлади»[4]. Инсоннинг олий қадр-қиммати – унинг бошқалар ва айниқса камбағал одамлар тўғрисидаги ғамхўрлиги билан белгиланади. Беруний халқлар ўртасида ўзаро тўғри муносабатлар ўрнатишга ҳалал берадиган миллий ва диний чекланганликка қарши чиқди. У шундай кишиларни маҳкум этдики, уларнинг ишончига кўра «ер – бу уларнинг ери, одамлар – бу фақат улар мансуб бўлган халқнинг вакиллари, подшолар – фақат уларнинг ҳукмдорлари, дин – фақат уларнинг ақидаси, илм – фақат, ўшаларда бор бўлган илмдир»[5].

Ибн Синонинг фалсафий қарашлари

Абу Али ибн Сино (Авиценна) (980-1037) илмий- табиатшунослик ва ижтимоий-фалсафий фикрлар тараққиётига жуда катта ҳисса қўшган, Марказий Осиёнинг буюк мутафаккиридир. Тасодифий эмаски, у «Шайхур раис» - «Олимлар устози» деган юксак унвонга сазовор бўлган эди. Ибн Сино Бухоро яқинидаги Афшона қишлоғида туғилган. У Бухорода таълим олди, астрономия, риёзиёт, мантиқ, физика, метафизика, ҳуқуқ ва бошқа фанларни ўрганди. Ёшлик йилларидаёқ ўзининг даволаш санъати билан машҳур бўлди.

999 йилда Бухоро Қорахонийлар томонидан босиб олинган вақтда, Ибн Сино Урганчга қочди. Бу ерда Хоразмшоҳ Маъмун саройи ҳузуридаги Беруний раҳбарлик қилган Академияда Ибн Сино жуда кўп машҳур олимлар билан танишди ва ўз билимини бойитиш имкониятига эга бўлди. Хоразмни ғазнавийлар томонидан босиб олиниши хавфи остида Ибн Сино Эронга қочди. 1037 йилнинг 18 июнида Ҳамадонда сарой табиби ва вазир бўлиб ишлаётган вақтида вафот этди. Ўлими олдидан у барча мол-мулкини хизматкорлари ва камбағал кишиларга бўлиб берди.

Ибн Синонинг дунёқараши унинг замонининг маданиятини акс эттиради. Унинг дунёқараши Ҳиндистон табиатшунослиги ва Юнонистон фалсафаси таъсири остида шаклланди. Ибн Сино Букрот (Гиппократ), Жолинус (Гален), Евклид, Архимед, Пифагор, Арасту, Порфирийларнинг асарлари билан яхши таниш эди. Ибн Синога Ар-Розий ва Форобийлар жуда катта таъсир ўтказишди.

Ибн Сино 260 номдан кўпроқ бой адабий ва илмий мерос қолдирди. Бизгача унинг 160 асари етиб келган. Улар ичида энг йириги 22 жилддан иборат «Китоб аш-шифо» («Руҳни даволаш китоби») бўлиб, ўз ичига мантиқ, физика, риёзиёт ва метафизикани қамраб олади. Унинг бошқа асарлари «Қонун фит-тиб» («Даволаш илми қонуни»), «Китоб ан-нажот» («Нажот топиш

[1] Ўша жойда. 31-32-б.
[2] Абу Райҳон Беруни. Памятники … 230-б.
[3] Абу Райҳон Беруни. Минералогия. 12-б.
[4] Ўша жойда. 17-б.
[5] Абу Райҳон Беруни. Индия. 63-67-б.

китоби»), «Донишнома» («Билимлар китоби») ва бошқалардир. Ибн Сино қаламига қуйидаги бадиий асарлар ҳам мансуб: «Рисола ат-тайр», «Соломон ва Ибсол», «Ҳай ибн Яқзон».

Борлиқ ҳақидаги таълимот. Ибн Сино фикрича, борлиқ *вожибул вужуд* (зарур бўлган вужуд), яъни биринчи сабаб, Худо, барча ашёларнинг ибтидоси ва *мумкинул вужуд* (бўлиши мумкин бўлган вужуд), яъни қолган барча нарсалардан иборатдир. Вожибул вужуд ўз-ўзича бор бўлиб, ягонадир. Мумкинул вужуд (мумкин бўлган вужуд) биринчи сабабдан келиб чиқиб, айни вақтда кўпликдир, яъни ўзида кўп ашёларнинг пайдо бўлиш имкониятини сиғдиради. Шундай қилиб, борлиқ бўлинмайдиган ягона ва бўлинадиган кўпликдан ташкил топгандир. Кўплик дарҳол пайдо бўлмайди, балки аста-секин, сабаб ва оқибат шаклида намоён бўлади.

Борлиқнинг барча шакллари дастлаб ягонада мавжуд бўлади. Биринчи сабабдан узоқлашган сари ушбу шакллар кўпроқ мустақиллик касб этиб, фақат бевосита олдинги сабабга нисбатангина боғлиқ бўладилар. Шундай қилиб, турли ашёлар вужудга *(зарурий вужуд)* нисбатан турлича даражада яқинликда бўладилар. Вожибул-вужуднинг хусусияти кейинги келадиган барча вужудга узатилади. Ибн Сино шундай ёзади: «Вожибул вужуд шундайки, барча ўз мавжудликларини ундан оладиган нарсалар зарурий равишда мавжуддирлар, негаки, шундай бўлмаса вожибул вужудда шундай ҳолат вужудга келар эдики, у унда бўлмас эди, ва ўша вақтда у барча жиҳатлардан вожибул вужуд бўлиб қолар эди»[1]. Бундай таълимотни деистик йўналишдаги *пантеизм* сифатида баҳолаш мумкин.

Мумкинул вужуд (бўлиши мумкин бўлган вужуд) *жавҳар* (субстанция) ва *ораздан* (акунденция) ташкил топган энг умумий ва ўзини кўплаб намоён этадиган жавҳар – биринчи ибтидодаги унсурлар (олов, ҳаво, сув, тупроқ)дир. Модда, шакл, руҳ ва ақл – оддий жавҳарлардир, жисм эса – мураккаб жавҳар. Барча ашёларга хос бўлган умумий хусусият – жисмийлик бўлиб, *модда* ва *шаклдан* ташкил топади. Улар ўзаро боғлиқдир ва бири иккинчисисиз мавжуд бўлмайди. «…модда жисмий шаклга эга ва жисмий шаклсиз воқелик мавжуд бўлмайди. Бинобарин, у жисмий шакл туфайли ҳақиқий мавжуд бўлган жавҳардир. Шундай экан жисмий шакл ҳақиқатда жавҳардир»[2].

Ибн Сино дунёни ягона бирликда деб ҳисоблайди: «Бўшлик мавжуд эмас … бутун дунё ягона жисмдир».

Ибн Сино ҳаракат таҳлилига катта эътибор қаратиб, уни механик тарзда ўрин алмаштириш деб қарамайди: «Ҳаракат деб одатда шундай нарсага айтиладики, у маконда содир бўлади, аммо ҳозирги вақтда бу тушунчанинг маъноси бошқача бўлиб, маконий ҳаракатдан кўра умумийроқ бўлиб қолди». Ибн Сино таъкидлайдики: «Қандайдир ашёнинг ҳар қандай ҳолати ва ҳаракати, имкониятда шундай қандайдир ашё бўлганлиги сабабидан ҳаракат деб аталади»[3].

Фанлар таснифи. Барча фалсафий фанларни Ибн Сино икки турга: назарий ва амалийга бўлади. Амалий фан ўз навбатида сиёсат, ҳуқуқ, уй хўжалиги ва ахлоққа бўлинади; назарий илм – метафизика (олий илм), риёзиёт (ўрта илм) ва табиат ҳақидаги илм (қуйи илм) га бўлинади. Метафизика мутлақ борлиқ ва унинг умумий ҳолатини ўрганади – энг умумий тушунчалар ҳамда илоҳиёт – Худони билишни ҳам қамраб олади. Риёзиёт (математика) миқдорий муносабатлар – андоза ва сонларни ва уларнинг турли шаҳобчалари бўлган: ҳандаса (геометрия), арифметика, астрономия, мусиқа, оптика, механика, ҳаракатдаги доиралар ҳақидаги илм, асбоблар ҳақидаги илм ва бошқаларни ўрганади.

Табиатшунослик табиатни ўрганади ва 6 бўлимдан иборатдир: бутун табиат учун умумий бўлган масалалар – модда, шакл, одатдаги ҳолат, ҳаракат ва ҳоказо; дунёни асосини ташкил этган жисмлар ҳолати – осмондаги нарсалар, унсурлар, уларнинг миқдори ва ҳоказо; табиий жараёнлар – ташкил топиш, пайдо бўлиш, йўқолиш, ўсиш, жисмнинг заволи ва ҳоказо; қўшилишидан олдинги 4 унсурнинг ҳолати, шунингдек, обу ҳаво муҳитидаги ҳодисалар – шаҳоблар(метеоритлар), ёмғир, момақалдироқ, чақмоқ, шамол, камалак ва ҳоказо; табиатшунослик жонсиз табиатни, ўсимликлар дунёси, ҳайвонлар дунёсини; инсон руҳи ва руҳий кучларининг ҳолатини ўрганади. Табиатшуносликка Ибн Сино табобат, мунажжимлик,

[1] Абу Али ибн Сино. Книга спасения // В кн.: Антологния мировой философии. –М., 1974. 730-б.
[2] Абу Али ибн Сино. Даним-намд. Сталинабад. 1957. 152-б.
[3] Ўша жойда. 232-б.

қиёфашунослик, туш таъбири тўғрисидаги фан, тумор, афсунгарлик, алхимия ҳақидаги илмларни ҳам киритади[1].

Билиш назарияси. Ибн Сино фикрича, ҳиссий билиш – табиатни билишнинг бошланғич йўлидир. Ҳиссиёт ташқи ва ички га бўлинади. Кўриш, эшитиш, таъмни сезиш, ис билиш ва пайпаслаш ташқи ҳислардир. Ички ҳислар қуйидагилар: умумий ҳис-туйғу, тахминий билиш кучи ва тасаввурий куч[2]. Ибн Синонинг сўзларига кўра, кўриш қабул қилинаётган буюм томон биздан чиқадиган бирон бир нарсадан боғлиқ эмас. Биз шунинг учун кўрамизки, қабул қилинаётган буюмдан нимадир биз томон келиб тушади ва модомики у буюмнинг жисми эмас экан, демак, у – унинг қиёфасидир[3].

Гарчи биз Ибн Синода ҳиссий билишнинг алоҳида шакли сифатида идрокни учратмасак ҳам, у уни «умумий ҳис-туйғу» ва «тахминий ҳис-туйғу» маъносида қўллайди. Умумий ҳис-туйғу ашёлар қиёфасини умумий кўринишда гавдалантиради. Баданнинг ҳиссий аъзолари ёрдамида олинган тарқоқ сезиш ҳолатлари умумий ҳис-туйғу воситасида ягона бирликка бирлашиб қўшиладилар. Маънони идрок этиш вазифаси Ибн Сино томонидан тахминий билиш кучи деб аталган бошқа ҳиссиётга юкланади. Идрок икки ҳил маънога эга: биринчидан, идрок ҳиссий билишнинг шакли сифатида, ва иккинчидан, идрок фикр шакли сифатида. Билимнинг ушбу турларини мутафаккир «бирламчи» ва «иккиламчи» идрок деб атайди. Бирламчи идрок ашёни муайян тарзда бирор-бир бошқа нарса воситасида қабул қиладики, у унга ушбу шаклни беради.[4] Бошқача айтганда, иккиламчи идрок, фикр бўлган ҳолда, ҳиссий идрок асосида ташкил топади.

Ибн Сино ижодий билимнинг шаклларидан бири бўлган *хаёлга* катта эътибор қаратди. Унинг вазифаси тасаввур этиш кучи ва зеҳнда сақланадиган ўша қиёфа ва маъноларни ўзгартириб, қайта ишлашдан иборатдир. Хаёлнинг икки шакли: тасвирий ва ўзгартирувчи ижодийси мавжуд. *Тасаввур* ҳам ҳис-туйғунинг ички шаклларига тааллуқлидир. Бу ашёнинг шундай шаклики, ашёнинг ўзи бўлмаган ҳолда ҳам, онгда сақланади. Бошқача кучлардан ташқари, буюм қиёфаси акс этган тасаввурни сақлаб қолувчи куч-зеҳн ҳам мавжуддир.

Ибн Сино янги афлотунчиларнинг руҳ қандайдир жисмий аъзога эга бўлмасдан туриб ҳам, ҳиссий ашёларни қабул қилиб олиши ҳақидаги таълимотларини асоссиз ҳисоблади. Агар ҳиссий идрок бу аъзоларсиз руҳнинг ўзида кечганда, деб ёзади мутафаккир, унда бу аъзолар беҳуда яратилган бўлиб чиқарди ва улардан ҳеч қандай фойда бўлмас эди[5]. Олим фикрича, жон юрак билан боғланган бўлиб, у орқали мия билан ҳам бирлашган. Юракдан чиқадиган сезги ва ҳаракатни унга узатиб борадиган аъзо, ўз ибтидосини мияда олади. Ҳиссий нервларнинг бошланғичи миядир. Нервлар ундан келиб чиқади: мия-нерв тизимининг марказидир. Шундай қилиб, ҳиссий билиш физиологик асосларга эга.

Инсон руҳи олий (мукаммал) ва фикрий (ақлий)дир. Инсоннинг ўзига хос алоҳида хусусияти, ҳайвонлардан фарқли ўлароқ, - мажҳул тушунчаларни ўзлаштириш, ақл билан етиш мумкин бўлган ҳар ёклама нарсаларни билиш ва оқилона ҳатти-ҳаракатдир. *Ақл* – инсон руҳининг олий кучидир. Ибн Сино ақлни руҳнинг мажҳул (абстракт) фикрлаш ва умумий нарсани билишга бўлган қобилияти сифатида тушунади, *идрокни* эса – руҳ кучи сифатида тассавур қиладики, унинг воситасида билим ҳосил қилинади. Фаросат (вентеллект) бўлса – руҳнинг тезда номаълумдан маълум нарсага, ўрта истилоҳни сакраб, дастлабки заминдан хулосага ва баракс, ўтишга бўлган қобилиятини билдиради.

Эҳтимолий ва *фаол* ақл мавжуд. Бир шахсга тегишли руҳнинг кучи – бу эҳтимолий ақлдир. Бунга қарши ўлароқ, фаол ақл, айрим шахс руҳидан ажратилган ҳамма жойда мавжуд асосдир. У барча одамларда ягона ва умумийдир. Назарий ақлнинг натижаси – *умумий тушунчалардир*. Улар хусусий, муайян қиёфалар ҳам уларни умумлаштиришдан чалғиш туфайли ташкил

---

[1] Қаранг: У.И.Каримов. Классификация наук по Ибн Сине // материалы первой Всесоюзной научной конференции востоковедов в Ташкенте, 4-11 июня 1957. –Т., 1958. 988-б.

[2] Қаранг: Абу Али ибн Сино. Нажот. Қоҳира. 1331й. ҳиж. 367-саҳифа.

[3] Қаранг: Абу Али ибн Сино. Нажот. Қоҳира. 225-б.

[4] Қаранг: ўша жойда.

[5] Қаранг: ўша жойда. 267-б.

топадилар. Назарий билимларни касб этиш шакли сифатида қиёс (силлогизм), яъни дастлабки заминдан хулосага ўтиш майдонга чиқади.

Билиш жараёни мутафаккир томонидан ашёларнинг пайдо бўлиш жараёни сифатида тушунтирилади. Модда имконият сифатида мавжуд бўлса, ақл фаол ибтидодир. Имконият даражасида мавжуд бўлган моддий объектларга фаол ибтидо шакл бергандан кейин, улар воқеликка айланадилар. Шунинг учун имконият ҳолатидаги ақлни модда билан солиштириш мумкин. Фаол ақл унга билиш шакллари сифатида шундай шаклларни киритадики, улар моддада борлиқнинг шакллари сифатида юзага чиқадилар. Натижада билим келиб чиқади.

Фикрловчи руҳнинг вазифаси қуйидагилардан иборат: биринчидан руҳ ҳар ёқлама ашёлардан айримларини яъни улар учун умумийларини ажратиб олиб, уларни бир-бирларидан фарқлайди, яъни қайсиниси жавҳар, қайси бири эса ораз эканлигини аниқлайди. Тушунчалар ана шундай пайдо бўладилар. Иккинчидан, ақлнинг бундан кейинги ҳаракати тасдиқ ва инкор воситасида ҳукмда тушунчаларни бирга қўшиш ва уйғунлаштиришдир. Учинчидан, ақл эга учун тасдиқ ёки инкор этиш ҳукмига зарур бўлган кесимни ахтаради. Тушунчаларнинг муносабати ҳукмларда қонуний боғлиқлик хусусиятига эга. Тўртинчидан, ақлнинг фаолияти ўз ифодасини шундай қоидаларни идрок этишда топадики, улар умум қабул қилган фикрларнинг бегумонлигига асослангандирлар.

Умумий ёки ҳарёқлама нарсалар (универсалиялар) ашёларгача, ашёларда ва ашёлардан кейин ҳам мавжуддирлар. Умумий нарса ашёларгача илоҳий ақлда мавжуддир (масалан, Худо ҳайвонларни яратиш учун, улардан олдин келадиган «ҳайвонлар» ғоясига эга бўлиши керак бўлади). Умумий нарса ашёларда мавжуд бўлади (масалан, ҳар бир ҳайвонда «ҳайвонлик» бор). У ашёлардан кейин, инсон тафаккурида мавжуд бўлади. Бу умумий нарса, моддий ашёларда мавжуд бўлганларнинг тасвиридир. Аммо мутафаккир қайд этадики, умумий тасаввур сифатида ҳеч қандай айрим олинган нарса ва моддий нарса сифатида ҳеч қандай умумий нарса қабул қилинмайди[1].

Мантиқ. Ўзининг мантиқий назариясида Ибн Сино Арастудан илгарилаб кетади. Аммо у «Биринчи муаллим»нинг оддий тақлидчиси эмас эди.

«Мантиқ шундай фанки, у инсон ақлида мавжуд бўлган маънолардан касб этишни хоҳловчи маъноларга ўтиш воситаси бўлиб, бу ўтишга хос бўлган маънолар қоидаси ва тартиб ҳамда шаклларнинг кўп турларини билишдир, негаки, улар ҳам, булар ҳам, ва ҳатто уларга олиб бормайдиган кўринишдагилар ҳам тўғри хулосалар чиқаришга олиб келади»[2]. Мантиқ ҳақиқатни ёлғондан, ишончлини эҳтимол тутилгандан, билимни шубҳали фикрлардан фарқлаш учун зарур. Унинг ёрдамида биз тушунчаларни аниқлаймиз, ҳукмлар юритамиз. Шунинг учун мантиқ билим ҳақидаги фандир.

Ибн Сино мантиқнинг жуда кўп масалаларини тадқиқ қилади: тушунчаларнинг моҳияти ва тузилиши, тушунча ва белги, тушунчаларнинг турларга бўлиниши; таъриф, тасвир ва унинг турлари; ҳукм, унинг тузилиши ва турлари, ҳукмлар ташкил топишининг воситалари ва уларнинг қайтадан тузилиши усуллари; хулоса ва унинг тузилиши, хулосаларнинг турлари, унинг шакллари ва кўринишлари ва қоидалари, далиллаш (исботлаш) ва раддия, исботлаш асослари, далиллардаги қоидалар ва хатолар.

Ижтимоий-сиёсий қарашлари. Инсон билан боғлиқ масалаларни Ибн Сино амалий фалсафага тааллуқли деб билади. Амалий фалсафа мавзуси шахс фаровонлиги бўлган *ахлоқ*, оила фаровонлигини ўрганадиган *иқтисод*, давлат равнақини ўрганадиган *сиёсат*га бўлинади.

Ибн Сино ўзининг ижтимоий қарашларида Форобий ғояларига қўшилган бўлиб, орзудаги фозил жамият тарафдори эдики, унинг бошида маърифатпарвар, одил подшо турар эди. Жамиятнинг барча аъзолари ижтимоий фойдали меҳнат билан шуғулланишлари лозим эди. Бажарадиган вазифаларига қараб уларни Ибн Сино уч гуруҳга бўлади: маъмурий хизматдагилар, ишлаб чиқарувчилар ва ҳарбийлар. Ибн Сино кишиларнинг ижтимоий ҳолатларидаги фарқларни табиий ҳисоблайди. Агар барча кишилар подшо ёки қарам бўлганларида, улар яшай олмас ва ҳалок бўлган бўлар эдилар, ва агарда ҳамма мулк ва бойлик

[1] Қаранг: Абу Али ибн Сино. Нажот. 234-б.

[2] Абу Али ибн Сино. Логика.// Книга указаний и наставлений. –М., 1965. 2-б.

бўйича тенг ва бир хил бўлганларида, одамларнинг бир қисми бошқаси учун ишламай қўяр ва натижада бир-бирига ёрдам кўрсатиш тўхтаган бўлар эди. Агарда барча кишилар камбағал бўлганларида, у вақтда улар ҳалок бўлган бўлур эдилар. Демак, мулкий ҳолат ва эгаллаб турган мансаб жиҳатдан мавжуд бўлган фарқ муқаррардир[1].

Кишиларнинг ўзаро муносабатлари асосида қонун ётиши лозим: «Кишилар ўртасида шундай битишув зарурки, унда адолат меъёрлари белгиланган ва шу билан фарқланувчи қонун қабул қилинган бўлиши керакки, уни сўзсиз бажариш қонун чиқарувчи томонидан мажбуриятга айлантирилган бўлсин»[2]. Барча аъзолари учун бажарилиши шарт бўлган қонунлар бор бўлган жамиятда, адолатсизлик бўлиши мумкин эмас. Жамият аъзосининг адолатсизлигини жазолаш лозим. Агар ҳукмдорнинг ўзи адолатсиз бўлса, унга қарши қўзғолиш оқланган ва жамият томонидан қўллаб-қувватланган бўлади.

Инсониятнинг асрий орзуси гўзалликка интилиш эди. *Гўзаллик* эса, Ибн Сино нуқтаи назарида, камолотга интилиш билан баробар эди. Мукаммалликка эришиш сабаби *ишқ*дир. Ишқ-муҳаббат Ибн Сино томонидан доимий равишда тараққиётга, мукаммалликка интилиш сифатида талқин қилинадаи. Шу билан бирга, борлиқнинг зиналарида тизимнинг ҳолатида қанча юқори бўлса, у шунча катта қобилият ва куч билан мукаммаллик томон тез ҳаракат қилиб боради. Табиат ривожининг гултожи ақл билан сийланган инсон бўлиб, мукаммалликка интилишнинг юқори шакли ва ҳаракати унга хосдир.

Ибн Сино илоҳиёти. Ибн Синонинг асарлари мазмун жиҳатидан Европада ўрта асрларда, Шарқда эса ҳозиргача чуқур из қолдирди. Ибн Сино ўрта асрларда башарият эришган комил инсон намунаси эди. Биз бу ерда унинг барча фалсафий ва табиий илмлар соҳасидаги ютуғидан кўра, илоҳиёт соҳасидаги масалаларни ҳал қилишдаги маҳоратини кўзда тутаётирмиз.

Назарий ва амалий жиҳатдан Ибн Синонинг энг машҳур асари «Шифо» бўлиб, лотин схоластикасининг уламолари унинг баъзи қисмларинигина тушуниб етдилар. Бу асар уч катта қисмдан, яъни мантиқ, тиббиёт ва илоҳиётдан иборат эди. Ибн Синонинг мақсади ҳаммага манзур бўладиган «Машриқ ҳикмати»ни яратиш эди. Барча назарияларнинг асосида илм ётади. Ташқи кўринишдан умумий назария ақлдан келиб чиқади. Ақл эса илоҳий оламдан, фаришта воситасида етказилади. Бу далилга кўра, фариштани билиш жаҳонни билиш асоси ҳамда ундаги инсон ўрнини белгилаш ҳам илм вазифасига киради.

Хилқат (яратилиш) бир марталик тасодифий ёки азалдаги ирода эмас, балки илоҳий заруратдан келиб чиқади. Хилқат илоҳий андиша руҳидан келиб чиқадики, ўзини ўйлайди. Ўзида абадий илоҳий вужудга эга бўлган илм *биринчи ақл* билан айни замонда содир бўлган нарсадан ўзга нарса эмас. Бу ягона оқибат ва бунёдкор қувватнинг бошланиши илоҳий андиша билан бир нарсадир. Ягоналикдан кўпликка ўтиш, ягонадан бошқа ягоналарга ўтиш қоидасига риоя қилиш оркали юз беради. Ушбу биринчи ақлдан борлиқнинг кўплиги келиб чиқади. Худди Форобий фалсафасида бўлганидек, борлиқ ақл тафаккуридан келиб чиққанидек, дунёни билиш, ҳодисаларни мушоҳада этиш ва виждоний малака ҳосил қилиш турига айланади. Биринчи ақл ўз мабдоси (келиб чиқиши)га диққат-эътибор бериб, унда фикран тўхтайди ва биринчи ақл вужудини заруриятга айлантиради. Шунингдек, биринчи ақл ўз вужудининг сарф бўлиш имконига диққат-эътибор бериб, шундай хулосага келадики, унинг гумонича, у ўз мабдосидан ташқарига чиқиб кетган. Биринчи фикрий тўхташдан, *иккинчи ақл*, иккинчи фикрий тўхташдан биринчи фалак (фалакул афлок)нинг ҳаракатдаги руҳи, учинчи фикрий тўхташдан танланган жисм ва бу биринчи фалакдан юқори турувчи (зулмат ва йўқлик) келиб чиқади. Борлиқни барпо қилувчи бу уч фикрий тўхташ бошқа ақлларда ҳам такрор бўлаверадики, натижада икки босқичдан иборат тартибда такомиллашиб боради. Диний ақллар ва самовий руҳлар силсиласи жисмий қувватга эга эмаслар, яъни улар ҳис-туйғудан маҳрум бўлиб, уларнинг завқу-шавқи ўзлари келиб чиққан ақлга эришадилар. Ақл фалакларнинг ҳар бирида уларга хос бўлган ҳаракатни келтириб чиқаради. Шунга кўра, ҳар бир ҳаракатнинг келиб чиқишига сабаб бўлган коинотдаги инқилоблар шавқу-завқнинг оқибати бўлиб, ҳеч қачон йўқ бўлмайдилар.

[1] Қаранг: Абу Али ибн Сино. Рисолайе тадбири манзил. Теҳрон, 1319 й.ҳ. 6-саҳифа.
[2] Б.Э.Быховский. Философское наследие ибн Сины. // Вопросы философии. 1955. №5. 139-б.

Кучга эга бўлмаган ўнинчи ақл ўз навбатида ягона ақл ва ягона руҳни ижод қилади. Айтиш мумкинки, ўнинчи ақл билан биргаликда келиб чиқадиган инсоний руҳий сурат, кўп нарсага бўлиниш имкониятига эга бўлган ҳолда пайдо бўлади. Ваҳоланки, унинг зулматли тузилишидан ой остидаги модда вужудга келади. Ана шу *ўнинчи ақлни фаол ақл* деб атадилар. Бу ақлдан бизнинг руҳимиз келиб чиққан бўлиб, унинг ёғдуси илмий сиймода унга қайтиб келиши мумкин бўлган руҳни топадики, у унга қўшимча бўлади. Инсоний ақл маъқулни ҳис этиладиган нарсадан ажрата олиш вазифасига эга эмас. Ҳар бир илм ва айтилган гап, содир бўлган нарса ва ёғду фариштадандир. Шунинг учун, инсоний ақл қувват жиҳатдан ўзида фаришта табиатига эгадир. Икки томонлама вазият, яъни амалий ва назарий ақл воситасида икки хил «сурат»га эга бўлган инсоний ақл «ердаги фаришталар», деб аталади. Руҳни тақдирининг сири бундан бошқа нарса эмас. Назарий ақл тўрт тарафлама ҳолат воситасида фаришта ақли билан ёки фаол ақл билан қўшиладики, уни муқаддас ақл деб атайдилар. Муқаддас ақл ўзининг энг олий босқичида ўша мумтоз пайғамбарлик ақлидир.

Юқорида айтилганлардан шундай хулоса қилиш мумкинки, фаол ақл масаласида аввалданоқ Арасту шарҳчилари орасида ихтилофлар чиққан эди. Ибн Сино Абу Наср Форобийга эргашиб, Тимей ва Аквиналик Томасга қарши ўлароқ, инсоний *ақлдан ташқарида* бўлган ажратувчи ақлни қабул қилади. Аммо уни Худо тушунчаси билан бирдек ҳисобламайди. Форобий ва Ибн Синолар бу ақлни борлиқ оламининг ибтидоларилан бири деб билдиларки, инсоний вужуд ана шу ақл воситасида ўша оламга бевосита қўшила олади. Бу файласуфларимизнинг билиш маърифатидаги янгиликлари ана шу ерда яширинган эди. Иккинчи томондан, улар назарича, Арастунинг руҳ тушунчаси органик жисмнинг биринчи камоли сифатида қўйилиши қониқтирарли даражада эмас эди. Ушбу «биринчи камолни қабул қилиш» фақат руҳнинг вазифаларидан бири бўлиб, албатта, унинг асосий вазифаси эмас эди. Уларнинг инсонни билиш назариялари янги афлотунча тарздаги қараш эди.

Юсуф Хос Хожибнинг дунёқараши

Юсуф Хос Ҳожиб XI асрнинг кўзга кўринган шоири ва мутафаккири эди. У 1017 йилда Боласоғун (ҳозирги Қирғизистоннинг Тўқмоқ) шаҳрида туғилган. Юсуф Хос Ҳожиб ўзининг бирдан бир достони бўлган туркий тилда ёзилган «Қутадғу билиг» («Бахтга элтувчи билиг») билан машҳур бўлган. Достон бизгача тўлалигича етиб келган. «Қутадғу билиг» нинг 3 нусхаси маълум: Ҳирот, Қоҳира ва Тошкент.

«Қутадғу билиг» ахлоқий-насихатомуз асар сифатида Шарқ ўрта асрининг дунёвий адабиётига мансуб турк тилидаги энг йирик ёдгорликларидан бири эди. Бу асар араб тилида ёзилган Ибн ал-Муқаффанинг «Китоб ал-адаб ал-кабир», Ибн Қутайбанинг «Уюн ал-ахбор», Жоҳизнинг «Китоб ат-тож» туридаги, шунингдек, форс тилида ёзилган Низомулмулкнинг «Сиёсатнома», Кайковуснинг «Қобуснома» ва шу хилдаги Шарқда кенг ёйилган ўгит-насиҳат жанрига мансуб эди.

Ушбу китоб 1069 йилда ёзилган бўлиб, муаллиф уни Қашқар ҳокими Сулаймон Арслон Қорахонга бағишлаган, шунинг учун ҳам хон унга Хос Ҳожиб, яъни буюк хоннинг махсус маслаҳатчиси унвонини берган.

«Қутадғу билиг» ахлоққа оид қоидалар ва хулқ-атвор мезонларининг ўзига хос бир қонуни эди. Мазкур китоб шоирнинг ўзи айтганидай:

Бошидан охиригача донолар сўзи,

Гўёки тизилган маржондек ўзи.

Юсуфнинг фикрича, ҳукмдор ва унинг теварагидаги кишилар «давлат илми» қоидаларига биноан бошқаришга ўрганиб олишлари ҳусусида ана шу китобдан барча зарур билимларни топишлари зарур эди.

Юсуф Хос Ҳожиб ўз замонасининг жуда билимдон кишиси эди. «Қутадғу билиг» достони унинг адабиёт, тарих, фалсафа, ахлоқшунослик ва нафосатшунослик соҳасида жуда кенг билимларга эга эканлигидан далолат беради.

Гарчанд Юсуф Хос Ҳожиб дунё ва ундаги инсон Худо томонидан яратилган, Худонинг нигоҳи ҳамма ерга етиб боради, деб ҳисобласа ҳам, ҳар ҳолда мутафаккир инсоннинг шундан

кейинги қисматини, унинг ҳақиқий ҳаётга бўлган муносабатини Худо оламни яратган, аммо унинг ишларига бевосита аралашмайди, деган нуқтаи назардан туриб ҳал қилади[1].

Достон қаҳрамонлари – ҳукмдор Кунтуғди адолат рамзи, вазир Ойтўлди бахт (давлат) рамзи сифатида, вазирнинг ўғли Ўгдулмиш ақл рамзи сифатида муаллиф томонидан ўйлаб топилган, бироқ улар мавжуд дунё намоёндаларидир.

Мутафаккир инсон фақат жамиятда, бошқа кишилар билан мулоқотда ва ўзаро муносабатларда, ижтимоий фойдали меҳнатдагина чинакам камолотга етишади, деган шиорни илгари суради. «Инсонга фойда келтирмайдиган инсон - ўликдир»[2] деб таъкидлайди. У жамиятда меҳнат аҳли (деҳқонлар, чорвадорлар, ҳунармандлар) ҳал қилувчи мақомдалигини уқтиради.

Ўз достонида у қуйидагиларни ёзади «Агарда бек эл ҳақида ғамхўрлик қилса, унинг фуқаролари бойиб кетса, унда бекнинг ҳамма истаклари рўёбга чиқади. Агар халқ ўз ахлоқини такомиллаштириб борса, бек ҳам ахлоқ-одобда камол топиб боради, борди-ю, бек ахлоқли, одобли бўлса, у ўз халқи учун яхшилик қилган бўлади»[3] - деб таъкидлайди.

Ягона мақсадни кўзлаб жамиятнинг барча табақаларини оға-инилар сифатида муросага келтириш ва ана шу негизда одил, гуллаб яшнайдиган жамият барпо этиш Юсуф Хос Ҳожибнинг ахлоқий қарашларини ташкил этади.

Юсуф илмнинг турли соҳаларини жамиятнинг тараққиётига ва гуллаб яшнашига олиб келувчи куч деб билиб, уларни эгаллашга даъват этади. У илм-фан ва маърифат ёрдами билан ўз даврининг ахлоқий муҳитини соғломлаштириш мумкинлигига ишонади. Юсуф кишини зулмат ичидаги уйга, билимни эса ана шу уйни нурафшон этувчи машъалага ўхшатади.

Юсуф Хос Ҳожиб инсоннинг ташқи қиёфаси унинг маънавий дунёсига мос бўлишига катта аҳамият беради, яъни у икки дунёнинг (ташқи ва ички дунёнинг) бирлиги, ақл-заковати расо кишининг ажралмас фазилатидир, деб ҳисоблар эди. Унингча, ҳалол, ҳақгўй, одобли киши ҳар қандай қимматбаҳо нарсадан ҳам қимматлироқдир, бундай кишига «бахт ҳар икки дунёда кулиб боқади»[4].

Юсуф Хос Ҳожиб оилавий тарбия-болаларнинг ахлоқий қиёфасини шакллантиришда энг асосий омил эканлигини, мабодо болаларнинг хулқ-атвори ёмон бўлса, бунга бола эмас, ота айбдор эканлигини, ота ўз фарзандини ақлли ва фаҳмли қилиб тарбияламоқчи бўлса, у болани доимо диққат-эътибор остида тутиши лозимлигини таъкидлайди. Мутафаккир ўз болаларини ортиқча эркалатиб, бу билан уларнинг келгусида нолойиқ ҳатти-ҳаракатлар қилишга тўғридан-тўғри айбдор бўладиган ота-оналарни қаттиқ қоралайди. Унинг фикрича, болаларни ҳунар ва билимга ўргатиш уларнинг ахлоқ-одобини тарбиялашнинг асосидир.

Юсуф Хос Ҳожибнинг таъкидлашича, инсон ким бўлишидан қатъий назар, бошқаларга хайрихоҳ, инсонпарвар бўлиши лозим, негаки, дунёда абадий қоладиган нарса фақат инсонпарварликдир. Шунинг учун, кимки ўзидан кейин яхши ном қолдирмоқчи бўлса фақат эзгу ишлар билан шуғулланиши зарур. Унинг фикрича, дунёда икки хил эзгулик ва икки хил қабоҳат мавжуд. Биринчи-*эзгулик* ва *қабоҳат* (*ёвузлик*)–туғмадир, иккинчи хилдагилари бу дунёда касб этилганларидир. Шунга мувофиқ равишда икки хил одамлар-эзгулик қилувчи олижаноб ва ёвузлик қилувчи пасткашлар (ўз табиатига кўра ва муҳит тарбияси натижасида) мавжуд. Жамятдаги барча ёмон ҳатти-ҳаракатлар ўқимаган, жоҳил одамлар борлигидандир. Уларни маърифат орқали тузатиш мумкин. Юсуф нутқ маданиятига ҳам катта аҳамият берган. Нутқ маданияти (унинг мазмунли ва назокатлиги) инсоннинг билим савияси ва ахлоқий етуклигини белгилайди.

Ташқи ва ички руҳий дунёсининг бирлиги етук инсоннинг ажралмас фазилатидир. Ҳақиқий инсон шундайки, унинг сўзлари билан амалий ишлари бир-биридан фарқ қилмайди. Фазилатли инсоннинг яна бир хусусияти унинг содда ва камтарлигидир. Юсуфнинг ёзишича, бу дунёда ҳамма нарса ўткинчи, инсон ҳаёти ҳам, юқори мансаб ва бойликлар ҳам. Агар бугун уларга эга

[1] Юсуф Хос Хожиб. «Қутадғу билиг». –Т.: Фан, 1972. 26-б.
[2] Ўша жойда. 659-667-б.
[3] Ўша жойда. 309-б.
[4] Ўша жойда. 243-б.

бўлсанг, эртага, эҳтимол, улар йўқ бўлади, шунинг учун ҳозирги бойлигинг ва мансабинг туфайли такаббурликка юз тутишинг, бутунлай беъманиликдир.

Инсон учун энг хавфли сифатлар таъмагирлик ва бойликка интилишдир. Улар инсон табиатини ахлоқий жиҳатдан бузиб, зўрлик ва ўзбошимчаликка олиб келади. Бойлик инсоннинг ҳатти-ҳаракати ва феълини бузади. Юсуф Хос Ҳожиб шароб ичишнинг зиён эканлигидан айниқса жиддий огоҳлантиради: шароб билим ва ақлнинг душманидир, унинг ҳақиқий номи жанжал ва душманликдир.

Юсуф Хос Ҳожиб ўз ижоди билан кўчманчилар давлати шароити ва ҳарбий-демократик тузум анъаналарида ўз аксини топган қадимги турк ёдгорликларидан узоқлашади. У ёдгорликларда эзгулик кўпинча хоннинг яхши ишлари, унинг шахсий жасорати, ҳарбий шон-шавкати, жасурлиги ва саркардалик истеъдоди асосида баён қилинган.

Абу Ҳомид Ғаззолийнинг дунёқараши

Абу Ҳомид ибн Муҳаммад Ғаззолий (1058-1111) Хуросоннинг Тус шаҳрида 1058 йили таваллуд топди. Болалик ва ўсмирлик йилларини ўз туғилган шаҳрида ўтказиб, кейинчалик ўқишни давом эттириш мақсадида Нишопурга кетди. 1085 йили Ғаззолий салжуқлар давлатининг бош вазири бўлган Низомулмулк хизматида эди. Шу вақтда у фалсафа билан жиддий шуғуллана бошлади. 1091 йилда Низомулмулк ўзи томонидан Боғдодда ташкил этилган Низомия мадрасасида фалсафадан дарс беришни Ғаззолийга топширди.

Ўша замоннинг энг яхши ўқув юрти бўлган бу даргоҳда Ғаззолий 4 йил дарс берди, сўнгра фалсафа курсини ўз акаси Аҳмадга топшириб, ўзи бутунлай илмий иш билан шуғулланди. У узоқ сафарга отланиб, Макка, Дамашқ, Байтул Муқаддас, Искандария ва бошқа шаҳарларда бўлиб, у ердаги машҳур олимлар билан учрашади ва кутубхоналардаги китобларни ўқиб чиқади. Бу йиллар унинг ҳаётида оғир йиллар бўлганини ёзади: «Мен ҳамма нарсани: иккиланишларни, шак-шубҳаларни, инкор этишларни, эътиқодсизликни ўз бошимдан ўтказдим; ҳақиқатни тасаввуфда топдим»[1].

Унинг олдида кўндаланг турган асосий муаммо – фан билан дин ўртасидаги қарама-қаршиликни бартараф этиш эди. Ғаззолий фикрича, бу нарса тасаввуф асосида бартараф этилиши мумкин эди. У ўз Ватани Тусга қайтиб, бу масалага бағишланган қатор асарлар яратди. Ғаззолий 1111 йилнинг 19 декабрида Тус яқинидаги Табарон қишлоғида вафот этди.

Ғаззолий фалсафа, ахлоқ, дин ва тасаввуфга доир бир қанча асарларнинг муаллифидирки, улардан энг муҳимлари қуйидагилардан иборат: «Иҳёи улум ад-дин» («Диний илмларнинг жонланиши»), «Таҳофут ул-фалосифа» («Файласуфларни рад этиш»), «Кимёи саодат» («Бахт – саодат ёки ҳикмат калити»), «Мунқиз минал зилол» («Адашишлардан сақловчи»).

Ғаззолий Форобий ва Ибн Синоларнинг асарларини яхши билар эди. Уларнинг фалсафий таълимотлари исломни мустаҳкамлаш учун хизмат қилмаслигига ишонч ҳосил қилгач, уларга қарши турди.

Ғаззолийнинг энг йирик асари унинг бир неча жилдлик «Ихёи улум ад-дин» бўлиб, унинг арабча асл нусхаси билан бир қаторда тушунишга осонроқ бўлиши учун форс тилида «Кимёи саодат» деб аталувчи қисқача вариантини ҳам ёзган. Марказий Осиёда бунинг қисқачаси «Чаҳор китоб» (Тўртта китоб) деб ҳам юритилади. Бу асар жуда ҳам машҳур бўлиб кетган эди. Тасодифий эмаски, машҳур исломшунос И. Гольдциер қайд этганидек, «агар Муҳаммаддан кейин пайғамбар бўлиши мумкин бўлганда, албатта, бундай киши ал-Ғаззолий бўлар эди»[2].

Абу Ҳомид Ғаззолий фикрича, расмий диний эътиқод мўминнинг ташқи томондан ўз бурчини бажаришинигина талаб қилиб, унда ҳис-туйғуга ўрин қолдирмайди.

Иккинчи томондан, тасаввуф, унинг фикрича, агарчи ҳис-туйғуга катта ўрин ажратган бўлса ҳам, ўз таълимотида ҳамма вақт ҳам меъёрни сақламасдан баъзида исломнинг умумий талабларидан чиқиб кетиш даражасига боради.

Ғаззолий диний билимларни жонлантиришни қуйидагича амалга ошириш мумкинлигини таъкидлайди: қотиб қолган расмиятчилик ўрнига эътиқодга тасаввуфдан иқтибос қилинган бир қатор илоҳий унсурларни, масалан, жўшқин ҳис-туйғу, меҳр-муҳаббатни киритиш лозим.

[1] Великие люди. Оренбург. 1902. 33-36-б.
[2] Ўша жойда.

Бундай тажриба тўла ғалаба қозонди, чунки Ғаззолийдан кейин илгариги анъанавий ақида тарафдорлари жуда ҳам кам қолди.

Иккинчи томондан, Ғаззолий тасаввуфнинг барча қоидаларини текширувдан ўтказиб, унинг қайси томонлари суннатга мувофиқ келиши, қайсиниси тўғри келмаслигини аниклаб, *мўътадил тасаввуф тизимини* яратди. Унда илоҳий унсурлар ва жазава ҳолати энг кам миқдорда келтирилиб, асосий эътибор ташқи маросимларга қаратилди. Шундай қилиб, руҳонийларнинг кучайиб бораётган юқори табақаларини қониқтирадиган ва шу билан биргаликда шайхларнинг таъсир доирасини қисқартирадиган исломга содиқ тасаввуф вужудга келтирилди.

Мусулмон илоҳиёти тарихига Ғаззолий исломнинг назарий ақидаларини янгиловчи, илоҳиёт фалсафаси бўлган каломни асосий тизимга солувчи сифатида кирди. Бундай хизмати учун уни «Улуғ имом», «Ҳужжат ул-ислом» («Ислом динининг ҳимоячиси») лақаблари билан шарфладилар.

Ғаззолий фалсафа ва диний таълимотларнинг барча вакилларини тўрт тоифага бўлди: 1) мутакаллимлар; 2) ботинийлар; 3) файласуфлар; 4) сўфийлар.

Арасту ва унинг Форобий ва Ибн Сино сиймосидаги издошларига қарши чиқиб, Ғаззолий уларнинг «адашганликлари»ни йигирмата қоидада деб билдики, улардан учтаси динга бутунлай қарши, қолган ўн еттитаси – «бидъат»[1], деб тан олиниши керак эди. Динга бутунлай қарама-қарши бўлган уч қоидага у қуйидагиларни киритди: 1) бадан ўлимдан кейин тирилмайди, мукофот ва жазо руҳий бўлиб, жисмоний хусусиятга эга эмас; 2) Ҳақту Аллоҳ алоҳида айрим олинган нарсалар ҳақида эмас, балки умумий нарсалар ҳақида билимга эга; 3) дунёнинг абадийлиги ва ўлмаслиги ҳақидаги фикр. Унинг фикрича, Арасту таълимоти ислом учун хавф туғдиради, негаки, унинг таъкидлашича, «дунё» ҳамиша ўз-ўзича мавжуд бўлган ва яратувчига эга бўлмаган, ҳайвонлар ҳамиша уруғдан пайдо бўлганлар, уруғ эса – ҳайвондан пайдо бўлган, асрлар давомида шундай бўлиб келган ва шундай бўлиб қолади. Булар кофирлардир[2].

Умар Хайём

Умар Хайём (1048-1130) Салжуқийлар давлати ижтимоий-сиёсий, фалсафий ва илмий тафаккурининг энг атоқли намояндаларидан биридир. У Хуросоннинг Нишопур шаҳрида туғилди ва ўша ерда табиатшунослик ва фалсафа илмларидан таълим олди.

XIII асрнинг ўрталарида яшаган машҳур тарихчи ал-Қифтий ўзининг «Тарихи ҳукамо» («Ҳакимлар тарихи») асарида Хайём тўғрисида қуйидагиларни ёзган: «Астрономия ва фалсафа соҳасида унга тенг келадиган киши йўқ эди»[3]. XIX асрда яшаган Оврупо тадқиқотчиларидан Ренан, Мюллер, Вепка ва бошқалар уни диний эътиқодларни бузувчи, худосиз, моддиюнчи, тарки дунёчилик қарашлари устидан кулган, эркин фикрловчи файласуф сифатида тасвирлаганлар.

Хайём риёзиёт, астрономия ва фалсафа соҳалари билан шуғулланган қомусий олим бўлиши билан бирга машҳур шоир ҳам эди. У тақвимни (календар) ислоҳ қилиш билан ўз номини абадийлаштирган олимдир. 1074 йили Умар Хайём Мароғадаги расадхонага астроном лавозимига тайинланади ва у ерда, ўша замон учун энг аниқ бўлган, астрономик жадвал тузади. Ўша йили Маликшоҳ унга мавжуд тақвимни ислоҳ қилишни топширади. Ой тақвимини ўзгарувчан бўлганлигидан ноқулай ҳисоблаган Умар Хайём, Туркистон ва Эрон араблар истилосидан олдин фойдаланиб келинган 365 кундан иборат Қуёш тақвимини қайтадан тузиб чиқади. Хайём тузган таквимда 33 йил бўлиб, улардан 25 йилининг ҳар бири 365 кунлик кеча ва кундуздан иборат бўлдики, бунга кўра, бир йилнинг узунлиги 365 кеча ва кундузу 5 соат 49 дақиқа ва 5,45 сониядан ташкил топди. Кабиса йили: 4, 8, 12, 16, 20, 24, 28, 32-йилларда эди[4].

Умар Хайём ўзининг риёзиётга доир рисолаларида бир қатор йирик кашфиётлар қилди: табиий сонларнинг ҳар қандай даражасидан илдиз чиқариш услубини ишлаб чиқди, куб (муъкааб) тенгламаларининг тўла таснифини берди ва ҳар бир тенгламани ечишнинг геометрик

[1] Е.Э.Бертельс. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. –М., 1960. 42-б.
[2] С.Н. Григорян. Из ситории Средней Азии и Ирана VII-XII веков. –М., 1960. 176-б.
[3] См.: В Жуковский. Омар Хайям и «Странствующие четверостития».// Сб. статей учеников проф. В.Т. Розена. Спб., 1897. 334-б.
[4] Қаранг: С.Б. Морочник, Б.А. Розянерелад. Омар Хайям –поэт, мыслитель, ученый. Столинабад. 1957. 127, 135-б.

услубини тавсия қилди; ҳақиқатлиги аён бўлмаса ҳам, исботсиз асос қилиб олинадиган (постулат) Эвклид қоидаси исботини ривожлантирдики, у келгусида очиладиган ноэвклид геометрияси кашфиётига моҳиятан тайёрланиш вазифасини ўтади[1].

Умар Хайёмнинг «Борлиқ ва мажбурият ҳақида рисола», «Уч саволга жавоб», «Умумий фанларнинг мазмуни ҳақида ақл чироғи», «Мавжудлик ҳақида рисола» ва «Мавжудликнинг умумийлиги ҳақида рисола» каби фалсафий асарларини унинг худосизликда айбланишига жавоб тариқасида қараб чиқиш мумкин. «Борлиқ ва мажбурият ҳақида рисола» да Худо борми ёки йўқми, унинг пайғамбарига эргашиш лозимми ёки йўқми, деган масалалар муҳокама қилинган. Жавоблар ижобий берилган, аммо ислом ақидалари асосида эмас, балки Ибн Синонинг ақлий тамойилдаги фалсафаси асосида. «Уч саволга жавоб» асарида дунёда қабоҳат ва ёмонликнинг борлиги, детерминизм ва умри узоқлик ҳақида муҳокама юритилган. Бунда Умар Хайём Ибн Сино фалсафасининг энг муҳим унсурларидан бири бўлган детерминизмдан юз ўгиради. Ўзининг фалсафий рисолаларида Умар Хайём фақат умумий тушунчалар табиати ҳақидагина эркин фикр юритади, негаки, бу масала бевосита мусулмон илоҳиёти билан боғланмаган эди. Умумий тушунчалар уч хил: ашёларгача, яъни илоҳий ақлда, ашёларда ва ашёлардан кейин (инсон ақлида) мавжуддирлар, деб ҳисобловчи Ибн Синодан фарқли ўлароқ, Умар Хайём умумий тушунчалар фақат ашёларда ва инсон ақлидагина мавжуддирлар, деб ҳисоблади: «… Мавжуд бўлишлик нисбий бўлиб, икки маънога бўлинадилар… Бу икки маъно – Ушбу … ашёлардаги борлиқдирки, унинг учун одамлар орасидаги «мавжудлик» номи барча учун тўғрироқдир, ва, иккинчидан, руҳдаги мавжудлик»[2].

Борлиқ, Хайём фикрича, *мураккаб* (ашё, модда) ва *содда* (биринчи ибтидолар)дан иборат. Умумий нарса *бўлинадиган* ва *бўлинмайдигандан* ташкил топган. «Ҳаммага алоқали нарса, - деб ёзади Хайём, - беш хил бўлади: тур, тус, моҳиятий хусусият, алоҳида хусусият, тасодифий хусусият. Масалан, тур кўпликни ўз ичига олади. *Моҳият* – бу холиқни (яратувчи) истисно қилганда, билиб олинадиган барча нарсаларни англатадиган сўздир»[3].

Хайём моҳиятни *ўсадиган* ва *ўсмайдиганга* бўлади. Ўсадиганлар ўз навбатида, *ҳайвонот олами* ва *ҳайвонот олами эмас*ларга бўлинади. Ҳайвонот олами икки тусда бўлади: *гапирувчилар* ва *гапирмайдиганлар*. Бир бўлимни бошқа билан боғловчи ибтидо турдир. *Тур*, ўз навбатида, тусларга, туслар – қисмларга бўлинади; Айни вақтда бу қисмларнинг ҳар бирида умумийлик ҳам, хусусийлик ҳам мавжуд бўлади. Алоҳида олинган жисмлар, шу жумладан, инсон ҳам – борлиқ натижасидир. Хайём инсонни табиатга қарама-қарши қўймайди, балки уни ижодий ақлга эга бўлган, борлиқнинг энг мукаммал кўриниши сифатида қарайди. *Борлиқ* тўхтовсиз ривожланиш ҳолатидир. У аста-секинлик билан тирик бўлмаган дунё ҳодисаларидан, энг юқори бўлган инсон даражасига кўтарилади. Ҳар бир доиранинг ақлига руҳ мувофиқ келади. *Руҳ* – бу ҳаракатлантирувчи куч, ақл эса – ишқ рағбати ва қўзғотувчисидир. Бу бирликдаги раҳбар куч *ақл*дир, аммо руҳ ақлдан баланд кўтарилишга интилади. Руҳнинг ақлга қарама-қарши туриши туфайли доираларда ривожланиш юз беради. Дунё моддий бўлиб, ўзининг қонунларига эга. Борлиқ – боши ва охири бўлмаган доимий оқимдир. Модданинг бир аклдан иккинчи шакл мавжудлигига, бир сифатий ҳолатдан бошқасига чексиз равишда айланиши борлиқнинг табиий ҳолатидир. *Инсон* бахтли яшаш учун дунёга келади. Бу бахтнинг асоси табиатдир, аммо унинг бойликларидан фойдаланиш учун уни ўрганмоқ керак. Хайём инсоннинг маънавий хўрлик ҳолатига қарши хайқиради:

Каъбаю бутхона қуллик хонаси,
Бутхона занги ҳам шум таронаси.
Меҳробу калисо, тасбеҳу салиб –
Барчаси қулликнинг бир нишонаси[4].

---

[1] Қаранг: А.П. Юшкевич. Омар Хайям и его алгебра.// В сб.:Труды института истории естествознания. –М.,1978. 519-б.
[2] «Уч саволга жавоблар…». А.П.Юшкевича. –М., 1961, 100-б.
[3] Омар Хайям. Книга по требованию. //В кн.: С.Н.григорян. Из истории Средней Азии и Ирана VII-XII веков. 204-205-б.
[4] Умар Хайём. Рубоийлар. Т.: «Радуга». 1985. 53-б. Шоислом Шомуҳамедов таржимаси.

Умар Хайём инсон ижодий фаолиятининг ғалабаси учун, унинг ер юзидаги бахт-саодати учун курашди. Уни қуйидаги мисраларидан билиб олиш мумкин:

Дунёнинг тилаги, самари ҳам биз,
Ақл кўзин қораси – жавҳари ҳам биз.
Тўгарак жаҳонни узук деб билсак,
Шаксиз унинг кўзи – гавҳари ҳам биз.

Фақат илм билан баландмас одам,
Аҳду вафо билан баланд – паст одам.
Сўзи билан иши бир келса агар
Ҳар нарсадан баланд, муқаддас одам.

Ўлик – тирик ишин тузаткувчисен,
Тарқоқ коинотни кузаткувчисен,
Ёмон бўлсам ҳамки, сенинг бандангман,
Мен нима ҳам қилай? Яраткувчи – Сен.

Фалакка ҳукм этган Тангридай бўлсам,
Фалакни қилардим ўртадан барҳам.
Янгидан шундай бир фалак тузардим,
Яхшилар тилакка етарди ул дам.

(форсчадан Шоислом Шомуҳамедов таржимаси).

Ўзининг рубоийларида у шароб ҳақида кўп ёзади, аммо шароб шодлик учун эмас, балки ўзининг ички туйғулари ва уни ўйлатган хаёлларни тарқатиш учун сафарбар қилинган. Шуни назарда тутиш керакки, Қуръон шароб ичишни манн этади ва шунинг ўзидан келиб чиқиб, шеърларда шаробга мурожаат этиш бидъат ҳисобланади. Шунинг учун Д.Дармстетер қуйидагиларни ёзганда ҳақ эди: «Хабари йўқ одам дастлаб форс шеъриятида шаробнинг қанчалик ўрин тутганини кўриб, хайрон бўлиб, ҳатто бироз уялиб ҳам қолади. Аммо унда биздаги зиёфатларда қуйланадиган ашулалар билан ҳеч қандай умумийлик йўқ … Ичувчи шоир учун – озод инсон рамзидир»[1].

Бундан кейинги Марказий Осиё ва Эрон халқларининг фалсафий ва ижтимоий-сиёсий фикрлари тараққиёти мўғул босқинчилиги натижасида тўхтаб қолди. Марказий Осиё ва Эрондаги машҳур кутубхоналар (Марв, Бухоро, Балх, Самарқанд, Бағдод, Рей ва бошқалар) хароб қилинди. Худди шу мўғуллар ҳукмронлиги илмий, фалсафий ва ижтимоий-сиёсий фикрлар марказини Марказий Осиё ва Эрондан Араб халифалигининг ғарбий қисми бўлган мусулмон Испанияси ва Шимолий Африка шаҳарларига кўчишига сабаб бўлдики, у ерларда унинг гуллаб-яшнаши учун қулайроқ иқтисодий ва сиёсий шароитлар мавжуд эди.

Тасаввуф назариётчилари. Тасаввуф фалсафаси ва унинг Марказий Осиёдаги оқимлари

Тасаввуф ислом оламидаги халқларнинг ижтимоий-фалсафий, маданий-маънавий ҳаётида кенг тарқалган, энг мураккаб ҳамда ўзаро зиддиятларга тўла ғоявий оқимлардан бири саналиб, пайдо бўлишининг биринчи асрларида (IX-X) бидъат таълимотлар қаторига қўйилган, унинг тарғиботчи ва ташвиқотчилари беаёв қувғин этилган, баъзилари шафқатсиз қатл этилган.

Кўпчилик муаллифларнинг фикрича, тасаввуф, арабча *«суф»* сўзидан суфий сўзи ясалган. *Суфийлар* – аксар қўй жунидан тўқилган чакмон ёки пўстин кийиб юрувчи дарвешлардир.

Тасаввуфнинг йирик назариётчилари орасида қуйидагилар алоҳида ўрин тутадилар: *Роби'а* (VIII аср), *Иброҳим ибн Адҳам* (VIII аср), *Боязид Тайфур ал-Бистомий* (ваф. 875-878), *Абу Бакр аш-Шибли* (X аср), *Ҳусайн ибн Мансур ал-Ҳалложс* (922 й. қатл эт.), *Фаридиддин Аттор* (ваф. 1230), *Жалолиддин Румий* (XIII аср), Қодирийа тарикатининг асосчиси *Абдул Қодир ал-Жилоний* ёки *Гилоний* (1077-1166), Кубравийа тариқатининг асосчиси *Надмиддин ал-Кубро* (1145-1221), *Ибн ал-Арабий* (ваф.1260) ва бошқалар.

[1] Д.Дармстетер. Происхожденипе персидской поэзии. –М., 1925. 61-б.

Тақводорлар юраги биллур каби шаффоф, «гуноҳкорлар» юраги эса «занг» билан қопланган ва ҳақиқатни эшитишга кар. Юракларни «раҳмдил» қилиш йўли, уларни илоҳий билимларни қабул қилишга ва дунёвий ҳирслардан, истаклардан нафратланишга тайёрлаш тасаввуфнинг билиш назарияси, руҳшунослиги ва амалиётининг мавзусини ташкил этади. Пайғамбар рисолати ҳақидаги таълимотда (нубувват) «Муҳаммад қалби» (шунингдек, кейинги давр тасаввуфида «Муҳаммад руҳи») нур чиқарувчи манба бўлиб, одамлар ҳали бадан шаклига кирмасдан олдин, улар руҳини нурафшон қилган.

Юрак *(қалб)* тушунчаси тасаввуфда зикр билан яқиндан боғлиқдир: ҳақиқий зикрнинг қуроли фақат тил *(зикр ал-лисон)*гина эмас, балки инсон баданининг бутун аъзолари бўлиб, охирида улардан энг муҳими сифатида юрак *(зикр ал-қалб)* тан олинади. Қалб орқали амалга ошириладиган зикр натижасида Аллоҳ суфий юрагидан «жой олади» ва унинг барча ҳатти-ҳаракатларининг ягона куйига айланади; суфий илоҳий сиймога айланади. Юрак *(қалб)* дунёда Худони сиғдиришга қодир бўлган ягона моҳият ҳисобланади.

«Қалбшунослик»нинг тасаввуфий унсурларини умумлаштирган Ғаззолий, айни бир вақтда юракни табиий бадан *(лаҳм)* сифатида ҳам ифодалади, яъни калб ўзида инсон табиатининг олий ва қуйи жиҳатларини бирлаштиради. Бир томондан, истак ва эҳтиослар, иккинчидан бадан қисмлари, юрак яшашини қўллаб-қўлтиқлаш учун зарур ва шунинг учун «қалб қўшиғини» *(жунуд ал-қалб)* деб атайдилар. Ғаззолий қалбни инсоннинг ҳатти-ҳаракатини акс эттирувчи кўзгуга ўхшатади: эзгу ишлар қалбни «сайқаллаштиради», уни Худони мушоҳада қилишга ва у билан алоқа боғлашга яқинлаштиради, бунинг акси ўлароқ, ёмон ишлар уни «хиралаштиради» ва узоқлаштиради. Ибн Арабий фикрича, инсон юраги шундай жойки, ягона илоҳий Мутлақнинг икки бир-бирига кескин карама-карши бўлган томонлари: руҳий ва моддий учрашадилар.

Баъзи суфийлар ҳамда *шиалар* юракда Қуръондаги маънолар «яширинган» ваҳий ва ҳис-туйғудан юқори турган билимларни англаш аъзосини кўрдилар. Шиалар «қалбий билим»ни (маърифаи қалбия) ўз имомларининг афзаллиги ҳисобладилар, бошқа суфийлар эса – «сирли қутб» ва муқаддас суфийлар (авлиё) қалби деб билдилар[1].

Тасаввуф Марказий Осиёда кенг тарқалган эди. У айниқса Ғаззолий, Аҳмад Яссавий (XI аср), Сулаймон Боқирғоний (XII аср), Баҳоуддин Нақшбанд ва бошқалар номи билан боғланган.

Аҳмад Яссавий

Аҳмад Яссавий (1091-1167) ўз «дунёқараши» нима билан нафас олган бўлса, деярли ҳаммасини қуйидагича ифодалади: Ҳақиқатга шундай киши эришадики, у барча дунёвий нарсалардан шариатни афзал кўради; ўзидан, ўз ҳаётидан кечиб Тариқат томон боради; руҳан ва қалбан маърифатга берилади (Аҳмад Яссавий. «Ҳикматлар»). Худога интилувчилар орасида фақат шундай киши унинг жойини биладики, у ўз пирининг (маънавий устоз) буйруқларига бўйсунади, сабру қаноат қилади, ози билан кифояланади, ўзини азобларга, қийинчиликларга маҳкум этади, овқатни кам истеъмол қилади. Дин ва суфийлар айтган кўрсатмаларни бажариш, азоб-уқубат, очлик, сабру қаноат, муайян воқеий эҳтиёжларга бўлган ўз истакларини сўндириш орқали инсон «нафратли» дунёдан озод бўлади ва Худода сингиб кетади.

Кубравия

Нажмиддин Кубро (1145-1221) тасаввуфнинг йирик назариётчиси ва суфийликнинг «Кубравия» тарикатининг асосчиси эди. У Хивакда (Хоразм) туғилган бўлиб, *Рузбеҳон ал-Ваззон ал-Мисрий, Абу Мансур Хафда, Бобо Фараж Ботризий, Умар ибн Ясир ал-Библисий* ва *Исмоил ал-Касри* каби машҳур суфийларнинг шогирди эди.

Урганжда у хонақоҳ ва кубравия биродарлик жамиятини вужудга келтирди. Кубронинг шогирдлари орасида машҳур тасаввуф назариётчилари чиққанлиги учун, уни шайхи валитарош («авлиёлар етқазувчи устоз») деб ҳам атадилар. Улар орасида *Нажмиддин Дойа Розий* (ваф.1256), *Садидин Хамуйа* (ваф.1252), *Сайфиддин Бохарзий* (ваф. 1261) ва бошқалар бор эди. Кубро билишнинг тасаввуфий йўлига асосланган ўз мактабини вужудга келтирди. Кубро фикрича, инсон кичик олам (микрокосм) бўлиб, ўзида катта олам (макрокосм)да нима бўлса, ҳаммасига эга ва, демак, у ўзида «шафқатли, раҳмдил Аллоҳ»нинг сифатларини истисно қилганда, илоҳий хусусиятларни ҳам мужассамлаштира олиши мумкин. Бу хусусуиятлар

[1] Қаранг: Мслам. Энциклопедический словарь. –М., 1991. 131-б.

ўзларига мувофиқ келадиган жойларда, бирин-кетин ўзига хос мақомларда, юқори осмоний доираларда жойлашгандирлар. Аммо ҳақиқат йўлини қидирувчилар бундай юксакликларга кўтарилиб, илоҳий сифатларга эга бўлишлари учун, яъни камолотга эришишлари учун, маълум риёзатли йўлларни ўтишлари зарур. Бу йўлнинг қатъий меъёр ва қоидалари мавжуд: тўғри, ҳалол-пок йўлдан бориш, жиддий равишда рўза тутиш ва ўз иродасини бутунлай пирининг иродасига бўйсундириш. Кубронинг ақидасича, узлатда ўтирган пайтда *бутун диққат-эътиборни тўхтовсиз равишда Худонинг исмларига тўплаш* илоҳий фаҳмлаш ва билимга олиб келади. У тасаввуф йўлига кирган янги солик ўзининг тасаввуфий машқлари вақтида мушоҳада қилиши мумкин бўлган ранглар рамзидаги бир ҳолатдан иккинчи ҳолатга ўтишдаги изчилликни аниқ кўрсатиб беради. Бу нуқта, доғ ва доиралар: руҳ ҳис-туйғу босқичларидан ўтадики, у қора ранг билан қизил доғлар аралашиб, ўзгариб турадиган ҳолатда қабул қилинади ва бу шунгача давом этадики, ниҳоят кўк чироқ нури пайдо бўлиб, илоҳий раҳматнинг яқинлигидан хабар беради.

Кубро фикрича, ҳақиқатни билишга фақат пир етказиши мумкин, негаки, жазава вақтида (ҳол даврида) суфийда ғира-шира пайдо бўладиган тасвирлар Худодан ҳам, шайтондан ҳам, юракдан ҳам, шунингдек, танадаги жондан ҳам чикишлари мумкин. Кубро инсоннинг онги ва руҳидаги тутиб бўлмас маънавий марказлар (латоиф) ҳақидаги назариясини ҳам ишлаб чиқди. Ўзининг кубравия тариқатининг ўнта асосий қоидаларини белгилаб берди:

1. *Тавба* – ўз хоҳиши билан Худога қайтиш, ўз иродаси билан Худога меҳр қўйиш, ўзининг «мен»идан кечиш.
2. *Зуҳд фид-дунё* – барча дунёвий нарсалардан (мол-мулк) воз кечиш, уларга эга бўлиш истаги ва рағбатини ҳам сўндириш.
3. *Таваккал алал-лоҳ* – барча соҳаларда Худонинг раҳмати ва кудратига ишониш, бу дунёдаги фаол фаолиятдан воз кечиш.
4. *Қаноат* – барча соҳаларда мўътадилликка риоя этиш ва оз нарса билан қаноатланиш, паст ниятлардан қутилиш (овқат ейишда меъёрни сақламаслик, ҳашаматли, бой кийимларга ҳирс қўйиш, бекорчиликка ружу қўйиш ва шунга ўхшашлар).
5. *Узлат* – ёлғизликда бўлиб, руҳни мустаҳкамлаш, одамлар билан алоқага чек қўйиш: гапирмаслик, эшитмаслик, қарамаслик. Фақат шайхга хизмат қилиш ва унинг қўлида, худди ғассолнинг қўлида мурда қандай бўлса, ўшандай бўлиш.
6. *Мулозамат аз-зикр* (узлуксиз зикр) – ўз хоҳишича Худонинг исмини фикрида ёд қилиб туриш ва бутун қалбни у билан тўлдириш. Шундай қилганда, пасткашлик, ҳасад, очкўзлик, иккиюзламачилик каби разиллик ва риёкорлик кўнгилга йўл топа олмайди.
7. *Таважжух илал-лоҳ* - бутун ички моҳиятини Худога қаратиш, унга чексиз муҳаббат қўйиш, ундан бошқа нарса борлигини ҳис этмасликдир. Ўз вужудини йўқотиш, Ҳақнинг абадий ва азалий вужудини бошқа билим билан кўра билишдир.
8. *Сабр* – ўз ихтиёри билан нафс доирасидан машаққатлар чекиб бўлса ҳам, ўзини олиб қочишдир. Мақбул бўлган тўғри йўлдан адашмасдан бориш учун, киши ўз майлларини сўндириши лозим. Бундан кўзланган мақсад шундаки, дил кудуратлардан покланиши, руҳ эса, агар нафс натижасида занглаб қолган бўлса, жило топиши зарур.
9. *Муроқаба* (тафаккурга ғарқ бўлиш) – эришилган даражада мушоҳада юритиш, қалбни арзимас ҳис-туйғулардан ҳоли қилиб тозалаш ва хотиржамликка эришиш. Кураш, риёзат чекиш йўли билан ҳосил қилинган йўл ҳаққоний туҳфа этилган табиий амал бўлиб, яратилиш ҳақиқатининг ғалабаси сифатида пайдо бўлади ва шунинг учун ҳам ривожланиб боради.
10. *Ризо* - шахснинг нафс эркинлигидан чиқиб, Худо хушнудлигига кириши ва азалдан нимага ишонган бўлса, ўщани ўз бўйнига олишидир. Ўз иродасича, тоабад қоладиган нарсага воқейлик сифатида қайтиб, ўлимга ўхшаш ўткинчи нарсага эътироз билдиришдир.

Кубро Ал-Бағдодийнинг «хушёрлик мактаби» таълимотига таянадиган 12 бош бўғиндаги биродарлик фирқасидан бири бўлган кубравия тариқатига асос солди. У суфийликнинг Марказий Осиёдаги мактаби бўлиб, суннавийликка асосланар эди. XV асрга келиб, кубравиядан икки мустақил шиалик биродарлиги – Заҳобия ва Нурбахшия тариқатлари ажраб чиқди.

Ташкилий жиҳатдан Кубравия хонақоҳларда ўз-ўзини бошқарадиган озод анжуман бўлиб, унинг бошида халифа турар эди. Дастлаб бу биродарлик тариқати жамоа бўлиб зикр тушиш пайтида жаҳрий зикрни (баланд овоз чиқариш) қўллар эдики, Марказий Осиё тасаввуфи анъаналарига зид эди. Кейинчалик кубравиянинг баъзи шаҳобчалари ва гуруҳлари бу амалиётдан воз кечиб, фақат секин ёки шахсий зикр билан қаноатлана бошладилар, аммо Соктарий (Бухоро яқинидаги) қишлоғидаги кубравий хонақоҳида XVIII асрнинг охирларигача ҳар икки хилдаги зикрдан фойдалана бошладилар.

Кубравия мактаби бир қатор мустақил шаҳобчалар вужудга келишига сабаб бўлдики, улар мусулмон дунёси Шарқида кенг тармоқ отдилар. Булар қуйидагилар эди:

Фирдавсия – Сайфиддин Боҳарзий шогирдининг халифаси бўлган, 1300 йилларда вафот этган Нажибуддин Муҳаммад томонидан ташкил этилган ва Ҳиндистонда (Деҳли, Биҳар) тарқалган.

Нурия – 1317 йилда вафот этган Абдураҳмон ал-Исфароиний томонидан асос солинган бўлиб, Кубравиянинг Бағдод шаҳобчаси ҳисобланади.

Рукния – ўз келиб чиқишини 1261-1336 йилларда яшаган Рукниддин ас-Симнонийдан олган «ваҳдат аш-шуҳуд» таълимотидаги биродарлик тариқати.

Хамадонияи олия – Кашмирда исломни ёйишда фаоллик кўрсатган Саййид Али ибн Шаҳобиддин Ҳамадоний (1314-1385) асос солган, рукниядан ажраб чиққан биродарлик тариқати бўлиб, Кубравия тариқати силсиласининг бошқа шаҳобчаларига қараганда энг машҳуридир.

Иғтишошия – Ҳамадонияи олиянинг Хуросон шаҳобчаси бўлиб, Исҳоқ ал-Хутталоний (1433-йилда ўлдирилган) томонидан асос солинган. Унинг шогирдлари эса, икки мустақил шиа тариқатига асос солишган.

Заҳобия – асосчиси XV аср ўрталарида вафот этган Абдуллоҳ Барзишободий Машҳадий.

Нурбахшия – асосчиси Нурбахш (1392-1466) лақабли Саййид Муҳаммад ибн Муҳаммад.

Кубравия тариқатида рангли-нурли рамзлар тизими пухта ишлаб чиқилган эдики, ундаги ҳар бир ранг Худони билиш йўлида солик эришган муайян босқични англатар эди. Оқ рангни кўриш исломни, сариқ ранг – имонни, қора-кўк ранг – илоҳий раҳмат (эҳсон)ни, зангор ранг – турғун хотиржамлик (этминон)ни, ҳаво ранг – ҳақиқий ишонч (иқон)ни, қизил ранг – ички туйғуга асосланган билим (ирфон)ни, қора ранг – Худога чексиз муҳаббатни ва жазава ҳолатидаги изтироб (ҳайронлик)ни ифодалайди. Ўн асосий қоида каби рангли рамзлар ҳам, кўрган нарсаларини ва тушларини устоз-пирга айтиш шартининг бир қатор қоидалари билан биргаликда кейинчалик бошқа биродарлик тариқатлари (қодирия, нақшбандия, хилватия) ва уларнинг шаҳобчалари томонидан ўзлаштирилди.

Нақшбандия

Баҳовуддин Муҳаммад Бурҳониддин Муҳаммад ал-Буҳорий Нақшбанд (1318-1389) – XIV аср Марказий Осиё тасаввуфининг энг йирик вакили эди. Нақшбандия тариқатининг маънавий асосчиси Хожа Юсуф ал-Хамадоний (ваф. 1140) ҳисобланади. Нақшбанд Бухоро яқинида туғилди. У вафотидан кейин муқаддас шахс ҳисобланиб, Худо олдида воситачи, каромат кўрсатувчи ва Бухоронинг ҳомийси сифатларига эга бўлди. Қабри устига ўрнатилган мақбара зиёрат қилинадиган жойга айланди.

Нақшбанд ўз таълимотида тасаввуфнинг икки мактаби – Аҳмад Яссавий ва Абдулҳолиқ ал-Ғиждувоний (ваф. 1180) қоидаларини бир-бирларига қўшди. Нақшбанд таълимоти Марказий Осиёнинг туркий қабилалари орасида исломнинг сунний оқимини ёйди ва мустаҳкамлади.

Нақшбанд ҳақиқий соликни чалғитувчи зоҳирий тақводорлик ва маросимчиликни рад қилди: 40 кунлик рўза тутиш, дайдилик, гадойлик, кўпчилик олдида мусиқа, ашула ва рақс ижро этишни, баланд овоз билан зикр айтишни маъқулламади. У *силот ал-барака*нинг («шарофат занжири»), яъни гўё муқаддаслик шарофати тариқатнинг раҳбарига унинг асосчиси томонидан берилишини фойдасиз, деб ҳисоблади. Чунки *барака* ҳар қандай соликка бевосита Худо томонидан берилади. Шунинг учун у жазава вақтида «пирни кўриш» (мушоҳада) зарурлигини ҳам рад этди. Руҳий поклик, манфаатпарастликдан юз ўгириш, кўнгилли равишда фақирликда яшаш, ҳокимият вакиллари билан ҳеч қандай алоқада бўлмаслик ва ҳонақоҳда

яшаш – унинг асосий талаблари эди. Ал-Ғиждувонийнинг тариқат қоидаларига (қотимати қудсия) у яна уч қоидани қўшди:

1. *Вуқуф-и-замоний* – вақтинчалик тўхташ, сўфий ўз вақтини қандай ўтказаётир: тақво биланми ёки йўқлигини доимий назорат қилиш.
2. *Вуқуф-и-ададий* – ҳисоблаш учун тўхташ. Фикрий равишда бажариладиган шахсий зикр муқаррар қилиб белгиланган қайтаришлар сонига аниқ мувофиқ келадими ва у тайин этилган ифодаларга мос келадими ёки йўқми эканлигини назорат қилиш.
3. *Вуқуф-и-қалбий* – қалбан тўхташ. Фикран Худо номи унда нақшланган юрак қиёфасини тасаввур қилиш ва бу билан яна бир бор шу нарсага ишонч ҳосил қилишки, қалбда Худодан бошқа ҳеч нима йўқ.

XV асрдан бошлаб Нақшбандия тариқати Қоҳира ва Босниядан то Ганьсу ва Суматра, Волга бўйлари ва Шимолий Кавказдан то Ҳиндистон жануби ва Ҳижоз (Саудия Арабистони)гача бўлган жуда катта ҳудудларда энг кўп тарқалган тариқатга айланди. Бу тариқат бир қанча кучли шаҳобчалар вужудга келишига сабаб бўлдики, улар ўз минтақаларида мустақил тариқатларга айландилар.

Нақшбанддан кейин, Алоуддин Аттор (ваф. 1400) ва Хожи Муҳаммад Порсо (1345-1420) нақшбандиянинг ташкилий тузилишини мустаҳкамладилар ва унинг таъсирини кўчманчи турк қабилалари орасида кенгайтирдилар. Нақшбандия ўз таъсирининг чўққисига хожи Убайдуллоҳ Аҳрор (1404-1490) даврида эришдики, у зот савдо ва ер эгалари доираларининг қўллаб-қувватлашига таяниб, темурий шаҳзодаларнинг ўзаро урушларига фаол ва уддабуронлик билан аралашиб, 40 йил давомилда бутун минтақанинг амалдаги ҳукмрони бўлди.

Тариқат Мовароуннаҳр, қирғиз уруғлари, қозоқ қабилалари ва Шарқий Туркистон аҳолисининг узил-кесил исломга ўтишлари ишида ниҳоятда муҳим ўрин тутди.

Нақшбандиянинг асосий қарашлари унинг барча шаҳобчалари учун ягоналигича қолди. Истисно фақат ҳокимиятга нисбатан бўлган қарашдан келиб чиқди. Хожи Аҳрор замонидан бошлаб, нақшбандия ягона тариқат сифатида нафақат ҳокимият билан ҳамкорлик қилиш мумкин, деб ҳисоблади (масалан, сухравардия каби), балки у билан алоқани мажбурият даражасига кўтарди, негаки, «улар руҳини ром этиб», улар сиёсатига таъсир этишни фойдали деб топди. Ана шу ердан нақшбандияни бошқалардан доимо ажратиб турадиган сиёсий фаоллик бошланди[1].

Мусулмон Испаниясида маданият тараққиёти. Мусулмон Испанияси (Андалузия) фалсафаси

Вестготлар қироллиги араб ва берберлар қисуви остида VIII асрнинг бошларида ҳалокатга учрагандан сўнг, Испаниянинг кўпчилик қисми араб ҳалифалиги таркибига киритилди. XI асрда Мағрибда (Шимолий Африка) Алмоваридлар, сўнгра Алмохадлар давлати вужудга келди.

Алмохадлар халифалигида, бутун мусулмон Шарқида бўлганидек, деҳқончилик, ҳунармандчилик ва савдо-сотиқнинг ривожланиши фан ва маданиятнинг равнақи учун иқтисодий замин бўлди. Мусулмон Испаниясининг маданияти, Шарқдаги араб маданияти каби бир неча халқлар маданиятларининг, масалан, араб, бербер, эрон, Марказий Осиё, ҳинд ва Византия, ҳамда маҳаллий маданиятларнинг ўзаро таъсири ва ўзлаштирилиши натижасида вужудга келди. VIII аср бошида Испанияни босиб олган араб ва берберларнинг маданий савияси маҳаллий испан-рим аҳолисиникидан юқори эмас эди. Аммо IX-X асрларда улар шундай муваффақиятларга эришдиларки, уларнинг тасарруфидаги жойлар фақат мусулмон Шарқидагина эмас, балки бутун христиан Оврўпасидаги маданият ўчоғига айланди[2].

Испаниянинг босиб олинган вилоятларида араблар Марказий Осиё, Эрон ва Ироқдан кўра тубдан фарқ қилувчи сиёсат олиб бордилар. Агар юқорида зикр қилинган жойларда араблар аслзода мулкдор табақалаларнинг шаклланишига асос солган бўлсалар, Испанияда мавжуд феодал муносабатлар ва қулдорликнинг қолдиқларини тугатишга ёрдам бердилар. Уларнинг бу иши турли миллат вакилларининг бир-бири билан яқинлашишига олиб келди. Испаниянинг ўрта асрлардаги машҳур ёзувчиси *Бласко Ибаньес* бу ҳақда шундай ёзади: «уйғониш Испанияга

[1] Қаранг: ислам. Энциклопедический словарь. –М., 1991. 187-188-б.
[2] Қаранг: С.Н.Григорян. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. –М., 1966. 250-б.

шимолий варварлар билан биргаликда шимолдан эмас, балки араб истилочилари билан биргаликда жанубдан кириб келди. Бу юриш босқинчиликдан кўра, маданийлаштириш юриши эди… У бизга Византия илмлари, Форс ва Ҳиндистооннинг буюк анъаналарининг энг яхшисини ўзида мужассамлаштирган маданиятни олиб келди…»[1].

Араблар фақатгина Юнонистоон, Марказий Осиё, Эрон,Миср, Бобил ва Ҳиндистоннинг қадимги маданиятини қабул қилиб, ўзлаштирибгина қолмай, уни янада ривожлантириб, мусулмон Испанияси орқали бу бой маданиятни Оврупо халқларига етказиб бердилар. Бу ҳақиқатни қайд этган Хегел шундай ёзади: «Араблар ва уларнинг диний мутаассиблиги (фанатизмни) шарқий ва ғарбий дунё бўйлаб қанчалик тезликда тарқалган бўлса, улар маърифат зинапояларидан ҳам шунчалик тез кўтарилдиларки, тез орада ғарбий дунёга нисбатан ақлий маданиятда жуда катта муваффақиятларга эришдилар»[2].

Мусулмон Испаниясининг пойтахти Қуртаба (Кордова) ўша вақтдаги замондошлар томонидан «дунё дурдонаси» ва «фанлар маскани» деб аталди ва X асрдаёқ Оврупо шаҳарлари ичида энг бойларидан бири эди.

Марказий Осиё ва Эрондаг қувилган ва таъқиб этилган олимлар Қуртабага келиб, ўз ижодий фаолиятлари учун бу ерда қулай шароит топдилар. Илмий адабиётларни қидириб топиш мақсадида, Холид Ҳакам II буйруғига мувофиқ, Қуртабадан Марказий Осиё, Эрон ва Ироқнинг қадимги марказларига сафарлар уюштирилди. Қуртабага дунёнинг барча ўлкаларидан китоб бойликлари тўплана бошлади. Холид Ҳакам IIнинг машҳур кутубхонаси хазинасида 400 минг қўлёзма асар сақланар эди. Солиштириш учун қайд этиш лозимки, бундан 400 йил кейин Франция қироли Доно Карл ўз кутубхонасида зўрға 900 жилдлик китоб тўплаган эди, халос. Китоблар ишқивози бўлиш мусулмон Испаниясида ҳақиқий ҳавасга айланган эди. X аср охирида Испанияда яшаган христиан муаллифларидан бири ёзган эди: «Христиан ёшларидан энг кўзга кўринганлари араб тили ва адабиётидан бошқа нарсани билмайдилар; улар берилиб араб китобларни ўқийдилар ва ўрганадилар; улар катта пуллар эвазига улардан бутун бошли кутубхоналар ташкил этиб, ҳамма жойда араб илмларини кўкларга кўтариб мақтайдилар. Иккинчи томондан, агар христиан китоблари эслатилса, улар менсимаслик билан, гўё бундай асарлар эътибор беришшга арзимаслигини айтадилар»[3].

XI асрдан бошлаб Қордова, Малага, Гренада, Толедо ва бошқа шаҳарларда Қадимги Юнонистон, Марказий Осиё, Форс, Сурия ва араб мутафаккирларининг асарларини араб тилидан лотин тилига таржима қила бошладилар. Бу иш европалилар учун биринчи марта Юнонистон, Марказий Осиё, Эрон ва Ҳиндистоннинг бой ақлий маданияти туғрисида тўла тасаввурга эга бўлишга имкон яратди. Араблар Кордовада биринчи бўлиб катта расадхона қурдилар, меридиан градусини ўлчадилар, эклиптика оғишини, қуёш ва юлдузлар йили ўртасидаги фарқни аниқ ҳисобладилар. Араб жуғрофийдонлари ва астрономлари христиан черкови илоҳиётчилари томонидан рад этилган Ернинг доиравийлиги назариясини қўллаб-қувватладилар. Айниқса физика ва математикага доир билимлар юқори даражада ривожланган эди. Савдо-сотиқ ва ҳисоб-китоб эҳтиёжлари, бир вақтларда финикийликларда бўлгани каби, арабларни ҳам арифметикада тўнтариш қилишга олиб келди. Бутун ўнлик тизими ҳисоблашининг асоси бўлган араб рақамларининг кашф этилиши ва нолни ихтиро этилиши, финикийликлар давридан бошлаб, математикада иккинчи инқилобни юзага келтирди. Оврупо XII асрда бу ихтиролардан фақат араблар туфайли хабар топди.

XI асрда Андалузияда яшаган *Ибн ал-Хайсам* (Алхазен) оптика (физиканинг ёруғлик ҳодисалари ва унинг қонунларини текширадиган бўлими) муаммоларини ишлаб чиқди. Кўзни тузилишини таърифлаш унга мансубдир. Кимё соҳасида мусулмонлар Ғарбга тозалаш усули (дистилляция), қаттиқ жисмни бевосиита буғга ва, аксинча, буғни бевосита қаттиқ жисмга айлантириш (возгонка), ташқи кўриниши тўғри кўп киррали шаклдаги қаттиқ жисмларни қотиштириш (кристализация), коагуляция жараёнларини бердилар ва қуйидаги янги маҳсулотлар олиш йўлини кўрсатдилар: калий, аммиак, азот кислотаси (тезоб), тилла суви, яъни

[1] Ўша жойда. 251-б.
[2] Хегел. Лекции по истории философии. // Сочинения. –М-Л., 1935, Т.11. 99-б.
[3] Г.Лей. Очерк истории средневекового материализма. –М., 1962. 74-б.

олтинни эритадиган суюқлик (азот ва туз кислотаси аралашмаси), техника ва табобатда ишлатиладиган аччиқ хром симоби (сулема). Улар Оврупо таомилига магнит нинаси, милтиқдори (порох), сув ва механик соатлар, пахта ва зиғирпоядан ясаладиган қоғозни киритдилар. Узоқ вақт давомида Испанияда араб табиблари шак-шубҳасиз катта обрўга эга булдилар, кейинчалик эса уларнинг асарлари Оврупода энг керакли китоблар ҳисобланди.

Арабларнинг ақлий ва танқидий руҳи ва нафақат илмий-табиатшунослик фанларида, балки фалсафий муаммолар соҳасида ҳам ўзини намоён этди. «Янги ҳаракатда энг кўзга кўринган ўрин файласуфларга тааллуқли эдики, -деб ёзади инглиз арабшуноси Х.Гибб, - уларнинг таъсири Испания ҳудудларидан узоқларга ёйилиб, эҳтимолки, Оврупо тафаккурига хийла чуқурроқ из қолдирди»[1].

Ибн Бажжанинг фалсафий қарашлари

Абу Бакр ибн Яҳё ибн ас-Сайва ибн Бажжа (ўрта аср Оврупо манбаларида Авампаче) XI аср охирида Сарагос шаҳрида туғилди. Гренада ва Сарагосда юқори давлат лавозимларида ишлаб, кейинчалик Марокаш заминида ташкил топган Алморавидлар давлатига келади. Бу ерда ўз фалсафий қарашлари учун таъқиб остига олинади. Зиндиқликда (бидъат) айбланиб, зиндонга ташланади. 1138 йили у ўз душманлари томонидан заҳарлаб ўлдирилади. Ибн Бажжанинг илмий қизиқишлари жуда кенг эди. У табобат, геометрия ва астрономияга оид рисолалар ёзиб қолдирди. Унинг мусиқа соҳасидаги рисолалари Ғарбда юксак баҳоланди.

Илк мусиқа назариялари (жумладан, соф биродарлар «мактублари» да келтирилган) умумий уйғунлик ва «мусиқа доиралари» ҳақидаги тасаввурлар билан боғлиқ эди. Аммо кейинчалик бундай тасаввуфий тасаввурлар мусиқа ҳақидаги ўз таълимотларида тажриба ва кузатишлардан келиб чиққан Форобий, Ибн Сино ва Ибн Бажжалар томонидан танқид остига олинди. Ибн Бажжа фикрича, куйлар ўз келиб чиқишларига кўра, инсон нутқининг оҳанг бойликлари, ҳамда кишиларнинг ҳамма нарсада уйғунлик ва ёқимлиликка интилишлари оқибатидир.

Ибн Бажжанинг қуйидаги фалсафий рисолалари машҳурдир: «Инсоннинг фаол ақл билан қўшилиши ҳақида», «Хайрлашув мактуби», «Узлатдаги ҳаёт тарзи ҳақида», «Жон ҳақида». Ибн Бажжа инсонлар яшайдиган жаҳоннигина ягона ҳақиқий олам, деб билди ва ундаги ижтимоий тузумни ақл асосида бошқаришга чақирди. Унинг фикрича, инсоннинг ўз табиатида унинг ахлоқий ҳатти-ҳаракати ётади. Ақл воситасида боқариладиган жамият, эркин фаолият бўлиб, ақлга мувофиқ келадиган мақсадни вужудга келтиради. Масалан, бирор киши тошга қокилиб кетгани учун, уни олиб парчалай бошласа, унинг бу ҳатти-ҳаракатини болаларча телбалик дейиш мумкин, аммо уни бошқалар ҳам қоқилиб кетмаслиги учун майдалаб, четга олиб қўйса, унинг бу ишини нинсонийлик сифатида баҳолаб, ақлга мувофиқ келадиган фаолият дейиш мумкин.

Ибн Бажжанинг билиш назарияси «Худо билан кўшилиб кетиш» ҳақидаги тасаввуфий таълимотга ҳам, Афлотуннинг «эслаш» ҳақидаги идеалистик таълимотига ҳам қарши қаратилган эди. «Ибн Бажжа ақлий қарашларининг асоси, -деб ёзади араб фалсафа тарихчиси О.Фарух, - моддиюнча эди: ақл қандайдир ташқаридан бўладиган спиритуалистик таъсир остида эмас, балки мустақил равишда билади»[2].

Ақлий йўналишнинг илғор ғоялари Андалузияда Ибн Бажжанинг кичик замондоши *Ибн Туфайл* (1110-1185) томонидан ҳам ривожлантирилди.

Ибн Туфайлнинг фалсафий қарашлари

Ибн Туфайл (Абубацер) 1110 йилда Водий Ашда (Гренада минтақаси) туғилди. Вояга етганида Гренада ҳукмдори ва Тандер амири Абу Саид ҳузурида табиб ва котиб бўлиб ишлади. Ибн Туфайлнинг фанларнинг турли соҳасидаги чуқур билимдонлиги Алмоҳад халифалари бўлган Абу ал-Мўмин ва Абу Якуб Юсуф ал-Мансурлар томонидан тақдирланди ва унга саройдаги табиблик ва вазирлик лавозимлари берилди. Ал-Мансур саройида Ибн Туфайл Андалузиянинг жуда кўп машҳур олимлари билан учрашди. Шу даврда у Ибн Рушд билан танишди ва унинг истеъдодини пайқаб, дўстлик алоқаларини ўрнатди. У Ибн Рушдга ҳомийлик қилиб, унинг учун

[1] Х.А.Гибб. Арабская литература. –М., 1906. 96-б.

[2] Қаранг: С.Фарух. Ибн Баджжа ва фалосафйс ал-мағриб (Ибн Бажжа ва Ғарб файласуфлари). Байрут. 1945. 39-б.

саройдаги биринчи табиблик лавозимини олиб берди. Ибн Туфайл Марокашда 1185 йилда вафот этди.

Ибн Туфайл дунёқараши кенг олим эди. У табобат, риёзиёт, астрономия ва шеърият билан қизиқар эди. У табобатга доир икки рисола ёзган. Ибн Рушднинг хабар беришича, Ибн Туфайл қаламига мансуб «Ер юзининг аҳоли яшайдиган ва яшамайдиган минтақалари» ҳақида асар мавжуд бўлган. Ибн Туфайл «хатолардан ҳоли бўлган» ўзининг коинот ҳақидаги ва «Птолемей аниқлагандан кўра, бутунлай бошқа асосларга таянувчи» назариясини яратди, деб ёзади араб астрономи Ал-Битроужий[1].

Ибн Туфайл фалсафа соҳасида асосий эътиборни билиш назарияси масалаларига қаратган. Унинг бизнинг кунларгача етиб келган ягона асари – «Рисолайе Ҳай ибн Яқзон» - «Яқсон ўғли Ҳай ҳақида қисса» [Файласуфлар бошлиғи имом Абу Али ибн Синонинг шарқ донишмандлигининг сирлари ҳақида айтганларидан моҳиятий донларни терган билимдон ва мукаммал файлсуф Абу Бакр ибн Туфайл қиссаси] дир. Бу асарда ибн Туфайл Арасту, Форобий, Ибн Сино ва Ибн Бажжа издоши ва Ибн Рушд салафи сифатида майдонга чиқади. Шундай номга эга бўлган асар Ибн Синода ҳам бор. Шунинг учун ўрта аср китоб кўчирувчилари хато қилиб, Ибн Туфайлнинг асарини Ибн Синога тааллуқли деб ҳисоблаганлар. Гап шу ердаки, Ибн Сино анча илгари «Рисолайе Ҳай ибн Яқзон» («Яқзон ўғли Ҳай ҳақида рисола») ни ёзган. Бу асар мажозий ва мавҳум бўлиб, муфассал шарҳсиз тушуниш қийин эди. Ибн Сино рисоласида биз Ибн Туфайл қиссасидаги барча сиймоларни (номларни) кўрамиз. Аммо Ибн Туфайл асарнинг асосий мақсадини танлашда бутунлай мустақил равишда иш тутган. Қиссанинг фалсафий маъноси қуйидагича. Бу табиат устидан ғолиб чиққан инсон ҳақидаги қисса бўлиб, унинг билиш босқичларини акс эттиради ва қандай қилиб юқори фалсафий ҳақиқатга эришганлиги ҳақида ҳикоя қилади. Қиссанинг мақсади инсон ўзининг билиш ва ижодий қобилиятини тўла ишга солиб, атрофидаги ҳис-туйғу уйғотувчи дунёни мустақил равишда тажриба воситасида била олиши, мавҳум ҳақиқатларни идрок қилиб, ҳар хил йўллар орқали бир хил моҳиятга эга бўлган фалсафа ва диннинг ўхшашлигини кўрсатиб беришдан иборат эди. Бу мақсадни амалга ошириш учун муаллиф мусулмон ва араб адабиётидаги айрим сиймолардан фойдаланган, аммо уларни сезиларли даражада жонлантирган. Қиссада тасвирланишича, ҳеч ким яшамайдиган бир оролда муайян миқдордаги сув билан лойнинг аралашиши натижасида бола туғиладики, муаллиф унга Ҳай, яъни Тирик, Яқзон, яъни уйғок ўғли номини беради. Атроф дунёни таниб бориб, у аста-секин табиатнинг умумий қонунларини билишга ўтади. Турли ҳайвонларнинг тузилишини кузатиб, Ҳай шуни аниқлайдики, улар бир-бирларига ташқи ва ички аъзолари, ҳис-туйғулари, ҳаракатлари ва табиий майллари (инстиктлар) жиҳатидан ўхшашдирлар. Бундан у шундай хулоса чиқарадики, барча ҳайвонлар ва одам ҳам бирдир. Кейинчалик Ҳай ягоналикни нафақат ҳайвонлар оламидан, балки табиатнинг барча қисмларида мавжудлигини аниқлайди. Ўз нигоҳини осмонга қаратиб, қайд этадики, у ерда ҳам ўша ягоналик мавжуд. Кейин Ҳай шундай савол қўяди: осмон ёритгич ва Коинот абадийми ёки у ва бу замонда ўз ибтидосига эга бўлганми? Пировардида у шундай хулосага келадики, дунё *абадийдир*.

«Ижод қилувчи сабаб» га, яъни Худога келсак, у дунё каби азалийдир. У жисмга эга бўла олмайди, негаки, барча жисмга эга бўлган нарсалар пайдо бўлади ва завол топади. Агарда шундай экан, у ҳиссий идрокнинг объекти ҳам, тасаввурнинг мавзуси ҳам бўла олмайди: Худо ақлий моҳият бўлиб, ҳар қандай жисмий сифатлардан маҳрумдир. Аммо агар у ҳар қандай моддийликдан ҳам маҳкум экан, демак, «ижод қилиш сабаби» бўлган фикрловчи ақл ҳам, моддадан ҳоли бўлган нарсадир ва шундай бўлганлигидан завол топмайди. Шундай қилиб, гоҳ тажрибага мурожаат қилиб, гоҳида ақлий жиҳатдан масалага ёндошиб, Ҳай ўз ҳаёти давомида шундай узоқ йўлни босиб ўтадики, инсоният ўзининг *ақлий ривожланиш жараёнида* бу йўлни ўтган эди.

Билишнинг ақлий йўли ҳақида гапириб, Ибн Туфайл иккинчи йўлни ҳам тасвирлайдики, унда ҳақиқат (Худо) бевосита мушоҳада қилинади. Бу йўлда Ҳайга хос бўлган арастучилик унсурлари ўз жойини янги афлотунчилик ва мусулмон тасаввуфи унсурларига бўшатиб беради.

[1] Қаранг: С.Н.Григорян. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. 263-264-б.

Китоб қаҳрамони тарки дунёчилик тарзида ҳаёт кечириб, ўзини овқат ейишдан чегаралайди, сайёраларга тақлид қилиб, айланади ва юқори самовий доираларга руҳан парвоз қилиб, ўзини шу даражадаги ҳолатга олиб борадики, худди Худо билан қўшилиб кетгандай ҳис қилади. Худо унинг олдида гоҳ ягона нарсадек, гоҳида эса кўплик нарсадек намоён бўлади, негаки, у энди ҳар бир ашёда олий мавжудотнинг кўзни хира қилувчи нурафшон аксини кўради. Ҳайнинг дунёқараши *пантеистик* бўлиб қолади.

Ҳай тарки дунёчилик машқларига берилиб кетиб, жазава ҳолатида бўлган вақтда, қўшни оролнинг ахолисидан бўлган тақводор Асал ўз ҳаётини узлатда ва тоат-ибодат билан ўтказишга қарор қилганлигидан, ушбу оролга келиб қолади. Кунлардан бир кун Асал Ҳайни учратади. Узоқ суҳбатлардан кейин у шундай хулосага келадики, Ҳайнинг дунёқараши унинг диний ақидаларидан фарқ қилмайди. Ўз навбатида, Ҳай ҳам, бу динда ўзининг фалсафасига қарама-қарши бўлган ҳеч нарса йўқлигини сезади. Асалнинг ватандошларига раҳми келганлигидан, уларга ҳақиқатни очиш мақсадида, Ҳай ўз дўсти билан унинг оролига жўнайди. Асал мамлакатига келган Ҳай шуни кўрадики, бу мамлакат аҳолиси ўз эҳтиросларини илоҳийлаштириб, ўзлари нимани хоҳласалар, ўшанга сиғинар эканлар. Бу аҳолини бойлик тўплаш ва уни кўпайтириш шунчалик банд қилиб қўйганки, бу билан улар пировардигача, яъни қабристонга зиёрат этмагунларича шугулланар эканлар. Уларга панд-насиҳат таъсир қилмас, эзгу сўзлар тўлқинлантирмас экан. Ҳай шундай хулосага келадики, донишмандлик йўли улар учун берк ва улар жаҳолат ботқоғига ботганликларидан доноликдан ҳеч қандай ҳисса уларга аталмаган.

Ҳай Асалнинг дўстлари ва орол ҳукмдори Саломон билан кўп соатлик суҳбатларида ўзининг ҳақиқатни қандай тушунишини уларга уқдирмоқчи бўлади. Аммо Ҳайнинг ишончи шу нарсага амин бўладики, орол аҳолисининг ақлий тараққиёти савияси соф фалсафий ҳақиқатларни тушунишдан жуда узоқ. У бунга ишонч ҳосил қилгач, уларга ўз динларига таянишни тавсия этади. Қисса шу билан тугайдики, Ҳай (фалсафа ифодаси) ва Асал (динни эркин талқин қилиш ифодаси) Саломон (муқаддас китобни ақида сифатида тушуниш ифодаси) билан муросага келадилар ва ўз оролларига қайтиб кетадилар. Бу мажозий маъноларда, кейинчалик Ибн Рушд томонидан ривожлантирилган *«иккиламчи ҳақиқат»* ғояси ётганлигини сезиш мумкин. Ибн Туфайл киссаси нафақат ўрта асрларда, балки у билан XVII асрда танишган Янги давр Оврупо китобхонлари орасида ҳам катта шуҳрат қозонди… Қиссани ўқиган ва унга қизиқиш билан қараганлар орасида Спиноза ва Лейбницлар бор эди. Ибн Туфайл таъсуфини «Робинзон Крузо» қиссасидан топиш мумкин.

Ҳозирги вақтда Ҳай тўғрисидаги қисса, деярли барча Оврупо тилларига таржима қилинган. Бу асар рус тилида 1920 йилда нашр этилган ва 1961 йилда қайта босилган[1].

Ибн Рушд фалсафаси

Абул Валид Муҳаммад бинни Аҳмад ибн Рушд (Оврупода Аверроэс номи билан машҳур) 1126 йилда Қуртабада (Кордова) туғилди. Унинг отаси шаҳар қозиси бўлиб, ўта зиёли одам эди. Ёшлик йилларидан бошлаб Ибн Рушд отаси раҳбарлигида илоҳиёт ва мусулмон ҳуқуқини ўргана бошлайди. Араб адабиёти ва шеърияти намуналари билан танишади, кейинчалик эса табобат, математика ва фалсафани ўрганишга киришади.

Ибн Рушд Қадимги Юнонистон, араб ва Марказий Осиё мутафаккирларининг фалсафий асарларига жуда кўплаб шарҳлар ва талқинлар ёзиб қолдирди. Ўзининг йирик асарларининг сони эликка яқин эди. Улардан энг машҳурлари қуйидагилар: «Раддияни рад этиш», «Мантиққа оид асарлар», «Осмоний жисмларнинг ҳаракати ҳақида мулохазалар», «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 бошқалар.

Ибн Рушд асарларидан энг кўп ёйилгани Ғаззолийга қарши қаратилган «Раддияни рад этиш» эди. «Бутун ибн Рушд таълимотини, -деб ёзади француз тадқиқотчиси Э.Ренан, - икки таълимотга олиб келиб тақаш мумкин, ёки, ўрта асрлар ибораси билан айтганда, бир-бири

[1] См.: Ибн Туфайл. Роман о Хайе, сына Якзана.//Пер. И.Кузьмина, под ред. И.Ю. Крачковского. Тетроград, 1920. Избран. Прооизведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. –М., 1961.

билан яқиндан боғланган икки буюк адашишга ва арастучиликни тўла талқинини қолдирувчи, яъни модданинг абадийлиги ҳақидаги таълимотга ва ақл тўғрисидаги назарияга»[1].

Ибн Рушд «Шарҳловчи» сифатида ҳам машҳур уни «Илоҳий комедия» нинг муаллифи Данте шундай деб атаган. У Арасту таълимотини илк даврдаги соф ҳолатига қайтарди. Маълумки, Арасту қарашларини Искандария шарҳчилари сезиларли даражада бузиб, унга Афлотунча унсурларни қўшган эдилар. Ибн Рушднинг ишончи комил эдики, тўғри тушунилган Арасту таълимоти, инсон эришиши мумкин бўлган олий билимга қарама-қарши турмайди. Унинг фикрича, Арасту сиймосида инсоний ақл ўзининг энг юқори ифодасини топганки, шунинг учун уни илоҳий файласуф деб аташ маъқул бўлади. Унинг замондошлари фикрича, *«Арасту табиатни тушунтирди»*, Ибн Рушд эса –Арастуни»[2].

Борлиқ ҳақидаги таълимот. Ибн Рушднинг буюк хизмати уни яратилмаган, бирламчи абадий модда, унинг ҳаракати ва билиш мумкинлиги ҳақидаги таълимотидир. Ибн Рушд фикрича, дунё *беш жисмдан* ташкил топган: осмон, тупроқ, олов, сув ва ҳаво. Табиатда аниқ зарурият ҳукмрон, бутун табиат ўз қонунлари асосида яшайди. Заруриятни Ибн Рушд сабабий шартлик билан боғлади. «Ҳар қандай фаолият заруратан ўз сабабига эга … - деб ёзади у. –Биз мавжуд ашёлар бири иккинчисининг сабаби эканлигига ва бири иккинчиси орқали фаолият кўрсатишига шубҳа қилмаслигимиз керак»[3].

Модда ўзида барча шаклларга эга бўлиб, уларни ўзидан чиқаради. У ҳеч вақт шаклсиз бўлмайди, худди шунингдек, *шакл* ҳам моддадан ташқарида мавжуд бўла олмайди. Агар модда ва шакл олий ягоналикда бир бирига мос тушса, унда *имконият* ва *воқейлик* ҳам бир-бирига тўғри келади. Имкониятнинг воқейликдан фарқи нисбий хусусиятга эга. Агар дунё абадий бўлса, барча мумкин бўлган нарсалар эртами ёки кечми воқейликка айланиши лозим. Ҳаракатнинг манбаи модданинг ўзидадир. Моддадан ташқари унга ҳаракат ва ривожланиш берадиган ҳеч қандай «сабабий шакл» йўқ. Унинг ўзида жойлашмаган ҳеч қандай нарса моддани ўзгартирмайди. Модда шаклдан олдин мавжуд бўлади. Шакл модданинг намоён бўлиш тарзидир.

Ибн Рушд фикрича, моддий дунё, - бу объектив равишда ривожланаётган воқейлик бўлиб, нафақат шаклни, балки *имкониятни* ҳам туғдиради. Пайдо бўлишнинг ўзини у модда ҳаракатининг шакл сифатида намоён бўлиши деб тушунадики, унда миқдорий ва сифатий ўзгаришлар юз бериб туради. «Ҳар қандай мавжуд ашё, - дедйи файласуф, -муайян *миқдор* ва муайян *сифат*га эгадир; худди шундай ашёларга уларнинг пайдо бўлиш ва яшаш вақти хосдир»[4]. Бундай фикр Арастунинг ҳаракат модда билан боғлиқ эмас, деган қарашларига зид эди. Ибн Рушд «ҳаракат»ни ҳаракатдаги ашёнинг номи сифатида қарайди.

Билиш назарияси. Ибн Рушд фикрича, билиш ҳис-туйғу босқичидан бошланади. Ҳиссий билиш ақлий билишнинг асоси ва бошланғич нуқтаси сифатида хизмат қилади. Ақл токи, баданнинг беш ҳис-туйғу аъзоларидан ўтмагунча, олдиндан ҳеч нарсани билмайди. Аммо ҳиссий билиш мавжуд нарсанинг моҳияти ва ашёларнинг энг муҳим хусусиятлари ҳақида маълумот беришга етарли эмас. Бунинг учун мақсади ашёларнинг қонуний мавжудлигини билиш бўлган ақл зарур: «Ақл мавжуд ашёларни уларни сабаблари билан биргаликда тушунишдан ўзга нарса эмас, ва айниқса ана шу уни бошқа билиш қобилиятларидан фарқлайди»[5]. Сабабиятнинг мавжудлигини Ибн Рушд борлиқнинг билиш шарти сифатида қарайди. У табиатда амал қиладиган ва «билиш ва тафаккур асосида»ги оддий ҳаётдаги сабабларни бир-биридан ажратади. Табиий амал, деб қайд этади у., эркин инсоний ирода воситасидаги амалдан кўра ишончлироқ, негаки, «табиат майли бўйича келиб чиқадиган ҳаракат, ўз амалини доимо бажаради, аммо эркин ирода бўйича бўладиган амал ўзини бошқача тутади[6].

---

[1] Э.Ренан. Собрание сочинений. Киев. 1960. Т.8. 70-б.
[2] О.В.Трактенберг. Очерки по истории заподноевропейский средневековой философии. –М., 1957. 65-б.
[3] Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. 498-б.
[4] Ўша жойда. 524-б.
[5] Ўша жойда. 474-б.
[6] Г.Лей. Очерк истории средневекового материализма. 183-б.

Ибн Рушднинг *умумий ақл* ҳақидаги таълимоти ўзида инсон ақлининг ижодий хусусияти, барча инсонларнинг ақлий тенглиги ҳақидаги илғор фикрни ифодалайди. Бу ғоялар маълум даражада Оврупо университетлари доираларида умумий ақл тўғрисидаги Ибн Рушд таълимотига бўлган катта қизиқишни белгилади. Ибн Рушд фикрича, *моддий* ва *фаол* ақл инсонда «илм-фан тараққиёти, фанларнинг янада юқорироқ даражаларга кўтарилиши» натижасида бирлашади. Ақл туфайли инсон «моддийликдан абадий мавжудликка кўтарилади». Ибн Рушд ижоди яқин ва Ўрта Шарқ халқлари фалсафий фикрининг чўққиси эди. У ўзига хос равишда ундан олдинги илғор фикрлар тараққиётини хулосалаб, Оврупо халқларининг ўрта асрлардаги фалсафий фикрига кучли таъсир кўрсатди.

2-§. Темур ва Темурийлар даврида Марказий Осиёда ижтимоий-фалсафий фикр (XIV-XV асрлар)

Мавораунаҳр мўғуллардан озод бўлгандан кейин, 1370 йилдан бошлаб мамлакатда Амир Темур (1336-1405) ҳукмрон бўлади. Буюк Темур кучли марказлашган давлат барпо қилди. Феодал тарқоқликка чек қўйилди, ишлаб чиқариш кучлари, қўшни мамлакатлар билан ташқи савдо алоқалари ривожланди, ер ишлари ва шаҳар ҳунармандчилигида юқорига кўтарилиш кузатилди. Қадимги дунё маданияти, Мавораунаҳ, Ҳиндистон, араб мамлакатлари халқларининг илк ўрта асрдаги фалсафий меросига қизиқиш ортиб борди. Бу даврнинг фалсафий фикри учун хос нарса дунёвий ва диний фанларга мурожаат, табиатни ўрганишга интилиш, инсон ақли ва қобилиятларининг кўтарилиши, инсоннинг ахлоқий сифатларини қадрлаш, инсонпарвалик, миллий ва умуминсоний қадриятларни тарғиб қилиш эди.

Тафтазоний

Саъдуддин Маъсуд бинни Умар Тафтазоний (1322-1392) ислом фалсафаси бўлган каломнинг йирик вакили эди. У Нисо (Ашхобод) шаҳри яқинидаги Тафтазон қишлоғида туғилди. *Ал-Ижий ва Қутбиддин ар-Розий ат-Тахтоний* каби машҳур олимлардан таълим олди. Тафтазоний ўттиз йилга яқин давр ичида Ғиждувон, Жом, Туркистон, Ҳирот ва Мавораунаҳрнинг бошқа шаҳарларидаги мадрасаларда дарс бериб, йирик олим сифатида шуҳрат қозонди.

Тафтазонийнинг шуҳрати ўз пойтахти Самарқандга энг машҳур олимлар, ҳунармандлар ва усталарни тўплаётган Амир Темурга ҳам етиб келади. У Тафтазонийни Самарқандга чақиртиради. Тафтазоний умрининг охиригача саройда яшайди ва 1392 йилнинг 12 августида вафот этади. У Темур ҳузурида доимий ўтказилиб туриладиган илмий баҳсларда фаол қатнашар эди. У ўзининг калом, мантиқ, геометрия, шеърият ва араб тили грамматикаси соҳасидаги билимлари билан шуҳрат топган эди.

Тафтазонийнинг назарий мероси ўрта асрлар фанининг барча соҳаларини ўз ичига олар эди. У қирқдан ортиқ асар ёзган бўлиб, бизгача етиб келган асарларидан диққатга сазоворлари қуйидагилар: «Тахзиб ал-мантиқ вал-калом» («Мантиқ ва каломга сайқал бериш»), «Мақосид фи илм ал-калом» («Калом илмининг мақсадлари») ёки «Мақосид ат-толибин» («Толиби илмларнинг мақсадлари»), «Рисала фи завияс ал-мусаллас» («Уч бурчакнинг бурчаклари ҳақида рисола»). Булардан ташқари Тафтазоний ўзидан олдинги ўтган мутафаккирларнинг асарларига кўплаб шарҳлар ва ҳошиялар ёзган.

Тафтазоний дунёқарашидаги диққатга сазовор масалалардан бири *қазо* ва *қадар* ҳамда *ирода* эркинлигидир. Маълумки, ирода эркинлиги масаласида кўплаб файласуфлар ҳар хил фикрлар баён этишган ва инсон ўз хулқ-атворида эркинми, яъни ихтиёри ўз қўлидами, деган саволга жавоб топишга интилганлар.

Саъдуддин Тафтазоний ўзининг «Таҳзиб ал-мантиқ ва ал-калом» асарида инсоннинг хулқ-атворидаги ирода эркинлиги масаласига кенгроқ тўхталади. Унинг фикрича, ҳар қандай олижаноблик ва хайрли ишлар ўз табиатига кўра худонинг моҳиятидан келиб чиқади ва у ҳамма нарсанинг холиқи сифатида хайр-шарофатнинг яратганлиги сабабидан инсонларни ёмон хулқ-атвордан тийилиб туришга чорлайди. Ёмон хулқлар, гуноҳлар инсонга хос нарсалар бўлмасдан, улар фақат кишиларни синаш учун яратилгандир. Шундай қилиб, унинг фикрича, худо ўз бандаларига икки йўлни «таклиф» этади, яъни шарафли, хайрли фаолият кўрсатишни ёки

номатлуб машғулотлар билан гуноҳга ботишни, гуноҳга ботиш эса жазога тортилишни келтириб чиқаради. Мутафаккирнинг таъкидлашича, худо томонидан кўпроқ инсонларга хайрли ишлар қилиш, ғайришаръий ишлар камроқ бўлиши таъкидланади. Қайси йўлни танлаш инсоннинг ўз иродасига боғлиқдир. Шунинг учун худо ёмон хулқ-атворли инсонларни жазолайди. Ёмон хулқ-атворни қоралаш худонинг иродасига қарши бориш эмас, чунки ёмонликни ер юзида мавжудлиги инсонларни покликка чорловчи синовдир.

Билиш назариясида Тафтазонийнинг қарашлари Ибн Синоникидан фарқ қилади. Масалан, Ибн Сино нарса, ҳодисалар ҳақидаги маълумотларни билим деб билса, Тафтазоний уларни алоҳида ҳис-туйғу ва билим ўртасидаги воситавий босқич деб тушунади. Ашёлар ва ҳодисалар мавжудлиги туфайли улар уйғотган ҳис-туйғу шаклларидан билим юзага келади. Чунки ҳиссиёт моддадан унинг зарурий сифатлари ва алоқалари билан биргаликда ташқи қиёфасинигина қабул қилиб олади. Шу сабабдан мутафаккирнинг фикрича, ҳиссий тасаввурга эга бўлиш учун модданинг бўлишлиги шартдир. Лекин ақлий, мантиқий билиш эса моддий асосдан анча узоқлашган бўлиб, ҳиссий билимларга қараганда юқорироқ босқичда ҳосил бўлади.

Тафтазоний фикрича, *мантиқ* тафаккурдаги хатоликлардан халос қиладиган восита бўлиб, янги билимлар ҳосил қилиш заминидир. Мантиқий билиш шакллари тасаввурот ва тасдиқотдир. Бирор ашё ёки ҳодисани тасаввур этиш ва унинг тўғрисида ҳукм чиқаришда асосий ўринни тил бажаради. Онг ва унинг белгиси нутқ бир-бири билан бевосита боғлангандир. Бирор ашё ёки ҳодисани белгиси бўлган сўзлар, бирор бир мазмун туфайлигина қандайдир маъно касб этади. Сўзлар ва уларнинг ҳар хил турларини тилшунослик фани ўрганади, мантиқ эса муайян мазмунга алоқадор муносабатдаги белгилар ўрнини аниқловчи сўзларни ўрганади. Шундай қилиб, Тафтазоний фикрича, мантиқ фани мавҳум мантиқий онг билан боғланган бўлиб, тушунча ва ҳукмни ифодаловчи сўзлар ва гапларни таҳлил этади.

Тафтазонийнинг асарлари ўз илмий қимматини ҳозирда ҳам йўқотгани йўқ.

Журжоний

Мир Саййид Шариф Журжонийнинг (1339-1413) фалсафий қарашлари ва мантиғи. Амир Темур томонидан Шероз фатҳ этилиши муносабати билан 1387 йилда у ердаги йирик олимлар қаторида *Самарқандга* келганлар орасида машҳур файласуф ва мантиқшунослардан Али ибн Муҳаммад Мир Саййид Шариф Журжоний ҳам бор эди. Илмий адабиётларга Мир Саййид Шариф номи билан кирган Али ибн Муҳаммад ибн Али Ҳусайний Журжоний 1339 йилда Эроннинг Гургон вилояти маркази бўлган Астробод шаҳри яқинидаги Тоғу қишлоғида туғилди.

Журжоний ёшлик йилларидан Шарқда мавжуд бўлган фанларнинг барча турлари билан шуғулланди. *Ислом фалсафаси* ва *калом*, *мантиқ*, *тил* масалаларидан ташқари табиатшуносликка доир барча соҳаларни қунт билан ўрганиб, улар ҳақида катта илмий асарлар ёзиб қолдирди.

Журжоний Ҳирот, Қоҳира, Стамбул, Қорамон, Шероз шаҳарларида турли олимлардан билим ўрганди. 1387 йили Самарқандга келган Журжоний, бу ерда 20 йил самарали ижод этди ва фақат Темур вафотидан кейингина Шерозга қайтиб, 1413 йилда дунёдан кўз юмди.

Журжоний Самарқанднинг машҳур мадрасаларида фалсафа, мантиқ, фалакиёт, фиҳқ, тил ва адабиёт, мунозара илми ва бошқа фанлардан дарс бериб ўзидан яхши ном қолдирди. Унинг шогирдлари орасида Қозизода Румий, Улуғбек ва бошқалар бор эди. Журжоний асарларининг умумий сони 50 дан ошиқдир. Булар ичида фалсафа, мантиқ ва табиатшуносликка доир асарлар салмоқли ўринни эгаллайди, ўз навбатида, бу соҳадаги асарлари бутун Шарқ мамлакатларига кенг ёйилгандир.

Журжонийнинг бизгача «Борлиқ ҳақида рисола» ва «Дунёни акс эттирувчи кўзгу» деб номланган фалсафий асарлари қўлёзма ҳолида етиб келган.

Журжоний билиш назарияси ва мантиққа доир «Ат-таърифот»(«Таърифлар»), «Усули мантиқий» («Мантиқ усули») ва илмий баҳс фанига бағишланган «Одоб ул-мунозара» («Мунозара олиб боришнинг қоидалари ҳақида рисола») каби араб тилида ёзилган асарларнинг ҳам муаллифидир. Журжонийнинг форс тилида ёзилган мантиққа оид бир неча асарлари ҳам бизгача етиб келган. Булардан «Кубро» («Катта далил бўла оладиган ҳукм»), «Авсат дар мантиқ» («Мантиқда ўрта хулоса»), «Суғро» («Кичик далил бўла оладиган ҳукм») ва

бошқаларни кўрсатиб ўтиш мумкин. Унинг «Шарҳе фаройизе сарожия» («Мерос бўлиш мажбуриятларининг Сарожий таърифига шарҳ») асари ҳуқуқшунослик масалаларига бағишланган бўлиб, фақиҳ Сажовандий асарларига жавоб тариқасида ёзилган (Журжоний. Шарҳе фароизе сарожия. Стамбул. 1873 йил).

Журжонийнинг XIV аср файласуфи Эзиддин Абдураҳмон ал-Ижий (1300-1356)нинг «Мавоқиф фи илм ал-калом» («Калом илмидаги манзиллар») асарига шарҳ сифатида ёзган «Шархе мавоқиф фи илми ал-калом» («Калом илмидаги манзилларга шарҳ») китоби (Журжоний Шарҳе мавоқиф фи илм ал-калом. Стамбул. «Дар ул-матбатул Омера» босмахонаси. 1267 ҳижрий йил) унинг замондошлари ва келгуси авлод олимлари учун фалсафа ва мантиқ бўйича ўзига хос қомус мақомига эга бўлди. Унинг Абу Али ибн Синонинг «Ишорат» («Кўрсатмалар») асарига ёзган шарҳи алоҳида қизиқиш уйғотади.

Борлиқ ҳақида таълимот. Журжонийнинг фалсафий қарашлари Форобий, «Соф биродарлар» анжумани, Абу Райҳон Беруний, Ибн Сино, Насриддин Тусий ва Қутбиддин ар-Розий ат-Тахтонийлар дунёқараши таъсири остида шаклланди. Улар каби, Журжоний ҳам объектив борлиқнинг мавжудлигига шубҳа қилмас эди, аммо унинг келиб чиқишини ақлий йўсинда талқин қилиб, *эманация* назарияси нуқтаи назарида турар эди.

Журжоний ўзининг «Рисола фи таҳқиқе вужуд» («Борлиқни текшириш рисоласи») асарида ёзадики, борлиқнинг ҳақиқийлиги ўз моҳиятига кўра мавжуддир ва унинг йўқ бўлишининг ўзи мумкин эмас.

Журжонийнинг дунёқараши, ундан олдин ўтган салафлариникидек, ўрта асрлардаги бутун фалсафий масалаларни, чунончи, борлиқ ҳақидаги таълимот, коинот жумбоқлари, модда ва унинг шакллари, жонсиз ва жонли дунёнинг хусусиятлари, жисмоний ва руҳий муносабатлар, билиш муаммолари, мантиқий фикрлаш ҳақидаги таълимот, тил ва тафаккур алоқалари ва бошқаларни ўз ичига олади. У коинот, инсон ва ақлни қамраб олувчи дунёнинг умумий манзарасини яратишга ҳаракат қилди.

Журжоний ақидасига хос бўлган нарса борлиқ манзарасини босқичма-босқич тартибда тушунтиришдан иборат эди. Беш бобдан иборат бўлган ўзининг «ойинайе гитинамо» («Дунёни акс эттирувчи кўзгу») рисоласининг биринчи бобини *вожиб ул-вужуд* ва *мумкин ул-вужудни* мавжуд эканлигини асослашга бағишлайди. Журжоний унга шундай таъриф беради: «Йўқ бўлиши мумкин бўлмаган, бор бўлиши эса зарур бўлган нарса вожиб ул-вужуд деб аталади. Масалан, Холиқнинг ўзлиги каби тушунча. Борлиги ҳам, йўқлиги ҳам зарур бўлмаган нарса мумкин ул-вужуд деб аталади»[1].

Журжоний фикрича, вожиб ул-вужуд худо бўлиб, мумкин ул-вужуд эса –моддий оламдир. У борлиқнинг биринчи сабаби сифатида вожиб ул-вужудни, яъни худонинг борлигини тан олади. Унинг фикрича, мумкин ул-вужуд ўзининг бор бўлиши учун қандайдир тарзда бўлса ҳам, бирор бир сбаабга эҳтиёж сезади. У бирор бир нарса туфайли, яъни биринчи сабаб моҳиятига кўра, мумкин ул-вужуд даражасига кўтарилади.

Журжоний фикрича, ҳамма жисмлар бир-бирига бўлган ўзаро муносабатда *сабаб-оқибат* нисбатида бўладилар. «Дунёни акс эттирувчи кўзгу» рисоласида у шундай ёзади: «Бор бўлишга имкони бор нарса икки таркибий қисмдан *жавҳар (субстанция)* ва *фаз (акциденция)* дан, яъни туб моҳият ва тасодифий ҳолдан ёки ҳодисадан ташкил топади. Агар мавжуд бўлишга имкони бўлган нарса ўз мавжудлиги учун жойга эҳтиёж сезмаса, унда уни *туб моҳият* деб, агарда унга эҳтиёж сезса, ҳодиса деб аталади. Туб моҳият беш хил бўлиши мумкин. Агарда бирор-бир туб моҳият, бошқа жойда бирорта нарса ўрнида қарор топган бўлса, у жойлашган ўша жой нарса деб, ҳолат эса –шакл деб аталади. Агар у ўз ичига ҳолат ва жойни олган бўлса, у жисм деб номланади. Агар туб моҳият бу айтилган уч нарсани ўз ичига олмаса, у айирувчи жавҳар деб аталади. Агарда шу айнирувчи туб моҳият жисмга эга бўлса, у ҳолда унинг ўзгарувчи қисми руҳ деб аталади. Бу жисмлардаги ўзгармайдиган нарса ақл деб аталади.ю агарда ушбу ақл

[1] Ўз ФА Беруний номидаги Шарқшунослик институти қўлёзмалар жамғармаси «ойнайе гитнамо» 2984-рақамли қўлёзма, 1-саҳифа (форс тилида)

бевосита вожиб ул-вужуддан келиб чиққан бўлса, у бошланғич онг ёки умумий ақл, деб аталади»[1].

Журжоний *жавҳарни* (субстанция) беш турга бўлади: *ақл*, *руҳ*, *бирламчи жавхар*, *шакл* ва *жисм*, жавхарлар воситасида нарсалар сифатида қараб чиқади. Журжоний табиий борлиқни тасниф қилиб, жисмларни *оддий* ва *мураккабга* бўлади. Мураккаб жисмлар тўрт унсурдан ташкил топадилар, оддий жисмлар юқори ва қуйида жойлашган бўладилар –сайёралар ва унсурларнинг ўзлари. Юкоридаги жисмлар нурли ва нурсиз бўлишлари мумкин, биринчилари сайёралар ва юлдузлар моҳияти бўлса, иккинчилари –доиралар ва руҳлардир. Мураккаб жисмлар ўзларига қуйидагиларни, камраб оладилар: ўсмайдиган нарслаар – *минераллар*, ўсадиган аммо ҳис-туйғуга эга бўлиб, харакат ҳам қиладиган, бироқ нутқдан маҳрум – *ҳайвонлар*, нутққа эга бўлганлар –*одамлар*. Демак, Журжоний ақидасича, бутун Дуне ягона жисм бўлиб, унинг турли аъзоолари қонуний равишда бир-бирлари билан боғлангандирлар. Журжоний ўз табиат фалсафасида табиий Дуне, яъни *табиатни*, унинг ўзидан келиб чиқиб тушунтиришга харакат қилди. У инсон билан табиатнинг ягоналигини катта оламдаги (макрокосм) барча кучларнинг олий тўпланиш маркази сифатида бўлган кичик олам (микрокосм) ғояси орқали ифодалади.

Мантиқ. Журжоний мантиқ илмига салмоқли ҳисса қўшади. У марказий Осиё, Яқин Шарқ мамлакатлари мантиқий меросининг барча оқимларини таҳлил этиб, уларни янада ривожлантирди. Моҳият жихатидан мантиқ илмининг фалсафа ва табобатдан ажралиши унинг ҳуқуқ, тил ва илоҳиёт соҳасидаги тадқиқотларда ишлатилиш жараёни кўпайди. Журжоний ўз ижодида мантиқнги фалсафадан ажратмаган ҳолда, уни кўпроқ ҳуқуқ ва тил соҳаларида қўлланилишини таъминлади. Унинг баракали ижоди туфайли шу даврдан бошлаб, ислом мадрасаларида мантиқни ўқитиш ҳуқуқ ва тил фанлари билан боғлиқ ҳолда олиб борилди. Натижада мантиқ илмига ислом ақидаларига хос бўлган «бегона таълимот» деб ғараз билан қараш, аста-секин барҳам топа бошлади.

Журжоний фикрича, назарий билимлар ҳаётий таржрибада ҳосил қилинган бошланғич билимлар ва улар туғрисида фикрлаш йўли билан шаклланади. Бундай фикрлаш жараёнини у *хулоса* деб атайди. У хулосанинг уч турини кўрсатиб ўтади. Булар: *қиёс* (силлогизм), *истиқро* (индукция-бўлакдан бутунга томон ҳукм юритиш) ва *ҳадс* (аналогия -ўхшаш). Булардан қиёс (силлогизм) хулосанинг бош тури ҳисобланиб, назарий билимлар ҳосил қилишнинг асосий воситаси бўлиб, майдонга чиқади.

Истеқро (индукция) тушунчаси остида Журжоний шундай хулосани назарда тутадики, унда дастлабки хусусий шартлар асосида умумий натижа чиқарилади. У икки хил истеқрони, яъни тўла ва тўла бўлмаган истеқрони кўрсатиб ўтади.

Тўла истеқрода ҳар бир бўлакдаги бирор-бир сифат мавжудлигига асосланиб, анна шундай сифати хусусияти умумий бутунликда ҳам бор эканлигига ишонч ҳосил қилинади.

Тўла бўлмаган истеқро шундай хулосадирки, умумий бутун бўлган нарсанинг баъзи бир қисмларида мавжуд бўлган бирор-бир хусусиятидан келиб чиқиб, шундай хусусият бутунда ҳам мавжуд эканлигига ишонч ҳосил қилинади. Журжоний фикрича, тўла бўлмаган индукция фақат тахминий мулоҳазагагина олиб келади.

Журжонийнинг фалсафий асарлари, айниқса, унинг мантиққа оид рисолалари Марказий Осиё ва Эронда мантиқ илмининг ривожига кўшилган муҳим ҳисса булди. Сўнгги асрларда унинг рисолалари мадрасаларда ўрганилди ва уларга шарҳлар ёзилди.

Улуғбек

XV олимларидан бири Амир Темурнинг невараси *Муҳаммад Тарағай Улуғбек (1394-1449)* эди. Мовароуннаҳр ҳукмдори бўлган султон Улуғбек, Фан ва маданият тараққиётига ката эътибор қаратди. Унинг илмий қизиқишлари риёзиёт, астрономия, геометрия, кимё, тарих ва бошқа фан соҳаларини қамраб олган эди. Мутафаккир дунёқарашининг шаклланишида Афлотун, Арасту, Птолемей, Хоразмий, Фарғоний, Форобий, Беруний, Ибн Сино, Мир Сайид Шариф Журжоний ва бошқа олимларнинг асарлари катта ўрин тутди.

[1] Ўша жойда. 2а-б.

1428 йилда Улуғбек бошчилигида Самарқандда ўша замондаги энг катта расадхона қурилди. У 1437 йилда ўзининг астрономия соҳасидаги асари бўлган «Зиже Кўрагоний» («Кўрагонийнинг юлдузлар жадвали») рисоласини ёзиб тугатди. Ушбу рисолада йил ҳисоби, сайёралар назарияси, астрономия муаммолари баён этилган бўлиб, 1018 юлдузнинг жадвали ҳам берилган эди. Улуғбекнинг «Тўрт улус тарихи» номли асари ҳам борки, унда мўғуллар империясининг тарихи баён этилган. Бундан ташқари, Улуғбек мантиқ, фиқҳ, мусиқа назарияси ва адабий услуб назариясини яхши билар эди.

Улуғбекнинг тадқиқотлари *астрономия* тараққиётида муҳим давр очди. У Ер юзининг ҳар қандай нуқтасининг координатларини аниқлайдиган восита ишлаб чиқишга интилди, қуёш ва ой тутилишларини олдиндан айтиб бериш усули, йил ҳисобларининг биридан иккинчисига ўтиш қоидалари, йил фасллари ўзгаришларининг қонунийлигини очиб бериш, осмоний жисмлар ҳаракатининг қонунларини тушунтиришга ҳаракат қилди. Асосий кузатиш воситаси сифатида секстант (бурчак ўлчаш асбобларидан бири) хизмат қилди. Масалан, ушбу асбоб ёрдамида қуёш йилининг аниқ миқдори ўлчанди -365 кеча ва кундуз 6 соат 10 дақиқа 8 сония.

Улуғбек томонидан асос солинган астрономия мактаби ўша замон илмий қарашлари шаклланишида катта ўрин тутди. Бошқа мамлакатлардан астрономия бўйича энг яхши мутахассисларни таклиф қилган Улуғбек, ўз атрофига истеъдодли олимларни тўплади. Эроннинг Кошон шаҳридан йирик риёзидон ва астроном бўлган Ғиёсуддин Жамшид ал-Коший (ваф. 1430) таклиф қилинган эди. Ўнли касрни кашфиёти ал-Кошийга мансубдир. Чунончи, ундан кейингина, XVI асрдан бошлаб, Оврупо риёзидонлари асарларида ўнли каср қўлланила бошлади. Улуғбек ўлдирилгандан кейин унинг ишини шогирдлари давом эттирдилар. Улардан энг машҳури - машҳур риёзидон ва астроном *Али Қушчи* (1403-1474) эди. Унинг асосий асари – «Астрономия ҳақида рисола» эди. Али Қушчи объектив дунёнинг мавжудлигига, моддий Аше ва ҳодисаларнинг ўзаро боғлиқлиги, уларнинг соддадан мураккабга ўтиб туришлигига ишонар эди.

Абдураҳмон Жомий

Улуғ мутафаккир ва гуманист *Абдураҳмон Жомий* (1414-1492) Ҳирот яқинидаги Харжирд қишлоғида дунёга келади. Самарқандга келганидан сўнг мутафаккир *Қози-зода Румий* ва *Хожа Али Самарқандий*нинг геометрия, алгебра ва астрономия бўйича маърузаларини тинглайди. Кейинчалик шоир шайх *Саъдиддин Қошғарий*га шогирд тушиб, Нақшбандийлик тариқатини ундан ўргана бошлайди ва Нақшбандийлик сулукининг кўзга кўринган назариётчисига айланади.

Жомий қомусий олим эди. У геометрия, астрономия, космография, математика фанларини пухта ўзлаштирган, араб тили, фалсафа, риторика, ахлоқшунослик борасида йирик асралар ёзган эди. Алломанинг муҳим асарлари сирасига «Баҳористон», «Шархи рубоиёт», «Ҳафт авранг», «Лавоиҳ», «Нафаҳот ул-унс» ва бошқалар киради.

Жомий борлиқни *ваҳдати вужуд* таълимоти асосида талқин қилади. Унинг тушунтиришича, Худо бутун мавжудотларнинг бош сбаабчиси, ижодкоридир. У абадий. Қолган ҳамма нарса ва ҳодисалар ўткинчи ва вақтинчадир. Унинг эътиқодича, Худо ягона бўлмаганда эди, дунёда тартибсизлик ҳукм сурар эди. Унда дунё қонун асосида фаолият кўрсатмаган, тинчлик эшиклари очилмаган булур эди. Бутун дунё йўқликка айланиб, балки бу йўқликдан чиқаолмаган бўлур эдими[1].

Жомий гуманистик таълимотининг марказида инсон туради. Шоир инсоннинг билиш қобилияти чексиз эканлигини таъкидлади, асарларида шахс эркинлиги, адолат, саҳоват, меҳнатсеварлик, тўғрилик, билимдонлик ҳақида фикр юритди. Унинг айтишича, инсон меҳнат фаолиятида моддий дунё ҳодисаларини идрок қилади. «Имкони борича ҳамма нарса ҳақида ҳақиқатни билишга интиладиган ва ўзининг билиб олган нарсаларини амалда қўллай оладиган киши доно деб айтилади»[2].

Жомий ўз асарларида жабр-зулм қилувчилар ва зўравонларни қоралади. Зероки, улар шаҳар ва қишлоқларни ҳаробага айлантирадилар, деҳқон ва ҳунармандларни талайдилар. Жомий меҳнат аҳлларини давлатнинг таянчи деб билди. Шунинг учун у бой ва амалдорлар,

[1] Жомий. Ҳафт авранг. –Т., 1914. 81-б.
[2] А.Джами. Весенный сад. Душанбе, 1964, 56-б.

ҳукмдорларни деҳқонларни қўллаб-қувватлашга, уларни меҳнатини қадрлашга даъват этди, давлатни асоси адолат эканлигини алоҳида таъкидлади.

Жомий илм-фан билан шуғулланишни инсон учун қадрли ва муносиб иш деб билди.

Жомий кишиларни ёшликдан тарбия қилишга, уларга касб-ҳунарни эгаллашга қизиқиш уйғотишга даъват этди. Олим жоҳиллик, нодонлик, мағрурлик, ўз бойлиги билан мақтанишни қаттиқ қоралади.

Жомий, худди Шарқнинг бошқа мутафаккирлари каби, давлатни доно, маърифатли ва адолатли ҳукмдор бошқариши лозим, деб ўйлади. Ҳукмдорнинг донолиги адолат ва қонунларга амалга қилишида намоён бўлади. Жомий ўзбошимчалик, қонунсизлик, жабр-зулм, зўравонликдан ҳоли бўлган давлат тузумини орзу қилди. У «Искандар хирадномаси» асарида мукаммал шаҳар-давлатни тасвирлайди. Искандар узоқ юришлардан сўнг бир шаҳарга етиб келади. У подшоҳсиз бошқарилади. Бу шаҳар жуда обод бўлиб, унда ҳамма тинч, камбағал ва бойлар йуқ, ҳамма меҳнат билан машғул, одамлари ҳалол ва юксак фазилат эгалари[1].

Алишер Навоий

Улуғ ўзбек шоири, давлат арбоби, буюк мутафаккир *Алишер Навоий* (1441-1501) Ҳиротда таваллуд топади. Мактабда у Хуросоннинг бўлажак ҳукмдори Ҳусайн Бойқаро билан таҳсил олади. Шоир турли даврларда Ироқ, Машҳад ва Самарқандда яшайди. 1469 йили тахтга Ҳусайн Бойқаро ўтиргандан сўнг, Навоий Ҳиротга қайтиб келади. 1472 йили ул зот бош вазир этиб тайинланади. Навоий вазирлик даврида шоиру олимларга ҳомийлик қилади, жамғарган бойлигини илм-фан, маданият ва ободончилик ишларига сарфлайди, бева -бечора ва муҳтожларга хайр-эҳсон қилади, работлар, сув иншоотлари, касалхоналар қурдиради, каналлар ўтказади.

Шеърият мулкининг султони бўлмиш бу адиб 30 га яқин асарлар муаллифидир. Улар адабиёт, наср ва назм, фалсафа, ахлоқшунослик, педагогика, тилшунослик, мусиқа, нафосатшунослик, тарих, табиий фанлар муаммоларига бағишланган. Навоий асарлари жумласига «Хазойинул-маоний», «Девони фоний», «Лисонут-тайр», «Мажолис ун-нафоис», «Ҳолоти Сайид Ҳасан Ардашер», «Вақфия», «Муншаот», «Маҳбуб ул-қулуб», «Муҳокамат ул-луғатайн», «Тарихи мулуки Ажам» ва бошқалар киради. Мутафаккирнинг шоҳ асари «Хамса» беш достондан иборат: «Лайли ва Мажнун», «Сабъайи сайёр», «Хайрат ул-аброр», «Фарҳод ва Ширин» ва «Садди Искандарий».

Навоий фалсафий қарашлари *ваҳдати-вужуд* ва *тасаввуф* таълимотига асосланган. Мутафаккир ўзининг дунёқарашида Оллоҳ, табиат ва инсон бирлигидан келиб чиқади. Унинг эътиқодига кўра, инсон бахт-саодатига бу дунёда эришиши мумкин. Бунинг учун у тинмай меҳнат қилиши, касб-ҳунар эгаллаши, табиатнинг сиру асрорини идрок қилиши, унинг ноз-неъматларидан фойдаланиши даркор. Худо, алломанинг фикрича, борлиқнинг, шу жумладан инсоннинг яратувчисидир. Мавжудотларнинг энг яхшиси, аълоси ва гултожиси инсондир.

Мутафаккир дунёқарашида гносеологик масалалар ҳам муҳим ўринни эгаллайди. У сезги ва ақл ёрдамида зоҳирий нарсаларни, мураккаб жараёнларни идрок қилиш мумкинлигини қайд қилди. Унинг ақидасига кўра, ақл туфайли ҳиссиёт берган маълумотлар умумлаштирилади, ҳодисалардаги умумий ва муҳим нарсалар билиб олинади. Ақл унингча, Аллоҳ инъом этган бебаҳо гавҳардир, у ҳамма бойликлардан афзалдир. Шунинг учун Навоий бу гавҳарни эгаллашга чақиради.

Кўнглунгга хирад йўлин падидор айла,
Бу нақдқа жонингни харидор айла,
Ҳар ишда хирадни ўзунгга ёр айла,
Журмунг таркидин хирад изҳор айла[2].

Навоий кишиларни бу дунё ноз-неъматлари, гўзалликларидан кишиларни баҳраманд бўлишга, ҳаётни севишга чақирди.

Навоий буюк *инсонпарвар* шоир эди. Ул зот асарларининг марказида инсон ва унинг фазилатларини куйлаш турар эди. Унинг айтишича, одам ўзининг ақли, қобилияти, нутқи, хулқ-

[1] А.Жомий. «Искандар хираднома»си. Кўрсатилган асар. 221-225-б.
[2] А.Навоий. Назм ул-жавоҳир. 15-том. Т., 1968. 19-б.

одоби, онгли хатти-ҳаракати, ширинсуҳанлиги билан бошка тирик мавжудотлардан ажралиб туради.

Навоий ўзининг *ижтимоий-сиёсий* қарашларида ҳукмдорнинг фаолиятига катта эътибор берди. У мамлакатни одил ва маърифатли шоҳ бошкариши лозим, деб ҳисоблайди. Бундай ҳукмдор ўз қул остидагиларга одилона муносабатда бўлиши, уларга ғамхўрлик қилиши лозим. Мутафаккирнинг гуманистик ва умуминсоний қарашлари тинчлик ва уруш масаласига муносабатида ёрқин намоён бўлади. У бутун умри давомида босқинчилик урушлари ва зўравонликка қарши курашди, халқларни тинч-тотув яшашга, дўстликка даъват этди:

Навоий кишилар ўртасидаги дўстлик ва аҳилликни куйлади. Унинг қаҳрамонлари турли халқ ва элатларга мансуб эди. Искандар – юнон, Мажнун – араб, Ширин – арман, Шопур – эроний, Фарҳод – хитой ва ҳоказо. Навоий тасвирлаган бадиий тимсоллар билимдонлиги, зукколиги, жасурлиги, қаҳрамонлиги, меҳр ва мурувватлилиги, саҳоватпешалиги, одамийлиги билан ажралиб туради.

Навоий ислом қонун-қоидалари, Қуръон ва шариатга қаттиқ риоя қилди. У тасаввуфнинг нақшбандийлик сулукига риоя қилиб, кўпрок унинг амалий томонларига эътибор қаратди. Аллома фикрича, солик Аллоҳ васлига етишиш учун бу дунёда покланиш, хайрли ишлар билан машғул бўлиши, тинмай меҳнат қилиши, ўзгаларга ёрдам бериши, салбий иллатларга қарши кураш олиб бориши лозим.

Мутафаккирнинг ижтимоий-фалсафий, сиёсий ва ахлоқий қарашлари инсонпарварлик руҳи билан суғорилган, унинг адолат, илм-фан, маърифат, касб-ҳунарни эгаллаш, таълим-тарбия ҳақидаги ғоялари ҳозирги мустақиллик шароитида маънавий-ахлоқий юксалишга хизмат қилмоқда.

3-§. XVI – XVII асрларда Марказий Осиёда ижтимоий-фалсафий фикр

Ижтимоий-сиёсий аҳвол

XVI – XVII асрлар марказий Осиё ҳаётида бурилиш даври бўлди. темурийлар ҳокимити Шайбонийхон томонидан ағдариб ташланди. Шайбонийлар ҳукмронлиги даврида марказий давлат барпо қилишга уриниб кўрилди. Сўнгра ҳокимият Аштархонийлар сулоласи қўлига ўтди. Ўзаро феодал низолари ўз чўққисига чиқди. Уч давлат ташкилоти пайдо булади – олдин Бухоро амирлиги ва Хива хонлиги, XVIII асрнинг охирида эса – Қўқон хонлиги. Умуман XVI – XVII асрлардаги Мовароуннаҳрдаги вазиятни қуйидагича таърифлаш мумкин:

- Қачонлардир иқтисодий ва маданий жиҳатдан ривожланган минтақа бўлган Марказий Осиё – янги, капиталистик ишлаб чиқариш воситасига асосланган ривожланиш йўлидан бораётган Европа мамлакатларидан орқада қола бошлади;

- айни бир вақтнинг ўзида, бир томондан, марказлашишга бўлган тамойил билан боғлиқ бўлган, иккинчи томондан эса, ўзаро урушлар таъсирида шаклланган давлатларнинг бўлинишларининг кучайишига сабаб бўлган қарама-қарши жараёнлар ўзаро мавжуд эдилар;

- марказий давлат барпо қилиш учун олиб борилган кураш миллий давлатларнинг ирқий тарихий асосда шаклланиш жараёнининг, жумладан, Бухоро амирлигининг моҳиятий тамойилларидан бирини ифода қилар Эдики, бундай интилиш кейинчалик Россия томонидан Марказий Осиёни босиб олиниши билан барҳам топди.

Мовароуннаҳрда адабиёт ва тасвирий санъат, тарих ва фалсафа, меъморчилик ва бинокорлик санъати ривожланишда давом этди. Самарқанд, Тошкент ва айниқса, Бухоро маданий фаолият маркази сифатида ўз мавкеларида қолган эдилар. XVI – XVII асрлар адабиёти Турди, Машраб, Мавлоно, Вафоий, Нодир, Мулло Мастий, Равнақ, Роқим, Андалиб, Нишотий, Умар Боқий, акмал каби сиймолар ижодида ўз аксини топган эди. марказий Осиёдан чиққан XVII асрнинг кўплаб шоирлари ўз туғилган жойларидан йироқда яшадилар ва ижод килдилар. Шавкат Бухорий (ваф. 1695) Ҳиндистон. Афғонистон, Эронда яшади; Мулло Мулҳам – Ҳиндистонда, Муҳаммад Солиҳ Самарқандий – Бухоро, Балх. Ҳиндистон, Лаҳорда. Бобурийлар даврининг Ҳиндистон тарихчиси Абдулқодир Бадаюнийнинг гувоҳлик еришича, ҳинд адиблари бўлган гулуий, Кашмирий, Камолий, маҳсумий, рамзий, Лоҳурий, Жомий, Кобулий ва файзи

Дукконийлар Мавораунаҳр шаҳарларида бўлган эдилар. Араб ва форс йилларида ёзилган бир қатор тарихий асарлар ўзбек тилига таржима қилинди. XVI асрда илм-фан алоҳида мураккаб вазиятга тушиб қолди. Бу даврда биз энди Улуғбек ва Али Қушчи каби йирик олимларни кўрмаймиз.

XVI – XVII асрлар ижтимоий-фалсафий фикрининг умумий хусусияти

XVI асрдан бошлаб Мавораунаҳр фалсафий фикр икки асосий йўналишда ривожланади.

Биринчи йўналиш – Мирзажон Шерозий, Юсуф Қорабоғий, Муҳаммад Шариф Бухорий каби мутафаккирлар ва бошқалар ижодида ўз ифодасини топган Мавораунаҳрнинг ўзидаги ижтимоий-фалсафий фикр ривожи. *Иккинчи йўналиш* - Марказий осиёдан чиқиб, Ҳиндистонда ижод қилган мутафаккирлар томонидан ривожлантирилган фалсафа. Бобурийлар империясининг уч юз йил давомидаги мавжудлиги марказий Осиё ва унга қўшни бўлган бошқа мамлакатлар тарихида чуқур из қолдирди. Бобур давлатининг жуғрофий жиҳатдан алоҳида узоқ ўлкада жойлашганлигига қарамасдан, унинг маънавий ҳаёти ҳамиша Мраказий Осиё маданиятининг бир қисми бўлиб қолаверди. Негаки, у ва унинг ворислари бу маданиятга тааллуқли бўлиб, ўз фаолиятларида ушбу маданият анъаналарини ривожлантиришда давом этдилар.

XVI асрнинг бошида Эронда шиаликнинг расмий мазҳаб сифатида эълон қилиниши муносабати билан маданият вакилларидан кўпчилик қисми таъкибларга учраганли туфайли сабабидан Мавораунаҳр ва Ҳиндистоннинг бир-бирларига яқинлашишларига муҳим омил бўлди. улардан купчилиги мавораунаҳр ва Ҳиндистондан бошпана топдилар. Ҳукмрон ғоявий оқим ислом мафкураси бўлган калом эди. файласуфларнинг дунёқараши у ёки бу жиҳатдан ҳам ўз келиб чиқиши таянчида диний мафкурага эга эди. уларнинг кўп ютуқлари диний жиҳатдан шаклланган эди. Аммо бу воқейликни мутлақлаштириш керак эмас, негаки, у билан бир қаторда муайян фалсафий ғоялар ислом мафкурасиинг турли жиҳатларидан фарқ қилар эдилар. Бу давр ижтимоий-фалсафий фикри ривожида ўз маънавий-тарихий манбаларини идрок қилишга бўлган интилиш, диндан кучли маънавий бирлаштирувчилик ва бошқарувчилик омили сифатида фойдаланиш муҳим аҳамият касб этган эди.

Юсуф Қорабоғий

Ибн Мухаммаджон Юсуф ал-Қорабоғий Муҳаммад Шаҳий (1563-1647) келиб чиқиши жиҳатидан Озарбайжонлик эди. 1579 йили у ўн олти ёшида Ширвонга келади, сўнгра Шерозга бориб Ҳабибулло Мирзажон Шерозий ал-Бонавийга шогирд тушади. Ўз устозининг таъсири остида Юсуф фалсафа ва илоҳиёт ихтисослиги бўйичка шугуллана бошлайди ва бу соҳадаги кизиқишларини Марказий Осиёга олиб келади. Қорабоғий аввал Самарқандда, кейин Бухорода дарс беради. Умрининг сўнгги йиларида Қорабоғий Бухородан икки километр нарида жойлашган «Се пулон» деган жойда яшайди ва ўша ерда вафот этади.

Муҳаммад Шариф Бухорий

Муҳаммад Шариф ибн Муҳмамад ал-Ҳусайний ал-Алавий ал-Бухорий (ваф. 1697) Бухорода таваалуд топган. Ал-Мавлоний лақаби билан машҳур. Бизгача олимнинг ўн бешдан кўпроқ асарларининг номи, жумладан қуйидагилар етиб келган:

1. «Хоқон учун фойдали маслаҳатлар китоби» («китаб фавоиди хоқонийя»). Ушбу рисола 1643 цилда ёзилган бўлиб, XVIII асргача кўчирилиб келинган. Унинг нусхаларидан бири «Ташаккурнома рисоласи» деб аталган. Қўлёзма муаллиф яшаган даврнинг ижтимоий ҳаёти, ҳамда илоҳиёт бўйича ҳуқуқшуносликка доир қимматли маълумотларга эга.

2. «Даврийлик ҳақида рисола». Унинг XIX асрнинг бошларига тааллуқли бир неча нусхалари сақланган бўлиб, улардан бири «Муттасилликдан даврийликнинг тааллуқлигининг зарурияти ҳақида рисола» деб аталади. Ушбу рисола муттасиллик ва мунфасиллик масалаларига бағишланган.

Умумфалсафий муаммолар

Юсуф Қорабоғий ва Муҳаммад Шариф Бухорийларнинг ижоди фалсафанинг кўпгина муаммоларини қамраб олган. Барча Шарқ перипатетиклари каби Қорабоғий ҳам барча мавжуд нарсаларни икки турга бўлади: вожибул вужуд ва мумкин ул вужуд ёки оддийгина зарурий ва имконий нарсага.

Зарурий нарса тушунчаси шундан биоратки, унинг моҳиятига нисбатан ташқида ётган нарса ҳеч қандай ҳолатда ҳам йўқ бўлиши мумкин эмас. Имокний нарса – бу шундайки, унинг моҳияти учун ташқарида бўлган нарса ҳар томонлама борлиқ ва йуқлик ҳам бўлиши мумкин.

Муҳаммад Шариф Бухорий бу хусусда ўзидан олдин ўтган мутафаккир таърифидан унчалик фарқ қилмайдиган таърифни беради. Унинг қайд этишича, зарурий нарса – бу шундайки, у мавжуд бўлмаслик табиатидан маҳрум бўлиб, ишнинг учун йуқликнинг таркибий қисмларидан ҳеч бирини таърифлаб бўлмайди. Имконий нарса бу шундайки, юқорида айтилган икки табиатдан маҳрумдир. Агар у иккидан биридан маҳрум бўлса ҳам, унинг имконияти рад этилмайди. Зарурий нарсанинг борлиғини Бухорий барча ибтидолардан юқорикўяди. Унинг фикрича, вожибул вужуд замон ва маконга боғлиқ бўлмасдан, барча ибтидоларнинг бошланишидир. Барча етукликнинг сабабини Бухорий худода кўради.

Кейинги феодал даврининг бошқа мутафаккирлари каби Қорабоғий ўзининг дунёни тушуниши асосига сабабият қоидасини кўяди. Қорабоғий ақидасига кўра, сабаб-оқибат алоқаси чексиз бўлиб, «бугунги кун билангина ўз интиҳосига етмайди…»

Бу билан барча борлиқнинг сбаабий шарт асосида чнксизлиги қайд этилади. Қорабоғий сабаб-оқибат алоқасини бир-бирига оддий равишда боғланган ҳодисаларнинг бир қатор боғланганлиги сифатида тасаввур қилмайди. Бу алоқа қандайдир юқори турган нарсанинг оқибати асосида майдонга чиқади. Бу оқибат, ўз навбатида янада юқорироқ турган нарсанинг сабаби сифатида намоён булади ва ҳоказо. Бу ерда алоқа ўсиб борувчи бурама шаклга эгалиги ҳақидаги тарқоқ фикр яширинган. Бунда шу нарса ҳам муҳимки, юқори босқичлар шаклланиши, қуйи босқичларни йўққа чиқаради. Сабабий боғланишни тушуниш борган сари кўпроқ мураккаб ва умумий алоқаларни идрок этиш билан ўсиб боради.

Бу масала ўз ривожини Бухорийнинг асарларида, жумладан, унинг даврийлик ҳақидаги рисоласида топади. Бухорийнинг фикрича, «юқорида турувчи» ва «қуйида жойлашган» босқичларнинг шаклланиши даврида майдонга даврийлик чиқади, унинг мавжудлигининг замини эса муттасилликдир. «Билки, - деб ёзади у, -кишилар даврийликнинг муттасилликдан зарурий равишда боғлиқлигини кўрсатганлар». Юқори томон узлуксиз равишда бораётган босқичларнинг қайтарилиши чексизликдир.

Қорабоғий ва Бухорийларнинг эътиборини жалб этган бошқа муҳим муаммо жисмлар бўлинишининг чекли ва чексизлигини аниқлаш эди. Бу масала уларнинг қарашларида макон ва замон ҳақидаги таълимот билан мустаҳкам равишда аралашиб кетган. Чексиз равишда кўпайиб ёки камайиб борадиган ҳар қандай қаторнинг миқдори унинг аъзолари ҳажмига кўра чексиз миқдор бўлганлигидан, шундай чексиз йўлни чегараланган замон бўлагида босиб ўтиш мумкин эмас. Бу давр мутафаккирларининг фалсафий кизиқиш ва изланишлари ўз ичига муҳим таркибий қисм сифатида борлиқнинг асосий муаммоларини, аввало, перипатетик ва шарқий-перипатетик йўналишдаги жиҳатларни тасаввуфнинг борлиқ ҳақидаги муайян қарашлари билан бойитган ҳолда ишлаб чиқишни қамраб олган эди.

4-§. XVII асрдан XIX асрнинг биринчи ярмигача ижтимоий-фалсафий фикр

Мирзо Бедилнинг ижтимоий-фалсафий қарашлари

Мирзо Абдулқодир Бедил (1644-1721) Ҳиндистоннинг Азимобод шаҳрида туғилди. Унинг ҳаёти ва ижоди Бобурийлар сулоласи ҳукмронлиги даврига туғри келди. Бедил кўп асарлар ёзиб қолдирди: «Чор унсур» («Тўрт унсур»), «Нукот» («Аския»), «Ирфон» («маърифат»), «Рубоиёт» («Рубоийлар») ва бошқалар.

Борлиқ ҳақида таълимот. Бедил Шарқ машоиюнлари (Арасту изидан борувчилар) анъанасини давом эттирди. Унинг фикрича, модданинг ибтидоси ҳам, интиҳоси ҳам (боши ва охири) йўқ. У пантеистик ақидага эга бўлиб, *«Ваҳдати мавжуд»* - борлиқнинг ягоналиги нуқтаи назарида турар эди. Барча нарсалар зарурият юзасидан вужудга келади: - «Барча ашёларда уларнинг бўлакчалари ўзгарганлиги сабабли, янги нарса келиб чиқади: - бу ажойиб сирли ҳодиса зарурият юзасидан рўй беради, бу зарурият ашёларнинг ўзида ва улар орасидаги ўзаро муносабталарда мавжуд бўлади. Масалан, ёғ, пилик, ва оловнинг бир-бирига

қўшилишидан зарурий равишда ёруғлик келиб чиқади»[1]. Дунё ўзгаришда ва доимий ҳаракатдадир. Дунёни асоси сифатида Бедил *ҳавони* олади.

Бедил фикрича, модда ва шакл бирлик ҳолатидадирлар: - «Агар модда шаклсиз бўлса, шакл қаердан келиб чиқади, агар шакл – ҳар нарсага қодир бўлса, модда қандай кийим кияди?»[2]. Бедил *озодлик* ва *зарурият* ҳақидаги масалага ҳам тўхтайди. Унинг фикрича, инсон ўз ҳатти - ҳаракатларида эркиндир. Унинг ўзи қандай иш тутишлигини белгилаши лозим. Бедил табиий заруриятни, табиат қонунларини тан олади. Иккинчи томондан, у заруриятни илоҳий ироданинг намоён бўлиши, деб қарайди. Бедил суфийларнинг *тарки дунёчилик* ғояларини, тақдири азалга ишониш назариясини танқид қилади. У Ҳиндистонда кенг тарқалган *таносух* - руҳни кўчиб юриши ҳақидаги ақидага танқидий муносабат билдиради, диннинг баъзи қоидаларига шубҳа билан қарайди. Бедил фикрича, дунёнинг ва инсоннинг келиб чиқиши қуйидагича: -

Худо тупроқ, сув ва оловни бирга қўшди,
Ҳазиллашиб тартибга солди.
Ундан ўсимлик ўсиб чиқди.
Ривожланишда давом этиб ҳайвонга айланди,
Оғизни нутқ учун очиб-инсон бўлиб қолди.

Билиш назарияси. Билишнинг биринчи босқичи ташқи ҳис-туйғу ёрдамида амалга ошади. Ақл, тафаккур билишнинг мукаммалроқ босқичидир. Файласуф ҳиссий ва ақлий билишни ягоналикда ва ўзаро алоқадорликда қарайди. У ақлга катта аҳамият беради: «*Тафаккур* сирли маънони тушунди, ҳукм ишнинг келиб чиқиш ва оқибатини идрок этди. Агар ақл уни озмаган бўлса, ҳеч ким ҳеч нарсани кўрмади»[3]. Ақл билан билиб олинган барча нарса, инсонга беркдир». Дунёни ақлан билишда илм-фан катта аҳамиятга эга:

Илм қаламини қўлингга олмагунингча,
Ҳеч қандай ашёнинг тасвирини чиза олмайсан.
Илмдан бошқа нимаики ёзилган бўлса,
Беъманиликдан бошқа ҳеч нарсани англатмайди.
Илм ҳамма ерда –ақлий меъёрларга кафилликдир,
Ғалаба – фаолият далилидир[4].

Борлиқни тушуниб етишда, табиат сирларини билишда фалсафа муҳим ўрин тутади. *Фалсафа –бу ҳикмат, у илм-фан сирларини очади, руҳнинг ашёларга бўлган муносбаатини ўрганади*.

Ижтимоий-сиёсий қарашлари. Бедилнинг дунёқарашида унинг ижтимоий ва инсонпарварлик ғоялари муҳим ўрин тутади. Бедил меҳнаткаш инсонни кўйлайди. Айниқса у барчани истеъмол маҳсулотлари билан таъминловчи деҳқонлар меҳнатига юқори баҳо беради. Унинг фикрича, у бахт-саодатга эришиши мумкин. Ҳунари йўқ одам, арзимас ва ожиздир.

Подшо ва унинг атрофидагилар тўкин-сокинликда ва фароғатда яшайдилар, деҳқонлар эса фақирона ҳаёт кечирадилар, очликдан ўладилар, золимлардан азоб чекадилар. Шоир ўз замонаси ҳақида алам билан ёзади:

Мамлакат ҳокимият остида қолди:
Бойликлар айрим шахслар қўлида тўпланди,
Олий табақалар ерини деҳқонлар ҳайдаб бошладилар,
Деҳқонларнинг эзилиши, чорасизлигидан
Подшолар пайдо бўлдилар, такаббур давлатпаноҳлар.
Фиръавнлар нафси, Насрудлар зўравонлиги
Ҳаётнинг барча томонларига ёйилди.
Олтин ва кумуш ўлжалар нимлаар қилди…
Саройлар қурилиши, ўзини худо деб эълон қилишлар расм бўлди[5].

[1] Материало истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане. Т., 1976. 509-б.
[2] Ўша жойда.
[3] Ўша жойда. 510-б.
[4] Ўша жойда 512-б.
[5] Ўша жойда. 507-б.

Очкўз ва манфаатпараст кишилар бойлик учун курашиб, қуроллана бошладилар ва қўшин йиғдилар. Натижада ўзаро урушлар бошланиб, бегоналар ерини забт қилиш одатга кирди. Шундай қилиб, ҳокимият ва давлат пайдо бўлди:

Кескин кураш бошланди,

Ғолиблар ва мағлублар пайдо бўлди,

Ҳукмронлик қилиш истаги мукаммаллашади,

Салтанат пайдо бўлди[1].

Бедил, ўтмишдаги кўплаб мутаффакирлар каби, мамлакатни маърифатли ва адолатли ҳукмдор бошқаришини орзу қилар эди.

Машраб

Бобораҳим Машраб (1657-1711) йирик ўзбек шоири ва мутафаккири эди. У Наманганда таваллуд топди. У Қашғар, Самарқанд, Бухоро, Тошкент, Қарши ва Марказий Осиёнинг бошқа шаҳарларида, Ҳиндистон ва Яқин Шарқда бўлди.

Шоир қаерда бўлмасин, диннинг ва тасаввуфнинг асосий қоидаларига тўғри келмайдиган ҳатти - ҳаракатларини кескин танқид остига олиб, ўз шеърларида улар устидан кулганлиги учун руҳонийлар томонидан қаршиликка учради.

Машраб ҳаётининг сўнггги йилларида Балх шаҳрига (ҳозирги Афғонистонда) келади. Ўзининг ҳур фикрлиги ва ҳукмрон доираларни танқид қилганлиги учун 1711 йилда Балх ҳукмдори Маҳмудхон фармонига биноан қатл этилади. Унинг қабри Хонобод шаҳрининг жанубидаги Ишкошим қишлоғидадир (Афғонистон). Бобораҳим Машраб катта ижодий мерос қолдирди. Унга тааллуқли «Мабдаи нур» («Нур асоси») достони, «Девони Машраб» тўплами, кўплаб рубоийлар, ғазаллар, мухаммаслар, мусаддаслар халқ орасида кенг тарқалган.

Бобораҳим Машраб мумтоз адабиётимиз буюк намояндаларининг илғор анъанларини ўрганиб йирик шоир бўлиб шаклланди, камолга етди. У қолдирган меросда, биринчи навбатда, ишқий мавзудаги ғазал-мухаммаслардан ана шу анъаналарнинг баракали таъсирини аниқ кузатиш мумкин. Машрабнинг ижодий камолотида, айниқса, Навоий меросининг ижобий таъсири катта бўлди.

Бобраҳим Машраб қолдирган ижодий меросда диний ва тасаввуфий ғоялар ҳам, ўша замонда кенг тарқалган қаландарлик тариқатининг айрим оҳанглари ҳам сезиларли ўрин эгаллайди. Мутафаккир исломнинг асосий назарий қоидаларини шубҳасиз қабул этади. Аммо, айни замонда, ислом таълимотининг бир қатор зоҳирий белгиларини, бирламчи деб ҳисоблаган қонун-қоидаларини, шариатнинг айрим кўрсатма-талабларини, фарз-суннатларини тан олмаслик ва паст назар билан қараш ҳам кўзга ташланади, айрим диний рукн-тушунча ва муқаддас деб билинган маросим ва одатларга, талқин ва ақидаларга шубҳа билан қараш, ҳатто, очиқдан-очиқ менсимаслик ва масхараомуз муносабат анча-мунча учрайди.

Турли-туман шакл ва талқинларда жиловланувчи бу дунёқарашнинг бутун моҳият-мағзи шоирнинг қуйидаги қатъий эътирофида ниҳоятда яққол ва лўнда ифодаланган:

-Бир Худодин ўзгаси барча ғалатдур, Машрабо,

Гул агар бўлмаса илкимда тиконни на қилай?!

Машраб қолдирган ижодий меросда ҳаётийлик, тирик инсон ва унинг инсоний кечинмаларини ифодалаш, хислат-фазилатларини таърифлаш, орзу-умидлари, шодлик-кувончлари ва ғам-ташвишларини ҳаққоний тасвирлаш ишқ-мухаббатни улуғлаш, гўзал ёрни-маъшуқа хусну латофатини таърифлаш, ошиқнинг севги-садоқатини ишончли тасвирлаш жараёнида таҳлил этилади.

Махтумқули дунёқараши

Махтумқули (1733-1793) туркман шоири ва мутафаккири, туркман адабиёти ва маданияти ривожига улкан ҳисса қўшган талант соҳибидир. Ўз илмини ошириш мақсадида у Хива, Бухоро ва Андижон мадрасаларида таҳсил олиб, ўзбек адабиётининг ўтмиш намояндалари асарлари билан яқиндан танишади. У Туркистондаги шаҳарлардан ташқари Озарбайжон, Эрон, Афғонистон, Ҳиндистонга ҳам саёҳат қилиб, у ердаги халқлар турмуши билан ҳам танишади. Марказий Осиё, Озарбайжон, Эрон фольклори ва адабиётини чуқур ўрганади. Низомий, Фузулий, Алишер Навоий, Фирдавсий ижодидан баҳраманд бўлади. Махтумқули, айниқса, ўзбек маданияти

[1] Ўша жойда. 514-б.

тарихи билан яқиндан танишиб, бир қанча лиро - эпик достонлар, жуда кўп ғазаллар яратиб, ўз даври ҳаётини, ўз халқи урф-одатлари, ўтмиш тарихини куйлайди.

Махтумқули асарларининг етакчи ғояси - бу туркман ерлари устида ёпирилиб турадиган чет эл босқинчиларига барҳам бериш, тарқоқ яшаётган, ўзаро нифоқ ва зиддиятлардан зада бўлган қабила ҳамда уруғларни бирлаштириш билан осойишталик ва иттифоқликка асосланган қудратли бир давлатни барпо этишдек миллий ватанпарварлик ҳис-туйғудан иборат. Ана шу миллат манфаатлари йўлида қайғуриш, маърифатпарварлик йўли билан бу ғояни самарали кучга айлантириш шоир ижодининг асосига айланди.

Панд-насиҳат Махтумқули ижодининг муҳим бир йўналиши бўлиб, унинг бизгача етиб келган поэтик мероси ўша давр адабий ҳаётининг ҳамма мавзуларини қамраб олади. Зотан, Махтумқули ижодининг халқчиллик касб этиб, равнақ топиб боришида Шарқ лирикасида анъаналари билан бир қаторда туркий қўшиқлар, фольклор мураббалари шаклидаги ижод намуналарининг ўрни катта бўлди[1].

Махтумқули ижодида Аҳмад Яссавий пандомалари услубининг излари яққол кўзга ташланиб турадики, одамнинг ҳаётда ўз мақомини идрок қилиши, ота-боболарнинг ҳамма яхши хислатларини ўзлаштира бориши ва аксинча такаббурлик, манманлик, дилозорлик, мол-давлатга ҳирс қўйиш, нафс куйига кириб кетиш каби иллатларни енгиш ғоялари, пандномаларнинг асосий мазмунини ташкил этади.

Махтумқули ўз даврининг жароҳатларига ақл - заковатли, имон ва эътиқодни, аҳиллик ва ҳамжиҳатликни, аждодлар удумига асосланган ҳамдарлик ва адолатли курашни қарши қўяди ва туйғуни поэтик сўз қудрати билан маънавий қурол даражасига кўтаради.

Чўқон Валихонов

Чўқон Валихонов (1835-1865) асл исми-Муҳаммад Ҳанафия бўлиб, қозоқ халқининг буюк олими, демократ - маърифатпарвари, тарихчиси, этнографиги, фольклоршунос, сайёҳ ва жуғрофидонидир.

Ғарбий Сибирь генарал-губернаторлигида хизмат қилган Чўқон Валихонов, Хитой ва Марказий Осиёга уюштирилган илмий-текшириш экспедицияларида иштирок этади. 1858-1859 йилларда Қошғарга саёҳат қилади, 1855 йили Омскидан Семиипалатинскийга, шунингдек, Аякўз, Қопал орқали Қирғиз Олатоғларигача бўлган ерлар билан танишади. Чўқон Валихонов 1860-1861 йиллари Санкт-Петербургда яшаган пайтларида рус демократлари, олимлари билан яқиндан алоқа боғлаб, Фанлар академияси ва Рус жуғрофия жамияти ишларида фаол қатнашади.

Чўқон халқ оғзаки ижодини чуқур илмий ўрганиб, «Қозоқнинг халқ достонларининг турлари ҳақида», «Ўрта юз қозоқларининг афсона-эртаклари тўғрисида», «XVIII аср ботирлари ҳақида тарихий афсоналар» каби илмий тадқиқотларини яратди. Қирғиз халқ достони «Манас»нинг кўп қисмини ёзиб олган, рус тилига ўгирган ва чуқур ўрганган эди. Бу асарни «Илиада», «Одиссея» асарлари билан бир қаторга қўйиб, юксак баҳо берган ҳам Чўқон Валихонов эди.

Чўқон Валихонов подшоҳ Россияси тузумини, мустамлакачилик зулмини кескин танқид қилди, рус маданиятини тарғиб қилди, қозоқ халқини кўчманчиликдан ўтроқ ҳолатга ўтишга даъват этди, маърифатли бўлишга чақирди. Д.И.менделеев, П.П.Семенов –тяньшанский, Г.Н.Потанин каби рус олимлари билан ижодий мулоқотда бўлди. В.Г.Белинский, Н.Г.Чернишевский ижодлари таъсири остида қозоқ ижтимоий-фалсафий фикрида биринчи бўлиб реалистик анъаналарни илгари сурди[2].

Чўқон Валихоновнинг фалсафий дунёқараши моддиюнча хусусиятга эга. Унинг фикрича, табиат абадий ва хилма-хил бўлиб, у-бирламчидир, онг эса иккиламчи бўлиб, унинг ҳосиласидир. Моддийликга эга бўлган ҳодисалар ўз қонунларига мувофиқ ривожланадилар. Дунёдаги ҳодисалар ўртасида сабабий алоқа мавжуд. Валихоновнинг ақидасича, мутаассибликдан ҳоли бўлган, ўз ҳатти-ҳаракатида диний ақидаларга эмас, балки воқейликни ўзини тадқиқ қилиш асосида хулоса чиқарадиган уқимишли киши учун табиат ва жамият қонунларини тўлалигича тушуниб етиш мумкин. Ижтимоий ҳаёт ҳақида фикр юритиб,

[1] С.Эркинов. Маънавият юлдузлари. –Т.: А.Қодирий номидаги халқ мероси нашриёти. 1999, 294-б.
[2] Ўша жойда, 91-б.

мутафаккир қайд этадики, инсоннинг истак ва манфаатлари жуда ҳам бир-бирига қарама-қарши ва чигаллашгандир. Аммо уларни ягона асосга, яъни инсон онги эриша оладиган «жисмоний ва ижтимоий шароитлар» таъсирига олиб келиб боғлаш мумкин.

5-§. XIX аср - XX аср бошларида Марказий Осиёда маърифатпарварлик ва ижтимоий-сиёсий тафаккур тараққиёти

Феодал тузумга қарши қаратилган ҳаракат сифатида маърифатпарварликнинг келиб чиқишининг умумий қонунияти турли халқларда турли тарихий даврларда ўз хусусиятларига эга. Шундай бўлса ҳам, ҳар бир халқнинг маърифатпарварлиги умумий тарихий жараённинг ифодасидир. Оврупода бўлгани каби, Марказий Осиёда ҳам маърифатпарварлик феодал муносабатлар, эскилик, қолоқлик ва анъаналарга қарши қаратилган оқим сифатида ўзини намоён қилди. Унинг шаклланиши ва ривожи оврупо маданиятининг таъсири, феодал ҳолатдаги Марказий Осиё ва сармоядорликка ўтган Россия ўртасидаги мавжуд қарама-қаршилик билан боғланган эди.

Туркистонда маърифатпарварликнинг ривожланиши ва ислохотчилик ғояларининг вужудга келиши

Туркистонда маърифатпарварлик узоқ тарихий илдизга эга. XIX асрда маърифатпарварлик фалсафасининг кучайиши XVI асрда Буюк ипак йўлининг ўз фаолиятини тўхтатиши, денгиз йўлларининг очилиши ҳамда XVIII-XIX асрларда Европа мамлакатларида содир бўлган шиддатли технологик ривожланиш натижасида Ўрта Осиё хонликларининг объектив сабабларга кўра тараққиётдан орқада қолиши билан боғлиқлиги ҳеч кимга сир эмас. Халқ хўжалиги ва умумий тараққиётга катта зарар етказган ички ўзаро урушлар эса бу қолоқликнинг субъектив сабаблари ҳисобланади. Шундай шароитда илғор зиёлилар мазкур қолоқлик сабабларини теран таҳлил қилиб, тараққиётга эришиш йўлларини излай бошладилар ва кенг халқ оммасини маърифатли қилишни бу йўлдаги бирламчи вазифа деб билдилар. Туркистоннинг Россия империяси томонидан босиб олиниб, Бухоро ва Хиванинг унга тобеъ бўлиши минтақани марказнинг хом ашё манбаига айлантириб, вазиятни янада чуқурлаштирди. Шу билан бирга, бир томондан - банк сармояси, иккинчи томондан - Европа ва Осиёдан демократик ғояларнинг кириб келиши дунё билан иқтисодий алоқа ўрнатиш имкониятларини намоён этди, минтақада ҳурфикрлиликнинг ривожланишига имкон яратди. Бу асосий мақсадларидан бири маърифатпарварлик бўлган миллий озодлик фалсафасининг шаклланишидаги илк қадамлар эди. Унинг тарафдорлари минтақанинг турли бурчакларида кўтарилган халқ қўзғолонларини бошқариш, ташкил қилиш ёки қўллаб-қувватлашдан ҳали узоқ бўлсалар-да, лекин уларнинг келиб чиқиш сабабларини яхши англар эдилар ва бу тоифанинг мавжуд тузумга танқидий муносабати, ислоҳот ўтказиш зарурлигини тушуниши -ўша давр учун катта ютуқ эди. Таниқли олим Аҳмад Дониш ислоҳотлар ўтказишнинг энг фаол тарафдорларидан бири эди. Кейинчалик Муқимий, Фурқат, Ҳамза, Бердақ, Завқий, Баёний, Аваз Ўтар каби шоирлар ўз шеърларида халқни илм ва маърифатга чақирдилар. Абай, Чўқон Валихонов каби таниқли арбоблар демократик ғоялар билан қуролланган бўлиб, улар бу мушкул аҳволдан чиқишнинг йўлини нафақат маърифатда, балки туркий халқларнинг бирлашувида кўрар эдилар. Худди шу заминда маърифатпарварликдан сиёсий талабларни кўтариб чиқишга қадар юксалган жадидчилик ўсиб чиқди.

Илк давр маърифатпарварлиги

Ислоҳотчилик ва маърифатпарварлик янги фалсафасининг шаклланишида қомусий билим соҳиби, табиий ва аниқ фанларни чуқур билиши туфайли муҳандис деб улуғланган *Аҳмад Дониш* (1827-1897) (Тўлиқ исми - Аҳмад ибн Мир Носир ибн Юсуф ал-Ҳанафий ас-Сиддиқий ал-Бухорий) алоҳида ўрин тутади. У астрономия ва космология соҳаларидагина тадқиқотлар олиб бориб қолмай, фалсафа, тарих, адабиёт, мусиқа санъати ва хаттотлик фанларида ҳам етук эди. Унинг нафақат давлатчилик тарихи ҳақидаги билимлар ва масаланинг фалсафий жиҳатлари, балки амалий тажрибага ҳам асосланган давлатнинг қандай бўлиши тўғрисидаги фалсафий хулосалари жамиятга кучли таъсир кўрсатди. XIX аср 50-йилларининг ўрталарида Амир Насрулло саройига

бош хаттот ва мусаввир сифатида хизматга кирган Аҳмад Дониш бу ердаги муҳит унинг адолатли давлат тузуми ҳақидаги тасаввурларига тўғри келмагани учун ўз ихтиёри билан сарой хизматини тарк этади. Қўшин ва ҳукмдорларга хизматда тартибнинг йўқлиги менга оғир ва самарасиз туюлди, деб ёзади у, шунинг учун мени таклиф этганлари ва таъна қилганларига қарамай, қуруқ нонга қаноат қилиб, мадрасага ўрнашиб олдим[1]. Чуқур билимини ҳисобга олиб, Бухоро амирлари уни уч марта (1857, 1869, 1874) Россияга жўнатилган элчилар таркибига қўшадилар. Ўша вақтда Бухорога қараганда ривожланган мамлакатга қилинган сафарлар унинг ҳукмрон доираларга бўлган муносабатини янада кескинлаштирди - чунки у бошқарув шаклларининг эскирганлиги ва қолоқлиги сабабларини англаб етди. Донишнинг умумий тенглик тўғрисидаги «Франклар назарияси» билан танишлигини тахмин қилиш мумкин. 1869 йили Петербургда бўлганида у рус олимлари, жумладан, Н.Г. Чернишевский, Н.А.Добролюбов ва Россиянинг демократик кайфиятдаги бошқа зиёлилари билан алоқада бўлган машҳур сайёҳ П.И.Пашино билан учрашади[2]. Эҳтимол, бу назария билан у ана шу учрашувда танишгандир.

Донишнинг сиёсий, ижтимоий ва фалсафий қарашлари унинг «Наводир ул-вақое» («Нодир воқеалар») китобида ўзининг нисбатан тўлиқ ифодасини топган[*]. Рисолада у фалсафа, ахлоқ, ижтимоий ҳаётнинг турли масалалари, давлат қурилиши ва одамларнинг ўзаро муносабатлари тўғрисида мулоҳаза юритади, мавжуд идора усулини танқид қилиб, Бухоро хонлигининг давлат бошқарувини ислоҳ қилишни таклиф этади. «Рисолаи мухтасаре - тарихи салтанати хонадони тарихи манғития» («Манғитлар сулоласи салтанати тарихи ҳақида мухтасар рисола») асарида мамлакатдаги вазият, бошқарув тизими, халқнинг аҳволи шунингдек, Россия билан уруш ўзининг ёрқин ифодасини топган[3].

«Улар, - деб ёзади у Бухоро амирлари (Дониёлдан тортиб Абдулаҳадгача, фақат Шоҳмурод бундан мустасно - Д.А.) ҳақида, - нимаики топмасинлар, ўзларига олишади - бевалар чироғидаги алангадан тортиб вақф омборларидаги нонгача ўғирладилар ва буларнинг барчаси ўз қурсоқлари ва айш-ишратлари учун... жабр-зулм, хўрлик, аминона, вакилона сингари турли солиқларнинг кўплигидан деҳқон ва ҳунармандларнинг на сабр қилишга ҳам, на курашишга имконияти қолган эди»[4].

Аҳмад Дониш маърифатпарварлик йўналишидаги ислоҳотлар тарафдоригина эмас эди. Амалдорларнинг шахсий манфаати йўлида ўз мансабини суиистеъмол қилиши, ҳукмдорларнинг очкўзлиги ва шариат қонунларини ўз фойдасига хизмат қилдириши, схоластикага асосланган таълимнинг аҳволи, давлат мустақиллигини сақлашга йўналтирилган ташқи сиёсат тизимининг мавжуд эмаслиги, умумий душманга қарши кучларни бирлаштириш ўрнига, минтақадаги янги ерларни босиб олишга қаратилган ниҳоятда чекланган бирёқлама интилишлар - буларнинг барчасини кўриб, у нафақат танқидчи файласуф бўлиб етишди, балки Ватанининг қашшоқ аҳволини идрок этишдай залворли юк унинг чекига тушди. У ривожланган мамлакатлар тўғрисида тўлиқ тасаввурга эга эди ва бир куни халқ бу ҳолатни ёриб чиқишига ҳамда у илғор ташаббуслар шаклида намоён бўлишига ишонар эди. А.Донишнинг ўзи давлат қурилишини ислоҳ қилишнинг батафсил лойиҳасини тузади. Унда ирригация, жумладан, Амударёдан Бухорогача бўлган катта суғориш каналини қазиш, ҳунармандчилик, фан ва маорифни ривожлантиришга катта аҳамият берилган эди.

Ўша давр Миср ислоҳотчилари каби Аҳмад Дониш фатализмга қарши чиқди. У инсон ҳамма нарса фақат яратгандан деб ўтирмай, ўз аҳволини яхшилаш учун фаол ҳаракат қилиши

---

[1] Епифанова Л.М. Рукописные источники по истории Средней Азии периода присоединения ее к России. Бухара-Ташкент, 1965. 14-б.

[2] Историография общественных наук в Узбекистане. Библиографические очерки. Составитель Б.В. Лунин. Ташкент, 1974. 165-б.

[*] 1875-1881 йилларда ёзилган ҳамда Бухоро ва Туркистоннинг илғор зиёлилари орасида машқур бўлган бу асарнинг бир неча муаллиф нусхалари мавжуд. Тарихчи Б.В. Луниннинг ёзишича; «асарнинг қўлёзма нусхалари қўлдан-қўлга ўтиб, ўша давр ижтимоий ҳаётининг ўқувчиларни тўлқинлантирган кўплаб масалаларга жавоб берган ва уларнинг дунёқарашини кенгайтирган» (Историография общественных наук в Узбекистане. Био-библиографические очерки. Ташкент, 1974. С.104.)

[3] ЎзР ФА Шарқшунослик институти қўлёзмалари фонди. Инв. № 1387.

[4] Епифанова Л.М. Кўрсатилган аср. 15-б.

кераклиги ғоясини илгари суриб, ҳар бир киши ўз тақдирини ўзи хал қилиш мумкинлигини ва Аллоҳ томонидан бунга катта имконият берилишини уқтирди. Унинг фикрича, давлат бир тўда кишиларнинг эмас, балки халқнинг манфаатларини қондиришга хизмат қилиши керак, давлат раҳбарлари эса, мамлакат ва жамият фаровонлиги тўғрисида қайғуриши лозим. Аҳмад Донишнинг аҳолисининг дини ва миллий мансублигидан қатъи назар илғор мамлакатлардан ибрат олиш кераклиги ҳақидаги нуқтаи назари ҳам жадидчилик таълимотининг асосига айланди. Аҳмад Дониш ғоялари тарихнависликда ҳам туб тўнтариш ясади, тарихда илмий холислик фалсафасининг шаклланишига ёрдам берди.

Амир саройида нуфузли мансабларни эгаллаган *Мирзо Муҳаммад Абдулазиз Сомий Бўстоний* (1835-1907) ва *Мирзо Салимбек ибн Муҳаммад Раҳим* (1850-1930) каби унинг ёш издошлари ҳам ўзларининг «Тарихи салотини манғития доруссалтанати Бухорои шариф» ва «Тарихи Салимий» номли асарларида Россия томонидан Ўрта Осиё хонликларининг босиб олиниши, мамлакатнинг бошқарилиши, ўз шахсий манфаатларини кўзлаб шариат қонунлари ва ислом фалсафаси асосларининг қасддан бузилиши сингари ҳодиса ва далиллар таҳлили асосида халқнинг сиёсий, иқтисодий ва ижтимоий аҳволи тўғрисида тўлиқ тасаввур берадилар.

Аҳмад Донишдан кейин улар Шарқ тарихнавислигида қарор топган ҳодисаларга баҳо беришда ҳукмрон сулолалар ва ҳукмдорлар билан боғлиқ равишда кўтаринки услубда ёндашиш анъаналаридан воз кечиш билан тарихда илмий холислик тамойилини ривожлантирдилар.

Қозоқ ёзма адабиёти ва шеъриятининг асосчиси, маърифатпарвар ва файласуф *Абай* (Иброҳим Қўнонбоев) (1845-1904) Саъдий Шерозий, Ҳофиз Шерозий, Хусрав Деҳлавий, Абдураҳмон Жомий, Алишер Навоий, Заҳириддин Муҳаммад Бобур ва Нодира каби Шарқ мумтоз сўз санъаткорлари шеърлари руҳида тарбияланди ва таълим олди. У Алишер Навоийни ўзининг устози ҳисоблар эди. 1886-1895 йиллар унинг ижодий такомилида айниқса самарали бўлди[1]. У ўз асарларида Шарқ фалсафасининг маънавий негизларини, муҳаббат, дўстлик, инсоннинг инсонга ҳурматини тарғиб этди. «Менинг элим - қозоғим», «Адашганнинг олди йўқ», «Илм топмай мақтанма», «Ёшликда илм деб ўйладим», «Бойлар юрар молин ардоқлаб» ва бошқа шеърларида ёш авлодни илм олиш учун барча имкониятларини ишга солишга чақирди.

Абай 300 га яқин шеърий асарлар муаллифи бўлиб, уларнинг барчасида халқни илм-маърифат, инсонийлик, ҳалоллик, севги-садоқатга даъват этиш ғоялари асосий ўрин тутади.

Рус адабиёти ва ўша даврда Семипалатинскка сургун қилинган И.И.Долгополов, Е.П.Михаэлис ва бошқа Россиянинг демократик кайфиятдаги илғор зиёлилари билан танишиши Абайга катта таъсир кўрсатди. Абайнинг нафақат адиб, балки ижтимоий шахс сифатидаги сиймоси бутун туркий дунё илғор зиёлилари учун муҳим аҳамиятга эга бўлди. Чунки унинг ҳамжиҳатлик, дўстлик ва биродарликка қилган даъватлари истиқлол ва мустақиллик учун сиёсий ҳаракатлар пишиб етилган барча жойларга бориб етди.

Маърифатпарвар ва демократ *Чўқон Валихонов* (1835-1865)нинг асл исми Муҳаммад Ҳанавия бўлиб, серқирра тарихчи олим, этнограф, фольклоршунос, географ ва, айни пайтда, мусаввир ҳам эди. Қозоғистоннинг Кустоной вилоятида туғилган, ҳарбий бўлиш мақсадида Омскдаги Кадет корпусини тугатган бу инсон Санкт-Петербург университетининг тарих-филология факультетида маърузалар тинглайди ва халқ оғзаки ижоди намуналарини тўплаб, бутун Марказий Осиёни ўрганади. У тарих, география, этнография, сиёсий иқтисод, археология, фольклоршунослик соҳаларида илмий асарлар яратади. Унинг «Жунғария тарихи», «Қўлжа сафари кундалиги», «Қашғар сафари кундалигидан», «Қирғизлар», «Хон Абилой», «Хитой империясининг ғарбий ўлкаси ва Ғулжа шаҳри», «Кўкитой хоннинг оши», «Дала мусулмонлиги», «Қозоқлар ҳақида ёзмалар», «Суд реформаси ҳақида», «Қозоқ шажараси» каби асарлари Марказий Осиё, Шарқий Туркистон, Ғарбий Хитой, қозоқ, қирғиз, уйғур каби халқларнинг этнографияси, турмуши, маданиятини ўрганишда муҳим аҳамиятга эга.

Марказий Осиё халқлар ҳаёти, турмуши билан бевосита танишиш, шунингдек, Европа ва бутун дунёда кечаётган жараёнлар тўғрисида мулоҳаза юритиш унинг демократик қарашларининг ўсишига ёрдам берди. Маърифатпарварлик ғояларини тарғиб қилар экан, у кўчманчи халқларни ўтроқ бўлиб яшаш, рус маданияти ва Россия фанининг ютуқлари билан

[1] Қаранг: Маънавият юлдузлари.-Тошкент, 2001. 347-349-бетлар.

танишишга даъват этди. Чўқон Валихонов Д.И.Менделеев, П.П.Семёнов-Тяньшанский, Г.Н.Потанин каби рус олимлари билан шахсан таниш эди. У сиёсий-фалсафий тафаккурда реализм анъаналарининг тарафдори эди ва бу борадаги қарашлари ўз тадқиқотлари ва 150 га яқин тасвирий санъатга оид асарларида давом эттирди.

Ўз таъбирича, «тараққиётнинг қандайдир ғайритабиий инқирози»[1] намунаси бўлган Марказий Осиёнинг қайғули аҳволини чуқур идрок этган Чўқон Валихонов бунинг сабабларини нафақат қолоқликда, айни пайтда, маҳаллий халқларнинг сиёсий фаоллиги кучайишидан чўчиб, уларни маърифатли қилишдан манфаатдор бўлмаган Россия империяпараст маъмуриятининг ўлкани мустамлака сифатида бошқаришида ҳам кўради.

Суд жараёнларини ислоҳ қилишга тайёргарлик кўриш даврида Чўқон Валихонов Россия маъмурияти олдига Туркистоннинг маҳаллий халқлари манфаатларини ҳисобга олган ҳолда, бир қатор ўзгаришларни амалга ошириш таклифини қўйди. У ёзади: «Ҳозирги даврда халқ учун энг муҳим ва яқини бевосита халқнинг зарур эҳтиёжларига тааллуқли иқтисодий ва ижтимоий ислоҳотларни ўтказиш ҳисобланади... Шу нуқтаи назардан фақат кишилар турмушини яхшилашга ёрдам берадиган ислоҳотларгина фойдали бўлиб, бу мақсадга эришишга бирор сабаб билан халақит берадиганлари зарарлидир»[2].

Чўқон Валихонов мавжуд тузумни тубдан ўзгартириш вазифасини ўз олдига қўйган эмас, унинг фикрича, халқнинг аҳволи уни ким бошқариши, раҳбарнинг қанчалик маърифатлилигига боғлиқ. Лекин у ҳукмрон табақалар сиёсий ҳокимиятининг чекланишини халқнинг эркин ривожланишининг зарур шарти деб ҳисобларди. Маърифат ҳамда яшаш ва меҳнат қилиш учун яхши шароит ва доно ҳукмдорлар - мана Валихоновнинг демократик интилишларининг асоси.

Ч.Валихонов табиатни тадқиқ этиш усулини ижтимоий тараққиёт қонунларини ўрганишга жорий этишни таклиф қилди. «Сибирь бошқармаси қирғизлари суд реформаси ҳақида ёзмалар»ида у турли ислоҳотларни ҳаётга жорий этиш қишлоқ хўжалигида экинларни етиштиришда қўлланадиган усулларга асосланиши, яъни, аввало экиннинг ўзини ўрганиш, унинг қандай тупроқда ўсиши, қанча ёруғлик, иссиқлик ва бошқаларни талаб қилишини билиш керак, - деб ёзади. «Бу назариянинг моҳияти экинга у муҳтож бўлган нарсани бериш, унинг ўсишига халақит берадиган барча нарсаларни бартараф этишга асосланади»[3]. Жамиятга муносабатда ҳам худди шундай йўл тутиш, яъни экиннинг ҳаёти каби жамият ҳаётини ҳам фанний билимлар ёрдамида бошқариш лозим. Ч.Валихонов томонидан илгари сурилган бу қоидалар илғор ижтимоий фикрлар ривожига ниҳоятда қимматли ҳисса бўлиб қўшилди[4].

Машҳур ўзбек маърифатпарвари, диний арбоб, шарқшунос *Сатторхон Абдулғаффоров* (Абдусатторхон Абдулғаффор ўғли) (1846-1901) ўз дунёқарашида ислом, шарқ ва ғарб қадриятларини ажойиб бир тарзда уйғунлаштирган нодир сиймо сифатида намоён бўлади. У ҳаёти давомида Чимкент ва Қўқонда муфти ва қози, «Туркистон вилоятининг газети»да таржимон, Тошкентдаги ўқитувчилар семинариясида шарқ тиллари муаллими каби вазифаларда хизмат қилади. Унинг, айниқса шарқшунослик ривожига қўшган ҳиссаси, илмий изланишлари, жумладан, Қўқон хонлиги тарихи бўйича очерки, ислом фиқҳшунослигига оид «Ал-ҳидоя» номли машҳур тўпламнинг рус тилига таржима қилинишидаги иштироки олимлар томонидан юксак баҳоланган.

Совет тарихнавислигида Сатторхон Абдулғаффоровнинг фаолияти унинг руспарастлиги сифатида баҳоланган, Туркистоннинг Россияга «қўшилиши»нинг ижобий томонлари тўғрисидаги фикрлари мафкуравий қолипларда талқин қилинган. Бундай нуқтаи назар москвалик шарқшунослар ўртасида ҳозир ҳам мавжуд[5]. Ҳолбуки, бундай бирёқлама баҳо унинг ҳар жиҳатдан турли-туман бўлган икки қарама-қарши томонни келиштиришга асосланган фалсафасининг моҳиятини тушунмаслик билан изоҳланади. Саттархон фақат Рус маъмурияти

---

[1] Валихонов Ч. Избранные сочинения. Москва, 1982. С.83.

[2] Қаранг: Бекмахонов Е. Очерки истории Казахстана XIX в Алма-Ата, 1966. С.141.

[3] Валихонов Ч. Статьи. Переписка. Алма-Ата, 1947 С. 42.

[4] Сегизбаев О. Мировоззрение Чокана Валихонова. Алма-Ата, 1959. С.46.

[5] Қаранг: Арапов Д.Ю. Необходимо ... заняться образованием края (Саттархон Абдулгафаров о задачах русской политики в Средней Азии // Вестник Евразии. Москва, 2004, №1, С.169-184.

томонидан ислом империядаги расмий динлардан бири сифатида қабул қилинган шароитдагина бундай келишиш мумкин, деб ҳисоблайди. 1883 йилнинг 27 декабрида ҳукумат томонидан туркистонликларга, хусусан, таълим соҳаси ва диний эътиқод масаласида ён беришни сўраб Туркистон ўлкаси бўйича ўқув ишлари бош нозирига йўллаган, мазмунидан Туркистон генерал-губернатори М.Г.Черняев ҳам хабардор бўлган мактубида у «халқ мактаблари» (яъни, рус - тузем - Д.А.)да ислом динини ўқитиш (жумадан ташқари)га рухсат беришни сўрайди. «Рус алифбоси билан бирга, маҳаллий алифбо ҳам ўргатилиши», айни пайтда, миллий кийимларни европача либослар билан алмаштирилишини талаб қилмаслик керак ҳамда Туркистон маҳаллий халқининг миллий анъаналарига ҳурмат билан муносабатда бўлиш шарт, деб ёзади у.

«Ислом динини ўқитиш сира ҳам асосий ишимизга зиён етказмайди ... , - деб ёзади у, - ислом гўё мусулмон тамаддунига тўсиқ бўлади деган қарашларга жавобан шуни айтмоқчиманки, диндошларимиз бўлган арабларда Муҳаммад пайғамбар давридан бошлаб тамаддун гуллаб-яшнаган эди. Муҳаммаддан кейин ҳам унинг халифалари замонида тараққиёт йўлида барча имкониятлар ишга солинди. Агарда ислом тараққиётга тўсиқ бўлса, Муҳаммад ҳеч қачон олимларга ҳомийлик қилмас, халифалар тамаддунни ривожлантиришга интилмас, Қуръоннинг биргина сўзи билан унга қарши чиқар эдилар».

Айнан Қуръонни ва дин тарихини чуқур билиши унинг ислом қонунчилиги меъёрлари билан ҳисоблашишни истамайдиган консерватив уламоларнинг ҳаракатларини салбий баҳолашига имкон берди. Лекин диндорлар томонидан вақфлар тақсимотида содир бўлаётган адолатсизликлар ва вақф мулкларининг талон-торож қилиниши ҳақида мулоҳаза юритар экан, Сатторхон фақат чор амалдорлари тартиб ўрнатиши мумкин, бунинг учун эса, қозилар, элликбошилар ва бошқа амалдорларнинг сайлаб қўйилишини бекор қилиб, унинг ўрнига ҳукумат томонидан уларни тайинлаш тизимини жорий этиш керак деб, метрополиянинг давлат тизимини идеаллаштиради.

Шундай қилиб, Сатторхоннинг қарашлари романтик хусусиятга эга эди: тушунадиган, ўзи босиб олган халқ ҳақида қайғурадиган мурувватли мустамлака ҳукумат, ва ўз навбатида, тинчликни ҳамда ҳар жиҳатдан ривожланган Россиянинг ютуқларини ўзлаштиришнинг фойдасини англайдиган халқ.

Буларнинг барчасига қарамай, Сатторхон Абдулғаффоров каби маърифатли кишиларнинг бундай қарашлари ҳукумат доираларининг турли қарорлар қабул қилишларида реал таъсир кўрсатиш мақсадига йўналтирилган эди.

Айни пайтда, ўзига замондош бўлган кўплаб маърифатпарварлар каби, у тақдирнинг олдиндан белгилаб қўйилиши тарафдори бўлмай, яратувчи инсонни биринчи навбатда билим орқали ўзини-ўзи камолотга етказиши учун катта имкониятлар берган, деб ҳисоблайди.

Муҳаммад Раҳимхон II - Феруз (1844-1910) - Хива хонлиги ҳукмдори эди. Унинг маърифатпарварлик фаолияти ва шеърият, давлат бошлиғи сифатида фан, маданият ва адабиётга ҳомийлиги ижтимоий фикр тараққиётига кучли таъсир кўрсатди ва катта аҳамиятга эга бўлди.

XIX асрда Муқимий, Фурқат, Завқий, Баёний, Ҳамзаларнинг замонавий шеърлари кенг тарқалиб, оғиздан-оғизга ўтиб, айтиб юрилган. Бу инсонлар ҳам маърифатнинг қизғин тарафдорлари бўлиб, фақат бу борадаги қарашларини шеърий шаклда ифодалаганлар. Шеъру ғазаллар аҳоли ўртасида тез тарқалиши жиҳатидан катта аҳамият касб этар, хусусан ёшлар маърифат тарғиботининг энг таъсирчан шакли эди.

Муҳаммад Аминхўжа Муқимий (1850-1903) ва *Зокиржон Фурқат* (1859-1909) каби шоирлар туркистонликларнинг оғир иқтисодий аҳволидан қайғурадилар ва ўз ижодлари орқали мустамлакачиликка қарши кайфиятнинг кучайишига ёрдам бердилар. Лирик ва сатирик бўлган Муқимий инсоф, адолат ва одамийлик ҳукмронлик қиладиган эркин жамият тўғрисида орзу қилади, айни пайтда, ўзининг идеалидан узоқ бўлган тузум, мутаассиб дин намояндаларини ҳажв тиғи билан фош этади. «Туркистон вилоятининг газети»да 1903 йили босилган шеърларидан бирида жамиятни кўзда тутиб:

Эй табиб, айланма дардим бедаволардан бири,

Ранги зардим кўру-кўрма каҳраболардан бири,

деб ёзади.

Шоирнинг «Вексель», «Уруғ», «Дар мазаммати замона», «Ляхтин», «Тўй» ва бошқа сиёсий ва ижтимоий масалалар (масалан, сайлов)га бағишланган ҳажвиялари жамиятда у образли тарзда «Дунё қурилғон дор экан!» деб таърифлаган мавжуд тузумга нисбатан танқидий муносабатни кучайтиради»[1].

Зокиржон Фурқатнинг маърифатпарварлик қарашлари унинг «Илм хосияти», «Ақл мажлиси хусусида», «Виставка хусусида» ва бошқа машҳур шеърларида ўз ифодасини топган. У маданиятнинг оташин тарғиботчиси эди. Европа маданиятига катта аҳамият бериб, илғор халқлар сафидан жой олиш учун ёшларни билим эгаллашга чақиради:

Жаҳон басту кушоди - илм бирла!
Надур дилни муроди - илм бирла!
Кўнгулларни сурури - илмдандир!
Кўрар кўзларни нури- илмдандир!
Керак ҳар илмдан бўлмак хабардор!
Бўлур ҳар қайси ўз вақтида даркор!

Ҳамза Ҳакимзода Ниёзий ва Қорақалпоқ шоири Бердимурод Бердақ (1827-1900) лар ижодида нафақат халқни маърифатли қилиш масалалари, шу билан бирга, ҳуррият ва адолатга интилиш, Ватанга муҳаббат, маънавий-ахлоқий мавзулар ҳам ўз аксини топди.

Хуллас, XIX-XX аср бошларидаги илғор шоирлар, ёзувчилар, тарихчилар ва жамоат арбобларининг ижоди комил инсон, эркин жамият ҳақидаги ғояларни ривожлантирди ва мустамлакачиликка қарши кураш ғояси йўлидаги илғор миллий тафаккурнинг шаклланишида фалсафий асос бўлиб хизмат қилди.

Жадидчилик ҳаракати

Жадидчилик - XIX аср охири - XX аср бошидаги кўплаб Шарқ мамлакатларидаги миллий-тараққийпарвар зиёлиларнинг ислоҳотчилик ҳаракати. Бу ҳаракат Ўрта Осиё халқларининг маданий, миллий-сиёсий жиҳатдан ривожланиши учун алоҳида аҳамиятга эга бўлди. "*Жадидлар*" деган номнинг ўзи "*усули жадид*" ("Янги усуллар") тушунчаси асосида келиб чиққан. Бу атама остида ўқитишнинг янги усуллари тушунилар, янги усулдаги мактаблар шу асосда қурилган эди. Жадидчилик ҳаракатининг вазифалари кенгайишига мувофиқ равишда кейинчалик мазкур атаманинг мазмуни ҳам кенгайди. Маърифатпарварлик билан бир қаторда, жадидлар ижтимоий ва сиёсий ҳуқуқий ҳолатларнинг эски тизимини тараққиётнинг илғор усуллари билан алмаштирмоқчи бўлдилар. Жадидлар ҳаракати XIX аср охири - XX аср бошларидаги сиёсий кучлар мураккаб бир тарзда чигаллашиб кетган Туркистон жамиятининг энг илғор йўналиши қарашларини ўзида акс эттирди. У дунё аҳамиятига молик инсонпарварлик ва миллий қадриятларга асосланиб, жамият тараққиётининг етилган эҳтиёжлари ва ўлканинг туб аҳолиси манфаатларига жавоб берди. М.Беҳбудий, А.Фитрат, У.Асадуллахўжаев, Мунаввар Қори, А.Авлоний, С.Айний, Ф.Хўжаев, Т.Норбўтаев ва бошқа машҳур номлар ушбу ҳаракат билан боғлиқ.

Жадидчилик маърифатпарварликдан сиёсий ҳаракатгача бўлган мураккаб тараққиёт йўлини босиб ўтди. Кенг халқ оммасининг иқтисодий оғир аҳволи, иқтисодий жиҳатдан ривожланган мамлакатлардан орқада қолиши, тафаккур турғунлиги жадидларни Туркистонни бу тушкун ҳолатдан олиб чиқишнинг амалий воситаларини излаб топишга ундади.

Жадидларга аввалига ёғилган ва етилган масалаларни маърифатпарварлик йўли билан ҳал қилиш мумкиндай бўлиб туюлди. Шунинг учун ҳаракатнинг биринчи босқичида мусулмон мактабларидаги *ўқитиш ишларини ислоҳ қилиш* жадидларнинг диққат марказида турди. Улар бундай ислоҳотларни ўтказиш зарурлигини назарий жиҳатдан асослабгина қолмай, айни пайтда, янги усулдаги мактаблар, кутубхоналар, ўқув заллари барпо этиш, дарсликлар нашр қилиш билан ўз ғояларини амалга ошириш учун катта саъй-ҳаракат кўрсатдилар.

1905 йили Россияда, 1908 йили Туркияда ва 1905-1911 йилларда Эронда бўлиб ўтган инқилоблар жадидчиликка катта таъсир кўрсатди. Биринчи жаҳон уруши жадидлар тафаккурида кескин ўзгаришларни юзага келтирди. Улар парламентга асосланган монархия тўғрисида ёзишди, фуқароларнинг бошқариш, давлат органларини шакллантириш,

[1] Қаранг: Маънавият юлдузлари. Тошкент, 2001. 355-360-б.

қонунчиликда иштирок этиш тартибларини ишлаб чиқдилар. Февраль инқилоби даврига келиб, жадидларнинг радикал қисми («тараққийпарварлар») қатор *сиёсий талаблар*ни илгари сурдилар. Улар орасида ўлка бошқарувини маҳаллий аҳолининг ҳақ-ҳуқуқларини кенгайтириш томонга ислоҳ қилиш, Давлат Думасида унга ўрин ажратиш, демократик эркинликлар ва биринчи навбатда, миллий матбуот эркинлиги, самодержавие (мустабид ҳокимият)ни конституциявий тузум билан алмаштириш бор эди. Лекин февраль инқилобидан кейин жадидлар Муваққат ҳукумат Туркистондаги мустамлакачилик сиёсатини эскича қолдириш тарафдори эканлигини тушуниб етдилар. Шундан кейин жадидчилик ҳаракати мустақиллик ва Туркистонга Россия Демократик Федератив Республикаси таркибида миллий-ҳудудий мухторият беришни талаб қилиш учун кураш йўлига кирди.

Бу даврга оид дастурий ҳужжатларда асосий эътибор *миллий-ҳудудий мухторият* (ҳукумат, бошқарув, суд, қонун чиқарувчи органлар ва бошқалар) принципларини амалга ошириш механизмларини ишлаб чиқишга қаратилди. Сиёсий модел (андоза) сифатида демократик республика танланди.

Лекин Туркистондаги Октябрь воқеалари ва ҳокимиятнинг большевиклар томонидан эгаллаб олиниши уларга ўз мақсадларини охиригача амалга ошириш имконини бермади. Шунга қарамай, большевиклар ҳокимиятининг миллатларнинг ўз тақдирини ўзи белгилаш ҳақидаги декларациясидан фойдаланиб, мустақил автоном республика-маркази Қўқон бўлган *Туркистон мухторияти*ни эълон қилдилар. Уч ой фаолият кўрсатган мазкур республика Қизил армия томонидан қонга бостирилиб йўқ қилинди. Жадидларни кўпчилиги 1937 йилга келиб ҳисбга олиниб қатл қилинганлар. Шунингдек уларнинг бир қисми советлар томонига ўтиб халқ маорифи ва маданият сохаларида ишлаганлар.

Жадидчиликнинг назарий ва фалсафий асослари

Жадидчиликнинг ўзига хос феномен, нодир ҳодиса эканлиги нимада кўринади? Бу биринчи навбатда, жадидларнинг нафақат Шарқ, балки Ғарб маданиятини ҳам эгаллаш асосида шаклланган юксак ақлий-маънавий заковатида намоён бўлади. Уларнинг деярли барчаси олий диний маълумот олиб, Навоий Жомий, Фузулийнинг юксак инсонпарварлик ғоялари билан суғорилган асарлари, ўрта аср Шарқ мутафаккирларининг фалсафий қарашларинингтаъсири остида тарбияланиб, ўз интеллектини хориж – ҳам Шарқ, ҳам Ғарб маданияти ютуқлари билан бойитдилар. Бу жадидлар фалсафий дунёқарашининг ўзига хос хусусиятини белгилаб берди.

Жадидлар ислом фалсафаси нуқтаи назари асосида иш тутганлар. Мавзунинг ҳозирги тадқиқотчилари ёзганидек: «Ислом ва фан, ислом ва илғор тараққиёт - XIX аср иккинчи ярмида мусулмон мамлакатларидаги интеллектуал ва ижтимоий-сиёсий ислоҳотлар ўтказиш йўлидаги изланишларнинг фалсафий асоси ҳисобланади»[1]. Шунинг учун ҳам жадидлар фаолиятининг муҳим йўналишларидан бири исломни модернизациялаш, уни бидъатлардан тозалаш, фан ютуқлари ва илғор технологияларни эгаллашдан иборат эди. Биринчи навбатда, улар исломнинг моҳиятини ўз манфаатларига мослаб олган дин намояндаларини қаттиқ танқид остига олдилар ҳамда динни қурол қилиб олган сиёсий ўйинлар қандай оғир оқибатларга олиб келиши мумкинлигини кўрсатиб бердилар.

Маданий меросни ўзлаштириш ва халқнинг миллий ўзини ўзи англашини кучайтириш - жадидларнинг диққат марказида турган энг муҳим масалалардан эди. Улар ўзлари нашр қилган газета ва журналларида ўқувчиларга Туркистон халқи қандай улкан маданий ва илмий мероснинг вориси эканлигини эслатдилар. Форобий, Ибн Сино, Улуғбек - булар ахир Марказий Осиёдаги ижтимоий ва илмий ислоҳотларнинг асосчиларидир. Жадидларнинг фикрича, уларнинг асарларини ўрганиш ўлка тараққиётини юксалтиради, халқнинг ўзини ўзи англашини кучайтиради. «Сайҳа» («Наъра») шеърида Фитрат Шарқ мутафаккирларининг ўтмишдаги буюкликларини қайтадан тиклашга чақиради;

Биз замонларни замонларга боғловчи кўприк эдик,
Биз қомусий алломалар эдик.

[1] Прилуцкий Е.А. Запад и Восток в философских и теоретических концепциях джадидов // Жадидчилик: ислоқот, янгиланиш, мустақиллик ва тараққиёт учун кураш. Тошкент, 1999. 58-бет.

Жаҳон донишмандлари даврасида
Эътиборимиз юксак ва ҳурмат эҳтиромда эдик . . .
Қани бизнинг ўша илмларимиз, ўша донишмандлигимиз?
Қани бизнинг ўша устуворлигимиз ва улуғворлигимиз?
Фурсат етди! Ғафлат уйқусидан уйғонинг!
Бир бутун тўлқин бўлиб кўтарилинг,
Ўз лоқайдлигингиздан воз кечинг![1]

«Шарқ ва Ғарб» мавзуси - жадидларнинг дунёқарашини аниқлаш билан боғлиқ муҳим масала ҳисобланади. Жадидлар Ўрта Осиёнинг Ғарбий Европа билан тарихий алоқаларининг бугунги кун билан боғлаб хулосалар чиқаришга мойил эдилар. Улар ҳақли равишда айнан ислом маданияти Европа учун Афлотун ва Арастуни қутқариб қолди деб ҳисоблардилар, ўзларини эса улар фалсафий ғояларининг мухлисларигина эмас, балки муайян даражада уларнинг тарғиботчилари деб билардилар. Чунончи, М.Беҳбудий - О.Кант, А.Фитрат - Ш.Сеньобос, А.Авлоний - Афлотун, Суқрот ва Арастуларнинг мероси билан қизиқдилар, уларнинг маърифат, таълим ва тарбия тўғрисидаги қарашларига асосий эътиборни қаратдилар. Уларни ғарбпарастликда айблаб қилинган таъналар асоссиз эди, чунки улар ғарб фалсафасига танлаган ҳолда ёндашиб, фақат миллий ғоя негизлари билан бирга яшай оладиган муҳим унсурларнигина ундан олган эдилар. Жадидларнинг назарий қарашлари чуқур генетик асосга эга бўлиб, улар нафақат Шарқ, балки Ғарб файласуфлари ва маърифатпарварларининг ҳам илмий меросидан хабардор эдилар. Улар мамлакат тараққиётининг асосини Шарқ ва Ғарб маданиятининг уйғунлигида, улардан ҳар бирининг ютуқларидан фойдаланишда деб билдилар. Шарқ ва Ғарб фалсафаси ва тарихи соҳасидаги чуқур билимлар уларга ўз халқини жаҳон тамаддуни ютуқларига дахлдор ҳисоблаган ҳолда, ўзларининг миллий тажрибага асосланган давлатни ривожлантириш бўйича назарияларини мафкуравий ва методологик жиҳатдан асослаш имконини яратди. Шу билан бирга, улар марксистик фалсафани хаёлий ва туркистонликлар учун яроқсиз ҳисоблаб, мутлақо қабул қилмадилар. М.Беҳбудий ўзининг «Хайр - ул умури авсатуҳо» мақоласида биринчи навбатда, хусусий мулкчиликни инкор қилгани ва динсизликни тарғиб этгани учун марксизм ва социализмга салбий таъриф беради[2].

Ўзларининг ривожланган давлат қуриш ҳақидаги ғояларини амалга ошириш учун жадидларга кенг илдиз отган қолоқлик, жаҳолат, мутаассиблик, лоқайдлик билан курашишга асосий эътибор қаратишларига тўғри келди. Ўз асарларида Шарқ ва Ғарбнинг бир-бирига таъсири ғоясини қўллаб-қувватлаган жадидлар ҳамиша Европа давлатларининг илғор ютуқларига тарихдан мисоллар келтирадилар. Уларнинг фикрича, Уйғониш даври ўрта асрларга тўғри келган Европа фан ва маориф соҳасида Шарқдан кўп нарсани ўрганиб, ижобий натижаларга эришган. Энди, ёзади А.Фитрат, европаликлардан ўрганиш навбати келди: ишлаб чиқариш маданияти, савдо, бошқарув ва жамиятнинг бошқа соҳаларини юксалтириш учун Европа тамаддуни, унинг техникаси ва фани ютуқларидан фойдаланиш керак. Чунончи, Бухорода, қайд этади у, чиройли матолар ва ҳунармандчилик буюмлари ишлаб чиқарилади, лекин улар машина ва техника воситасида яратилган хорижий товарлар томонидан бозорлардан сиқиб чиқарилади. А.Фитрат ўз қарашларида ўзга динга эътиқод қилгани учунгина бошқа халқлар эришган ютуқлардан фойдаланишни рад этишни қўллаб-қувватламайдиган Қуръон амрларига асосланади[3].

Турли тилларни (нафақат Шарқ, балки Ғарб тилларини ҳам) ўрганиш, фан ва техникани ривожлантиришга асосий эътибор қаратиб, айни пайтда, Туркистоннинг ўтмишдаги ва ўша даврдаги ҳолатини ҳисобга олиб, улар ўлка истиқболини қуйидагича режалаштирдилар: хусусий мулкнинг дахлсизлиги, банк сармоясининг эркинлиги принципларига асосланган, кучли дунёвий ҳокимиятга эга бўлган озод ва мустақил давлат. У исломга ҳурматни сақлаган ҳолда, маданият барча йўналишларининг эркин ривожланишини, аграр масалани ҳал қилишни, жаҳон миқёсига чиқишни, нафақат Осиё, балки Европа мамлакатлари билан ҳам иқтисодий

[1] Шеър тожик тилида бўлиб, бу ерда унинг насрий таржимаси келтирилди.
[2] «Хуршид», 1906, 11 октябрь.
[3] Фитрат А. Ҳинд сайёҳининг қиссаси // Шарқ юлдузи, 1991 йил, 8-сон, 15-б.

ҳамкорликни йўлга қўйишни таъминлаши керак. Жадидчиликнинг бошқалардан ажралиб турадиган жиҳати унинг нафақат диний, балки халқаро муносабатларда ҳам бағри кенглиги эди.

Туркистонни тараққиёт йўлига олиб чиқиш борасида жадидлар иқтисодни ривожлантиришга асосий эътибор қаратдилар, шу билан бирга, улар миллий матбуот ва халқ таълимини юксалтиришни бундан ҳам юқори ўринга қўйдилар. Улардан бири ёзгани каби «миллий матбуоти бўлмаган халқнинг ўзи ҳам бўлмайди»[1].

Тараққиётга тўсиқ бўлаётган сабаблар қаторига жадидлар туркистонликларнинг кундалик турмушида кенг тарқалган, аслида эса мусулмончилик қонун-қоидаларига ёт, одамларнинг шундоқ ҳам енгил бўлмаган ҳаётини баттар оғирлаштирадиган кераксиз ва зарарли анъаналар (ортиқча расм-русумлар, дабдабали тўй ва дафн маросимлари)ни ҳам киритадилар.

Жадидлар Россия маъмуриятининг Туркистондаги мустамлакачиликка асосланган бошқарув тизими нафақат миллий талабларга жавоб бермаслиги, шу билан бирга, мамлакатга жуда катта ижтимоий-иқтисодий зарар етказаётганлигини тушуниб етган эдилар. Шунинг учун ҳам уларнинг янги усулдаги дунёвий таълим, миллий ўзига хосликнинг энг яхши жиҳатларини мустаҳкамлаш, маданиятни жадал ривожлантириш йўлида олиб борган курашлари охир-оқибатда сиёсий мустақиллик ва бошқарувнинг демократик шакллари учун курашга айланиб кетди.

Жадидлар мусулмон дунёсининг бир қисми бўлган, айни пайтда, жаҳон тарихида ўзини нодир мустақил ҳодиса сифатида намоён этадиган Туркистон XX аср очиб берган мураккаб ва зиддиятларга тўла истиқболда ўзининг муносиб ўрнини топишига қаъий ишонганлар.

Маҳмудхўжа Беҳбудий

Маърифатпарвар, адабиётшунос, драматург, файласуф, сиёсий арбоб маданиятшунослик назариётчиси ва амалиётчиси Маҳмудхўжа Беҳбудий (1874-1919) жадидчилик ҳаракатининг йирик раҳнамо ва назариётчиларидан бири эди. "Ўша давр Туркистон жадидларидан бирортаси сиёсий, ижтимоий фаолияти ҳамда билим доирасининг кенг ва чуқурлиги жиҳатидан унга тенглаша олмас эди"[2], - деб ёзган эди. Ф.Хўжаев. Кекса шарқшунос Л.Азиззода эса ҳам 1926 йилдаёқ уни Шарқнинг энг буюк гуманистлари ва мутафаккирлари билан бир қаторга қўйган эди: "Агар Ўзбекистонда фан ва маданият соҳасида Улуғбек ва Навоийдан кейин учинчи бир шахснинг номини абадийлаштириш керак бўлса, бу шубҳасиз Беҳбудийга ўрнатилган ёдгорлик бўлиши керак"[3].

М.Беҳбудий фалсафада фақат исломий анъаналарнинг билимдони эмас эди. У ўз асарларида тез-тез О.Кант меросига мурожаат қилади, позитивизм, неокантчилик, неохегелчилик, махизм каби Европа фалсафасининг янги оқимлари билан жиддий қизиқади.

Беҳбудийнинг маориф масаласидан тортиб мустақиллик мавзуигача бўлган барча асарлари - Туркистоннинг тақдирини белгилайдиган муҳим муаммоларга бағишланган. Унинг барча фикрларини жамият ва мамлакатни ривожлантиришнинг изчил назарий концепцияси сифатида куриш мумкин. Албатта, у қуруқ назария билан чекланмай, янгиликларни ҳаётга жорий этишнинг амалий усулларини ҳам ишлаб чиққан.

Исломий билим беришга йўналтирилган анъанавий таълим тизими шароитида М.Беҳбудий ўзи «ақлли илмлар» («интеллектуал илмлар») тушунчаси остида бирлаштирган табиий ва ижтимоий фанларнинг кенг мажмуини ўзлаштиришни ҳам ўқув дастурига киритишни қаттиқ туриб талаб қилади. Бу билан у рационализм анъанасини қайта тиклашга интилади. Мутафаккир, хусусан, тарих ва географияни ўрганиш зарурлигига катта эътибор қаратади. Унинг фикрича, тарих ҳамма нарсани, жумладан, давлатларнинг тараққиёти ва таназзули, одамлар эътиқодининг даражаси, мусулмончилик инқирозининг илдизлари, исломни муқаддас негизларининг нотўғри талқин қилиниши сабабларини тушунтириб беради. Тарихни ўрганмай туриб, бирор фанни мукаммал ўзлаштириб бўлмайди. Ўзи томонидан асос солинган «Ойна» журналида эълон қилинган «Тарих ва география» мақоласида М.Беҳбудий ёзади: «Ҳаётга ишониш учун, комил ва одил инсон бўлиш учун тарихни ўрганиш ва уни билиш лозим». Давом этиб ёзади: «Илоҳий ва дунёвий ҳаёт тўғрисида билим ҳосил қилмоқчи бўлган ҳар бир киши

[1] Ризобадли Т.Идорага мактублар // «Садои Туркистон», 1915 йил, 64-сон, 4-б.
[2] Хўжаев Ф. Уч жилдлик. 1-жилд. Тошкент, 1996йил, 78-б.
[3] Лазиззода Л. Беҳбудий // «Маориф ва ўқитувчи», 1926 йил, 2-сон.

тарихни ўрганиши керак, чунки бутун мавжудотнинг ибтидоси ва келиб чиқиши тарих орқали идрок этилади»[1].

Беҳбудий ўз халқининг равнақини нафақат таълим-тарбия, айни пайтда, мустақиллик туфайли унинг сиёсий мақомидаги туб ўзгаришлар билан боғлайди. Ўзининг кўплаб мақолалари ва қизғин фаолияти орқали у Россия империяси ва муваққат ҳукуматнинг мустамлакачилик сиёсатини фош этди, уларнинг маҳаллий аҳолининг аҳволини оғирлаштирган қонунларини танқид қилди. Лекин, Беҳбудийнинг қатъий ишончига кўра, мустақилликни курашсиз қўлга киритиб бўлмайди. «Шуни билиш керакки, - ёзади у, - ҳақ олинур, берилмас. Ҳар бир миллат ва мамлакат халқи ўзининг диний ва сиёсий ҳақ-ҳуқуқларини кураш орқали қўлга киритади»[2]. Лекин Беҳбудий мустамлакачиликка қарши қон тўкмасдан курашиш тарафдори эди. У Дума фаолиятини диққат-эътибор билан кузатиб борарди ва парламент кураши орқали кўп нарсага эришиш мумкин деб ҳисобларди. Туркистон мухториятининг қатъий тарафдори сифатида у тараққиётни олға силжитишнинг эволюцион (тадрижий) шаклларини маъқуллар эди.

Маҳмудхўжа Беҳбудий тасаввурида Туркистоннинг сиёсий тузилмаси ўз ичига давлат сайлов органлари (Марказ ва Мажлис), қозийлик судлари тизимини бекор қилиш ва уларнинг ўрнига давлат судларини жорий этиш, апелляция (шикоят) комиссиялари ва Олий суд палатасини олиши керак эди.

М.Беҳбудий кўтарган масалалар кўлами жуда кенг. Улар орасида маориф масалалари, сиёсий муаммолар, маънавият ва ахлоқ-одоб ҳам, никоҳ ва жинсий тарбия масалалари, тарихий-географик мавзулар ҳам, тил сиёсати масалалари, этнография муаммолари ва бошқалар ҳам бор.

М.Беҳбудий фаолиятининг асосий самараси, шубҳасиз, у томонидан 1913 йилда асос солинган, жадидларнинг жарчисига айланган ва тез фурсатда оммалашиб кетган "Ойна" журнали эди. Журнал материаллари мавзуси ва жанрига кўра илмий-маърифий, адабий мақолаларга ажратиларди. Журнал жамиятнинг маданий ва ижтимоий ҳаётидаги янги жараёнларни кенг ёритди; унда, шунингдек, кино, театр, янги кутубхона ва ўқув заллари ҳақидаги хабарлар бериб борилган. Жамият тартиб-интизоми тўғрисидаги илмий мақолалар асосий ўрин тутган. Япониядан тортиб Америкагача бўлган хорижий мамлакатлар ҳаётини ёритишга ҳам катта эътибор берилган.

Абдурауф Фитрат

Жадидчиликнинг яна бир ёркин намояндаси М.Беҳбудийнинг кичик замондоши Абдурауф Фитрат (1886-1937) эди. Форобий, Беруний ва Ибн Сино анъаналарини давом эттириб, А.Фитрат ислом динини дунёвий фанлар ютуқлари билан мустаҳкамлаш ғоясига асосланган ҳолда, илмлар таснифини ишлаб чиқди. Олим барча илмларни назарий ва тажрибага асосланган илмларга бўлади. Диний ва дунёвий фанларни у алоҳида тасниф қилади. Диний илмларга у Муҳаммад алайҳиссалом ҳадислари, ҳадислар талқини, фиқҳ ва илоҳиётни киритади. Дунёвий фанларга эса фалсафа, физика, механика, алгебра, оптика, мусиқа, астрономия, геометрия, тиббиёт, география, тарих ва тилшуносликни қўшади. Фалсафа фанининг предмети ҳақида фикр юритар экан, Фитрат онг, ахлоқ, илоҳиёт ва тафаккурни билишни унинг асосий вазифаси сифатида қайд этади.

Фитрат илк ижодининг марказий ғояларидан бири бу – «ҳаёт» ғояси. Ҳаёт - бутун Коинотнинг асоси. Ҳаёт бўлмаса, ҳеч нарса бўлмас эди. Хўш, ҳаёт нима? Фитрат уни Аллоҳ томонидан яратилганлигини таърифлаш билан бирга уни сезги ва ҳаракатларнинг намоён бўлиши тарзида баҳолайди. Ҳаёт оддий, ҳайвоний шакллардан то олий, инсоний ҳаётгача тадрижий равишда ўсиб боради. Мукаммал «ҳаёт ғояси» динда мужассам. Фитрат нуқтаи назарича, жамият эволюцияси Худо томонидан режалаштирилган. Ҳар бир муайян жамият учун Худо пайғамбар ва дин юборади. Шу тариқа, то исломга қадар буюрилган диний таълимотга биноан жамиятларнинг белгилаб қўйилган ҳолатида ўзгариш содир бўлади. Лекин Фитрат мисрлик ислоҳотчилар рақнамоси Муҳаммад Абдо каби фатализм (тақдирга ишониш)га қарши:

[1]«Ойна», 1914 йил, 27-сон, 503-504-бетлар.
[2] Беҳбудий. Баёни қақиқат //«Улуғ Туркистон», 1917 йил, 12 июн.

у ҳамма нарсанинг, жумладан, инсон тақдирининг ҳам олдиндан белгилаб қўйилганлиги ҳақидаги ақидани қабул қилмайди. Унинг фикрича, Худо инсонга камолот касб этиши, биринчи навбатда, ақлий қобилиятини ўстириши учун катта имкониятлар беради. Инсоннинг вазифаси - олдиндан белгилаб қўйилган кўрсатмаларни шунчаки бажаришдан эмас, балки ўз ери, ўз тақдирининг соҳиби бўлишдан иборат. Муқаддас китобни талқин қилар экан, Фитрат ёзади: «Инсон Қуръони каримнинг ҳукми билан ҳам олий махлуқотдир, у еру осмонга амр берувчидир. Агар тоғу осмон, темиру мумнинг инсоннинг иқтидорли панжасининг остида фарқи йўқ бўлса ... нега турмуш тарзини ўз ҳокимларидан ўрганар экан?» Бу каби фалсафий масалаларни у Қуръон оятлари билан далиллайди, уларнинг мазмунини тақдирга бўйсунишга даъват тарзида эмас, балки кишиларнинг ўз тақдирини ўзи яратишига ундаш атрофига бирлаштиради; «Лайса-или-сани илла ма маъй» - «Инсонлар ҳар нима топмасинлар, ўз интилишларидан топадилар, интилмас, ҳаракат қилмас экансиз, ҳеч нарсага эриша олмайсиз»[1].

А.Фитрат қарашлари исломнинг моҳиятини янгича талқин қилиш, дунёнинг тузилишини тўғри тушуниш ва инсоннинг бу дунёдаги ролига баҳо беришнинг ёрқин намоён бўлиши эди. Динни талқин қилишда А.Фитрат диний муросасизликка қарши чиқиб, бағри кенглик ва инсонпарварлик нуқтаи назаридан ёндашади. Ўзининг машҳур «Раҳбари нажот» («Нажот йўли») асарида у ёзади: «ҳеч шак-шубҳа йўққи, гарчи кишилар турли динларга эътиқод қилиб, турли мамлакатларда яшасалар-да, турли қабила ва миллатларга мансуб бўлсалар-да, уларнинг барчаси ягона отанинг фарзандлари ҳисобланадилар ва ягона инсониятга тааллуқлидирлар. Бошқача айтганда, улар - оға-ини. Шундай экан, улар бир-бирларини севишлари ва умумий биродарлик иттифоқини тузишлари керак. Дунёвий ҳаёт муваффақияти умумий биродарликсиз мумкин эмас»[2].

Абдулла Авлоний

Одоб-ахлоқ масалалари Шарқ фалсафасида ҳамиша асосий ўрин тутиб келган. Улар жадидчилик доирасида ишлаб чиқилган шаклда Абдулла Авлоний (1878-1934) ижоди, биринчи навбатда, унинг «Туркий Гулистон ёхуд ахлоқ» асарида[3] ўз аксини топди.

Авлоний учун ахлоқ ҳаммадан аввал амалий-педагогик йўналишни касб этади. У «Инсонларни яхшиликға чақиргувчи, ёмонликдан қайтаргувчи бир илмдур». Бу илм «Яхши хулқларнинг яхшилигини, ёмон хулқларнинг ёмонлигини далил ва мисоллар» ёрдамида ифодалашга асосланиши керак[4].

Авлоний ёрқин келажакни яхши хулқли инсонни тарбиялаб етиштиришдан айри ҳолда тасаввур қилолмасди. Шунинг учун ҳам, инсоний фаолиятнинг турли кўринишлари ва инсон феъл-атворининг белгиларини ахлоқий мезонлар нуқтаи назаридан қараб чиқади. Жумладан, билиш ва билмаслик унинг учун шунчаки билиш фаоллиги ва билиш назарияси тушунчаси ҳодисаларидан иборат эмас. Илм «бизга яхшини ёмондан, эзгуликни ёвузликдан, жоизни ножоиздан, покни нопокдан хатосиз фарқлаш имконини беради, айни пайтда, нодонлик - ёмон хулқлар, худбинлик ва ёвузликнинг ибтидоси»[5].

А.Авлоний бу хулосаларга қадимги юнон фалсафаси (Суқрот, Арасту ва Афлотун), шунингдек, Ибн Сино, Румий, Бедил асарларига таянган ҳолда келади. Бир қараганда, бу нарсаларга асосий қоидаси итоат қилиш бўлган мусулмонча маслак билан европача эркин қараш ўртасида бирор-бир муштараклик йўқдай туюлади. Лекин Авлоний бу манбаларнинг тўғрилигини Қуръон воситасида исботлаб бера олди ва шу асосда мусулмонлар учун илғор ахлоқ қоидаларини ишлаб чиқди. У умуминсоний инсонпарварлик ахлоқи асосида шаклланиши, амалий йўналишга эга бўлиши ва тараққиётга оқилона хизмат қилиши керак. Авлоний «сабр», «садоқат», «олиҳимматлилик», «ҳилм», «интизом», «виждон», «адолат», «аноният» (худбинлик) «раҳоват» (дангасалик) «атолат» (ялқовлик) каби инсоннинг ахлоқий-руҳий тавсифини беради. Шу билан бирга, ушбу категориялар таҳлили асар муаллифи

[1] Фитрат А. Ҳинд сайёҳининг қиссаси// "Шарқ юлдузи", 1991 йил, 8-сон, 15-б.
[2] Фитрат А. Нажот йўли (Рақбари нажот). Тошкент, 2001. 159-б.
[3] Авлоний А. Туркий Гулистон ёхуд ахлоқ // Танланган асарлар. Тошкент, 1998. 34-бет.
[4] Ўша ерда. 34-бет.
[5] Ўша ерда. 184-185-бетлар.

томонидан жамият талабларига жавоб берадиган ёш авлодни тарбиялаш масалалари орқали амалга оширилади. Чунончи, интизом тўғрисида гапирар экан, А.Авлоний уни алоҳида бир кишининг хусусияти эмас, балки бирмунча кенг-жамиятдаги ишларнинг аҳволи нуқтаи назаридан кўриб чиқади. У «ҳар бир миллатнинг тараққий ва таолийси ишларини вақтида низомдан чиқармай, тартиби ила юритмакға боғлидур»[1].

Авлоний шахснинг шаклланишида тарбия етакчи роль ўйнашига алоҳида урғу беради. Унинг нуқтаи назарига кўра, инсон истеъдодли ва иқтидорли, эзгулик ва ёвузликни фарқлашга лаёқатли қилиб яратилган, лекин бу хусусиятлар тарбия жараёнида ривожланади ва бунда ахлоқ муҳим роль ўйнайди.

Шундай қилиб, маънавият ва ахлоқ масалалари жадидларнинг диққат марказида туради. Улар ушбу масалаларни илгари суриш билан бирга, ўзлари ҳам бу соҳада дунё тажрибаси унсурларини ўзига сингдирган «янги мусулмон ахлоқи»нинг намояндалари эдилар.

Совет даврида - 20-йилларнинг иккинчи ярмидан бошлаб жадидчилик мафкуравий танқид нишонига айланди. Бухородаги жадидчилик ҳаракатининг раҳбарларидан бири, кейинчалик эса Ўз ССР ҳукуматининг биринчи раиси (1924-1937) бўлган Файзулла Хўжаев ушбу ҳаракатнинг бевосита иштирокчиси сифатида унинг тарихини ёритиб, жадидчиликка холис баҳо берган. Ўзининг «Бухоро инқилобининг тарихига материаллар» тадқиқоти учун у 1927 йилда партия съезди минбаридан туриб «жадидчиликни идеаллаштириш»да айбланади. Хусусан, унинг қуйидаги сўзлари Компартия раҳбарияти учун кечирилмас бўлди: «Ўрта Осиёда миллий-инқилобий ҳаракатни бошқаришга қодир кадрларни етиштириб бергани учун биз айнан жадидлардан миннатдормиз»[2]. Жадидчилик гўёки «омма онгини миллатчилик ғоялари билан заҳарлаш ва уни инқилобий курашдан четга торитиш» мақсадида ташкил этилган реакцион буржуа-миллатчилик йўналиши деб эълон қилинди, жадидларнинг ўзлари эса қатағон қилинди[3] ва маҳв этилди. Жадидчилик большевиклар томонидан шунинг учун йўқ қилиндики, улар ишлаб чиққан миллий-давлатчилик қурилиши ва жамиятни мустамлакачиликнинг боши берк кўчасидан олиб чиқиш концепцияси мустабид совет тузуми учун жиддий муқобил эди ва унга ҳалокат хавфини туғдирарди. Ўзининг фожиали якунига қарамай, жадидлар томонидан асос солинган миллий-тараққийпарварлик ҳаракати миллий ўзини ўзи англашнинг ўсишига имкон яратди, миллий-озодлик мафкурасининг вужудга келиши ва ривожланишида муҳим роль ўйнади.

6-§. Ҳиндистон, Хитой ва Узоқ Шарқда фалсафа ривожининг асосий босқичлари

Ҳинд фалсафаси Ҳиндистонда V-VII асрларга келиб феодал тузуми шаклланди. Брахманлик ва буддавийлик ўз ўрнини ҳиндувийлик динига бўшатиб бера бошлайди. Ҳиндувийлик қадимги фалсафий мактабларга сезиларли таъсир ўтказди. IV асрдан X асрларгача бўлган даврда Ҳиндистон фалсафасида қадимги фалсафий таълимотларга (сутралар) серунум шарҳлар ёзиш давом этди. Адабиётларда бу давр шарҳлар даври деб аталди. Агар эрамизнинг IV асрида файласуф Пурандара Чорвоқа –Локаята мактаби таълимотини шарҳлаган бўлса, V асрда файласуф олим Ватсьяна Нья ва Вайшешика мактаблари шарҳлари устида иш олиб борди. Бу фалсафий таълимот VI асрда Парашастапада, X асрда эса Узаяна томонидан шарҳланди. Ишвара Кришна Санкхья фалсафий мактабига шарҳлар ёзди. Ушбу шарҳлар ўша даврнинг мафкуравий қоидалари асосларини ҳисобга олган ҳолда битилди.

Бу даврда будаввийликнинг турли оқимлари яна қайтадан пайдо бўла бошлади. Ана шундай оқимлардан бири *дзэн-будаввийлик* эди. «Дзэн» сўзи санскритча сўз «дхьяна» - карахтлик

[1] Авлоний А. Туркий Гулистон ёхуд ахлоқ. 52-б.

[2] Хўжаев Ф. Жадидчилик // Очерки революционного движения в Средней Азии. Москва, 1926.

[3] История философии в 6-томах. Т.5. М., 1961. 385-б. Қуйидаги парча совет даврида жадидчиликка берилган баҳоларнинг типик намунаси бўлиб хизмат қилиши мумкин: "Жадидчилик демократик мафкуранинг Қозоғистон ва Ўрта Осиёнинг ижтимоий-иқтисодий қолоқлиги туфайли ушбу буржуа-миллатчилик мафкурасининг синфий моҳиятини тушуниб етмаган кўпчилик намояндаларига зарарли таъсир кўрсатиб, Қозоғистон ва Ўрта Осиёнинг илғор ижтимоий фикри тараққиётига катта зиён етказди" (Ўша ерда. 386-б).

ҳолати (медитация) дан олинган бўлиб, хитойча «чьан» ва японча «дзэн» га айланган эди. Дзэн – будаввийлик Моҳаянанинг катта мазҳабларидан бири бўлиб, унга биноан будаввийлик моҳиятини қалбни ёритишга олиб келувчи ички туйғу билан англаш ва идрок қилиш мумкин. Дзэн-будаввийликнинг асосчиси (биринчи патриархи) ҳинд роҳиби *Бодхикарма* эди. У янги таълимотга асос солган бўлиб, унга кўра, илоҳиёт ва мавҳум фалсафага нисбатан афзалликни Будда таълимотини шахсан бевосита тушунишга беради ва қайд этадики, диний сиғинишдан кўра, тафаккур ва шахсий интизом муҳимроқдир. Унинг фикрича, дзэн бу «анъана ва муқаддас матнларни ошиб ўтиб, уйғонган онгга бевосита ўтишдир».

Дзэн - будаавийликнинг асосий қоидаларини дзэннинг олтинчи патриархи *Хуэй Нэн* (662-713) ишлаб чиқди. Моҳаяна таълимотининг ҳеч қандай нарса айрим ва мустақил ҳолда абадий яшамайди, деган қоидасидан келиб чиқиб, у воқейликни эскича турдаги қарашлардан қутилтириб, ҳар қандай расм-русумларни қалбни ёруғлаштирувчи восита эканлигини рад этди. Анъанавий буддавийлик томонидан тавсия этилган зўр бериб уриниш ўрнига, у истак қўзғатувчи ички сабаб натижасида ҳосил қилинадиган дилни ёритмоқни қарама-қарши қўйди. Юрак ёруғлик ва севинчга воқейликни эскича қабул қилиш усулидан қутилган тақдирдагина эришади.

Дзэн шу нарсадан келиб чиқадики, ҳар бир кишига Будданинг онги бўлган туғма онг хосдир. Ибодатдаги бирлашиш Худо билан эмас, балки Будда онги билан юз берадики, у инсоннинг табиий моҳиятининг ўзи бўлиб одатда худбинлик маркази бўлган қоидавий фикр орқали босиб турилади. Бу моҳиятни фақат бирданига содир бўладиган ички ёруғлик сатори орқали англаш мумкин. Саторининг ҳолати доимий бўлмасдан, ёришган онгнинг учқунига ўхшашдир. Дзэн - буддавийлик бошқа таълимотлардан шуниси билан фарқ қиладики, дил ёришган лаҳзада олинадиган билимнинг қоидавий шаклланиш имконини рад этади. Азоб-уқубат боғланганлик натижасидир, хоҳ у моддий нарсаларга бўлсин ёки хоҳ ғоявий нарсаларга. Боғланганлик воқейликни тизимли ёки қоидавий асосда тушунишга уриниш бўлиб, унинг оқибатида буддавийлик усулига хос бўлган ички туйғули қабул қилишни йўқотиб қўйиш мумкин.

Воқейликни тўғридан-тўғри тушунишга қаратилган ва ақлий назарий қоидаларга таянадиган талқинларга йўл бермайдиган дзэн таълимоти, унинг назарий асосини энг кам миқдорга тушуриб юборади[1].

Ҳиндистонда мусулмон фалсафаси

XI-XII асрлар давомида Ҳиндистон Маҳмуд Ғазнавий, сўнгра Чингизхон томонидан ҳужумга учради. Бу Ҳиндистоннинг маданияти ва мафкурасига салбий таъсир этди. Жавоҳирлал Неру бу ҳақда ёзган эди: «Ҳиндистоннинг чет эл босқинчлари томонидан босиб олиниши натижасида, мамлакатнинг маданий ҳаёти узоқ давом этган инқирозни бошидан кечирди»[2]. Аммо шу билан биргаликда Ғазнавий мулозимлари орасида бизнинг буюк ватандошимиз Абу Райҳон Беруний ҳам бор эдики, у ҳиндларнинг маданияти, илм-фани ва маънавиятини чуқур ўрганиб, ўз тадқиқотларида баён қилди. Бу тадқиқотлар орқали Ҳиндистон ҳақида Марказий Осиё халқлари кўп нарсани билдилар. Шу даврда Ҳиндистонга тасаввуф ғоялари кириб кела бошлади. Жумладан, суфийлар тариқатининг Сухравардия, Чиштия ва Нақшбандийа каби қоидалари кенг ёйилди.

Ҳиндистонда феодал тузумнинг таназзули диний бидъат ва мазҳаблар ҳаракати ҳамроҳлигида юз бердики, у тарихга «*бхакти ҳаракати*» номи билан кирди. Ҳаракатнинг йирик иштирокчилари орасида *Кабир* ва *Тулси Дас* ном қозондилар. Кабир ҳиндлар билан мусулмонларни яқинлашишга чақирди. Унинг фикрича, ҳар бир диннинг маъноси расм-русумларда эмас, балки ахлоқий покликка риоя этишдадир. Кабирнинг нуқтаи назарича, Худо табиатнинг барча ҳодисалари ичига киради ва жонли мавжудотларнинг нафасидир. Мусулмонлар ва ҳиндларнинг Худоси биттадир. Шуни қайд этиш лозимки, Ҳиндистонда қараб чиқилаётган даврдаги тасаввуф буддавийлик ва ҳиндувийлик билан кўшилиб кетган эди. Суфийлар Ҳиндистонда икки катта гуруҳга бўлинадилар. Уларнинг бири *Башар* бўлиб, унинг

[1] Мэл Томпсон. Восточная философия. –М., 2000. 359-б.
[2] Дж. Неру. Открытие индии. –М., 1955. 233-234-б.

тарафдорлари суннага эътиқод қилар эдилар. Иккинчиси *Бешар* бўлиб, унинг мухлислари шариат қонунларига риоя қилишни мажбурият ҳисобламас эдилар.

Ўрта асрлар Ҳиндистонининг Фани ва маданияти тараққиётида *Амир Хисрав Деҳлавий* катта ўрин тутади. У 1253 йилда туғилган бўлиб, *Чиштия* суфийлик тариқатининг вакили эди. Маълумотларга қараганда, унинг ижодий мероси 1 миллион сатрдан иборат. Унинг машҳур асарлари ичида «Хамса», «Ҳаёт ўртаси», «саккиз беҳишт боғлари» ва бошқалар бор. Ўзининг барча асарларида Деҳлавий табиат гўзаллигини, ватанни, адолат, халқлар ўртасида дўстлик ва инсонни васф этди. У ўз асарларини форс ва араб тилларида ёзди. Алишер Навоий уни ўзининг устози ҳисоблар эди. Жавоҳарлал Неру унинг ижодидан завқ олар эди.

Ўрта асрлар Ҳиндистон ижтимоий-фалсафий фикрлари ривожига *Шоҳ Валиулоҳ* сезиларли ҳисса қўшди. У 1703 йилда диний арбоб Абдураҳим оиласида таваллуд топди. 14 ёшигача Нақшбандийа мактабида таълим олди, сўнгра отаси асос солган мадрасада 16 йил дарс берди. Унинг қарашлари асосида Қуръон ва ҳадислардаги ғоялар ва қоидалар ётади. Ҳадисларни чуқурроқ ўрганиш мақсадида у Маккада бўлади. Ўзининг ҳаёти маъносини Ҳиндистонда мусулмонлар жамоасини нуфузини мустаҳкамлашда деб билди. Шоҳ Валиулоҳ фалсафа ва диний мавзуларда 50 дан ортиқ асар ёзди. Унинг асарларида давлатни бошқариш муаммолари, турли ижтимоий гуруҳларнинг ҳолати таҳлил қилинади, шунингдек, душманлар ҳужумидан ватанни ҳимоя қилиш масалалари тадқиқ этилган. Ўз қарашларида Шоҳ Валиулоҳ фалсафий антропоморфизм (одамларга хос хусусиятларни бошқа нарсага ҳам хос деб ҳисоблаш)ни танқид қилиб, унга қарши тасаввуфий ва пантеистик таълимотни қўйди. Худони у табиат билан бирликда деб тушунади.

Мутафаккирнинг фалсафий таълимоти марказида ахлоқий ва ижтимоий-сиёсий масалалар ётади. Валиулоҳнинг нуқтаи назарича, инсон фақат Аллоҳнинг махлуқигина эмас, балки жамиятнинг ҳам аъзосидир. Шунинг учун барча хайрли ишларнинг мезони одамларнинг ижтимоий фаровонлигидир. Унинг асосида барча соҳаларда адолат ётади. Ижтимоий бойликни ғайри одилона тақсимлаш катта гуноҳдир. Ҳар қандай меҳнаткаш одам моддий жиҳатдан таъминланган бўлмоғи лозим. Акс ҳолда жамият ҳалок бўлади. Шоҳ Валиулоҳ фикрича, адолат тушунчасини кишиларнинг ҳатти - ҳаракати, иқтисодиётнинг ҳолати ва сиёсий тузумнинг йўналишидан ажратган ҳолда олиб қараш мумкин эмас.

Валиулоҳ ақидасича, жамият аъзоларининг таълим-тарбияга шундай эҳтиёжлари борки, улар қуйидаги масалаларни ҳал қилиш жараёнида амалга оширилиши мумкин:

1. Деҳқончилик ва ҳунармандчиликни ривожлантириш.
2. Ўртача солиқни жорий қилиш.
3. Давлат ерлари миқдорини ошириш.
4. Чорикорларга ерни ижарага беришни тўхтатиш.
5. Давлат қонунларини бажармайдиган ер эгаларининг мулкини мусодара қилиш.
6. Армияни (қўшинни) кучайтириш.
7. Ҳалол кишиларни қозиликка сайлаш.
8. Ҳукмдорларни умумхалқ сайловида сайлаш.

Ҳукмдорлар мутлақ зарурдирлар, акс ҳолда урушлар ҳеч қачон тугамайди - дейди Шоҳ Валиулоҳ. Унинг фикрича, давлат сиёсати ижтимоий жавобгарлик ва иқтисодий тенг ҳуқуқликка таяниши лозим. Мутафаккирнинг ғоялари ҳинд тарихининг кейинги даврларига, айниқса мустамлакачиликдан қутилган мустақил Ҳиндистон ва Покистон тараққиётига сезиларли таъсир кўрсатди.

Хитой фалсафаси

Хитойда *Сун* сулоласи (960-1278йй.) ҳукмронлиги даврида янги конфуцийчиликка асос солиб, уни бошлаб берган *«сунн мактаби»* фалсафий мактаби шаклланди. Унинг энг эътиборли вакиллари *Чжу Си* ва *Ван Янман* бўлиб, ўз қарашларига мувофиқ келадиган *чжусианлик* ва *ванянминизм* йўналишларига асос солдилар.

Чжу Си (1130-1200) мумтоз конфуцийчилик матнларининг билимдони бўлиб, уларни синчиклаб таҳлил қилди. У анъанавий конфуцийчилик фалсафасини назарий жиҳатдан тизимга солиб, ягона бир шаклга келтирди. Илк конфуцийчиликка нисбатан солиштирганда унинг таълимоти ақлга кўпроқ таянган ва метафизикона эди. Конфуцийчиликнинг асосий

тушунчалари унда янгича руҳда, концептуал аҳамиятга эга бўлиб қолади. Масалан, агар илк конфуцийчиликда «*Ли*» тушунчаси тартиб ва ҳатти -ҳаракат меъёрини англатувчи тушунча бўлса, Чжу Сида у, ўз аввалги маъносини сақлаган ҳолда, ахлоқий тушунчадан воқейликдан устун турган *«Тайдзи»*, яъни азалий, доимий ва умумий қоида бўлган «Буюк ҳудуд» ни англатувчи мутлақ фалсафий тушунчалардан бирига айланади. *Ли* ашёларнинг ҳақиқий табиатини, яъни уларнинг энг аввалги моҳиятини гавдалантириади. *Ли*нинг жисмоний ва моддий тўлдирилиши *Ци*дир. *Ци* - бу оламнинг сон-саноқсиз ашёларининг кўплигидир. Ли ва ци нисбати Чжу Си қуйидагича ҳал қилади: «аввал *Ли*, кейин *Ци*».

Коинот ҳақидаги чжусианелик қарашлари ҳам шунга мувофиқ қурилади. Унда биринчи сабаб Тайдзи *ци*ни келтириб чиқаради, бунинг учун эса, у ўзгаришлар жараёнини ва узлуксиз уйғунликни қидириш бошланганлигини эълон қилувчи *Инь* - ян ҳаракатига ташаббус бағишлайди. Бу ўз навбатида 5 табиат ҳодисанинг – сув, олов, ёғоч, металл ва тупроқни барпо қиладики, улар инсон фаолиятида мужассамлашади ва инсонни дунё жараёнига қўшилганлигини акс эттиради. Ахлоқ табиий кучларнинг бир-бирига нисбатини ифода қилади. Тайдзи туфайли табиат ҳодисаларининг қўшилмаси ўз асосига кўра ҳаракатсизликка эгадир. Бундан «5 доимий табиат ҳодисалари» ҳақидаги таълимот, «исмларни тақсимлаш», «исмларни тузатиш» ҳақидаги қарашлар келиб чиқадики, улар Осмоннинг иродаси сифатида талқин қилинадилар. Конфуцийчиликнинг асосини ташкил қилувчи ўз-ўзини юксалтириш ҳақидаги масалада Чжу Си шундай фикрни ёқлайдики, асосий восита мумтоз рисолаларни ўрганиш йўли билан конфуцийчиликнинг асосий назарий билимларини эгаллаш мумкин. Шундай қилиб, Чжу Си конфуцийчиликда энг яхши назарий ишлаб чиқилган тизимни вужудга келтирди.

Ван Янмин (1472-1529) Чжу Сининг замондоши ва рақиби эди. Чжу Сидан фарқли ўлароқ, унда *ли* билан *ци* ўртасида қирра учирилади. *Ли* – дунёнинг, коинотнинг моҳияти бўлиб «бизнинг юрагимизда» жойлашгандир, юрак моҳияти эса – бу туғма билимлардир. *Ци* - бу туғма билимларнинг ёйилишидир. *Ли* - бу шундай нарсаки, *ци*ни тақозо этади. Нарсалар моҳиятини билиш бу туғма билимларни аниқлашдир. Шунга мувофиқ равишда Ван Янмин ўз-ўзини билиш ва тажрибага катта диққат - эътибор беради. Агар Чжу Си фикрича, ўз-ўзини такомиллаштириш, иллатлардан тузалиш воситаси сифатида *ли*ни тушуниш бўлса, Ван Янминда муҳим нарса ўзининг ҳатти-ҳаракатлари ва фикрларини таҳлил қилишдир, яъни туғма билимларни тушуниб олишни ўрганишдир. Агар Чжу Сида билим (*ли*ни билиш) фаолиятдан олдин келса, Ван Янминда билим ва фаолиятнинг бирлиги қоидададир. Бу ерда буддавийликнинг, ҳаммадан аввал Чань мактабининг таъсири сезилади.

Умуман конфуцийчилик даосизмнинг кўп ғоялари билан суғорилган. Шу билан бирга янги конфуцийчилик мукаммал қоидавий асосга эга. Шу сабабдан ҳам у сезиларли даражада хитой фалсафасигагина эмас, балки бутун узоқ шарқ фалсафасига катта таъсир кўрсатди.

Қурия фалсафаси

VII асрда Қурия Қироллиги Силла ҳукмронлиги остида бирлашди. Кейинчалик унинг ўрнига *Коре сулоласи* (918-1392) ҳокимият тепасига келдики, бу сулола даврида буддавийлик ўзининг энг гуллаб - яшнаган равнақига эришди. Аммо буддавийлик ибодатхоналари томонидан ерларнинг ўзлаштирилишига қарши норозилик, конфуцийчилик ва даосизм томонидан бўлган мухолифат, сулоланинг алмашиши, давлат мафкурасини ҳам алмашишига олиб келди.

Илк Чосон (XIV-XII асрлар) даврида янги конфуцийчилик фалсафаси. *Ли* сулоласининг (1392-1910) ҳокимият тепасига келиши билан янги конфуцийчилик Қурияда расмий мафкурага айланди. Янги конфуцийчилик аввал бошданоқ буддавийликка нисбатан ўз муносабатини ифодалашга уринди. *Ли Сэка* (1328-1396, «*салимхакпха*» мактаби) учун буддавийлик фақат сиёсий институт сифатида маъқул эмас эди. Аммо унинг сафдоши Чон Мон Чжу буддавийликни сиёсий танқидининг ўзи билан чегараланмай, буддавийлик йўлининг ўзини тўғрилигини шубҳа остига олди.

«*Кванхакпха*» мактабининг вакиллари бўлган *Чон До Чон* (1337-1398) ва *Квон Гын* (1352-1409) буддавийликни кескин танқид остига олдилар. Чон До Чон буддавийликнинг руҳларнинг кўчиб юриши назариясини танқид остига олиб, баданнинг ўлиши билан руҳнинг ҳам ўлишлигини қайд этди. У шунингдек, буддавийликнинг билиш қоидаси бўлган «ўз-ўзича хаёлга

ботмоқ» ни ҳам рад этди. Билишни файласуф «ашёлар билан тўқнашиш ва ҳатти - ҳаракатлар тажрибасига» асосланган нарса деб тушунди.

Легистлар мактаби *Чон Гван Чо* (1482- 1519) номи билан боғлиқдир. Легистларнинг орзуси қонунларга асосланган марказлашган давлат қуриш эди. Чон Гван Чо таълимотида лозим бўлган йўлни тасаввурини ифода қилувчи *До* тушунча муҳим ўрин тутади. *До* йўлидан бориш ҳар қандай инсонга ахлоқий камолотга эришиши имкониятини беради. Бунда ахлоқий меъёрларга риоя этилишини таъминлайдиган ўзаро назоратни амалга оширувчи қишлоқлардаги конфуцианча жамоа катта роль ўйнайди. Чон Гван Чо «ахлоқий бошқариш» ва «халққа муҳаббат» га асосланган «шоҳона йўл» қоидасини ишлаб чиқди.

XV-XVI асрларда моддий ибтидо бўлган бирламчи *ки*га асосланган мактаблар пайдо бўла бошлади. Бу *Ким Си Сып* (1435-1493) ва *Со Кён Док* (Хвадама, 1489-1546) таълимотлари эди. «*Югирон*» мактаби кейинги файласуф номи билан боғлиқдир. Со Кён Док мутлақ бўшлиқ сифатидаги *йўқликни* рад этади. Унинг фикрича, дунёвий макон моддий бўлиб чексиздир ва замонда беинтиҳодир. Моддий жавҳардан ташқарида бўш макон йўқдир: «Чексиз макон тўлалигича тўлдирилган ва бунинг устига шунчалик жипски, унда ҳеч қандай ўрта оралиқ йўқдир»[1].

Уни энг кичик ва ҳаракатдаги чангга ўхшаш шаффоф жавҳар бўлган *ки* тўлдирган. У тўхтовсиз равишда ўзгаришда (тўпланиш ва тарқалиш) дир. У абадийдир, негаки, охиригача тарқалиб кетмайди. Тарқалиб кетиш «боши ва охири ҳам» бўлмаган шаффоф ва бўшлиққи кўринишидаги худудга эга. Шундай қилиб, *ки* абадийлигининг сабаби унинг *ўзидадир*.

Билиш назариясини Со Кён Док шунга асосида қурадики, билимнинг келиб чиқиш нуқтаси - ашёларнинг ўзи тажриба, кузатиш, мантиқий фикрлаш билим асбобларидир. Мутафаккир ижодий тафаккурга катта аҳамият бериб, олим киши мумтоз матнларни ижодий тафаккур орқали билиб олиши лозим, деб ҳисоблайди.

*«Чурипха» мактаби Ли*нинг бирламчилигига, яъни фаоллик қоидаси ва қиёфа ташкил топишига асосланади. Бу мактабнинг энг йирик вакили *Ли Хван* (Тхвеге, 1501-1570) эди. «Бидъатни фош этиш ва ҳақиқатни шарафлаш» чақириғи унга тааллуқли эди. Чжусианликни ҳимоя қилиш нуқтаи назарида турган *Тхвеге*, унга мухолифатда бўлган барча таълимотларни танқид қилди.

Тхвеге назарича, *ли* билан *ки* ўртасида ажралмас алоқа мавжуд. Аммо у етакчилик ўрнини *ли* га беради. Фақат *ли* гина ашёлар моҳиятини ифода қилади. Билиш икки босқични босиб ўтади: тажрибавий (ўз тажрибасига асосланиб ашёларга яқинлашиш) ва ақлий (ашёларнинг *ли* сини билиш).

Одамнинг биологик хусусиятлари ҳақидаги фанда (антропология) Тхвеге чжусианлик таълимотининг инсонни «биринчи» ва «иккинчи» табиати ҳақидаги ақидасига мансубдир. «Биринчи табиат» барча кишиларга хос бўлса, «иккинчиси» улар ўртасидаги фарқни шарт қилиб қўяди. Кишилар «*юқори даражадаги донолар*», «*оддий одамлар*» ва «*жоҳиллар*»га бўлинадилар. Биринчи тоифадагилар руҳий ва ҳатти - ҳаракат жиҳатидан «самовий *ли*» йўлидан борувчилар бўлиб, конфуцийчилик ахлоқи қонунларига тенг келадиган даражадаги мукаммаллик намунасидирлар; иккинчи тоифадагилар руҳан мукаммалликка эришиш зарурлигини биладилар, аммо ўзларининг амалий ҳатти-ҳаракатларида бунинг учун ҳеч нарса қилмайдилар; учинчи тоифадагилар «самовий *ли*» ни тушунмайдилар ва унга эргашмайдилар. *Ли Хван* жойларда конфуцийчилик қоидаларини мужассамлашганлигини назорат қилувчи қишлоқ жамоаси лойиҳасини ишлаб чиқди.

«Чугипха» мактаби. Бу даврни хотималаштирувчи янги конфуцийчилик фалсафасининг энг йирик вакили *Ли И* (Юльгок, 1536-1584) эди. Ли И Қурия фалсафасининг таянч тушунчаларини дуалистик равишда талқин қилишдан келиб чиқади: «*ли*» ва «*ки*» бир - бирларидан ажратилиши мумкин эмас. Улар ўртасида оралиқ йўқ.

Билиш жараёни уч босқичдан ташкил топади: қуйи, ўрта ва олий. Биринчи босқич шунга ўхшайдики, бирор одам бошқалардан тоғ ҳақида эшитган, аммо уни ўзи кўрмаган. Иккинчи босқич «тоғни узоқдан мушоҳада қилиш»га ўхшайди. Учинчи босқич тоққа чиқиш билан

[1] История Корейской философии. –М., 1988, 132, 136-б.

баробардир. Аммо билиш шу билан тугамайди. Ҳосил қилинган билимлар ҳақиқатлигини аниқлаш учун уни амалда текширишдан ўтқазиш лозим. Юльгокнинг сиёсий таълимоти ўша замонга хос бўлган «қироллик йўли», «инсонпарварона бошқарув» ва «халққа муҳаббат» тушунчалари билан боғлиқ бўлган қарашларга асосланган эди. Порахўрлик ва оғир солиқлар халққа юк бўлиб тушар эди. Инсоннинг «ёмон табиати» эмас, балки халқнинг ночор аҳволи – исён ва жиноятчиликларнинг сабабидир. Шунинг учун ислоҳотлар ўтказиш – замон тақозосидир.

XVII асрдаги кейинги Чосон – XIX асрнинг биринчи ярмидаги Қурия фалсафаси. Ислоҳотлар зарурлиги ошкор бўлса ҳам, бироқ чжусианлик замон талабига жавоб бермас эди. Қурияни конфуцийчилик мамлакати деб эълон қилган ҳукумат чет эллилар билан алоқа қилишни тақиқлаган эди. Мамлакатда мухолифат кучи янада ошиб борди. Бу – Чжу Синнинг мумтоз матнлар шарқчиси сифатидаги обрўига қарши туриб, бевосита Хан сулоласи давридаги қадимги Хитой матнларига мурожаат этган «*Хан таълимоти*» мактаби; «Бизнинг ақлимиздан ташқарида ҳеч нарса мавжуд эмас» деган қоидани олға сурган *Ван Янмин маслакдошлари* мактаби; *Им Сон Чу фалсафаси*, *сирхак* ва *пурхак* мактаблари эди.

XVIII асрдаги Қурия *моддиюнчилик таълимотнинг* энг йирик вакили *Им Сон Чу* (Нокмун, 1711-1788) эди. Унинг борлиқ ҳақидаги таълимотининг моҳияти қуйидаги парчада ўз ифодасини топган: «*ки*» ўзи билан коинот маконини тўлдирган; у замонда ҳам, маконда ҳам чексиздир; пайдо бўлиш эса, ўзини намоён бўлишининг сабаби сифатида келиб чиқадиган моддий ибтидонинг фақат вазифалари бўлган барча мавжудотнинг тараққиёти ва заволидир»[1].

Им Сон Чунинг *билиш назарияси* қуйидаги принципларга асосланади: тафаккур, ҳис-туйғу ва ҳаяжонланиш ташқи дунё билан ўзаро таъсир натижасида келиб чиқади; ҳақиқий билим тажрибага асосланиши лозим, барча кишиларнинг «руҳи» «энг мукаммал донолар» да ҳам, «оломон одамлари»да ҳам бир хилдир. Агар ўз ўзини баркамолликка эриштириш билан шуғулланилса, *ли* ишга эришиши ҳар бир кишига муяссар бўлиши мумкин. «Ҳақиқатга эришиши учун муайян воқейликка интилиш» шиорини олға сурган «*сирхак*» мактаби вакиллари Қуриядаги аҳволни ҳар томонлама танқид қилиб, мамлакатни замонавийлаштириш лойиҳасини таклиф қилдилар. Сирхакчилар тақдим этган дастур учун умумий бўлган қуйидаги хусусиятлар қайд этилган эди: схоластик ақидага айланган чжусианликни танқиди, хурофот ва умидсизлик кайфиятларини фош этиш, *кваго* тизимини бекор қилинишини талаб қилиш, қулдорликка барҳам бериш, кишиларни «аслзодалар» ва «зоти пастрлар» га, «қонуний туғилганлар» ва «харомлар»га ажратишни бас қилиш, ерни тенг миқдорларда тақсим қилиш ва бошқалар.

Сирхакни мактаб сифатида шаклланишининг ва билимлар тизимини ишлаб чиқилганлигининг асосчиси *Лю Хен Вон* (1622-1673) эди. Унинг фикрича, ашёларнинг қонунлари уларнинг ўзларидан ажратилмаган бўлиб, фақат улар орқалигина намоён бўла оладилар: «ашёлар бўлмаганда – уларнинг *ли* си ўзини намоён қила олмаган бўлар эди». Ҳар қандай нарсани таъкидлаш, далил ва исботга асосланмоғи лозим. Бундай талабни дин ва сирли оламга ишониш ақидалари қониқтира олмайди, чунки улар жоҳилликка асосланган. Қурия муаммоларни ҳал қилишни аждодлар йўлидан бориш ва шахсан ахлоқий камол топтириш воситасида кўрганлардан фарқли ўлароқ, *Ли Хен Вон* диққат-эътиборни ижтимоий-иқтисодий ўзгаришларга қаратди.

«*Пукхак» мактаби* ёки «Шимолдан келган илм» (*Хон Дэ Ен, 1731-1783, Пак Чи Вон, 1737-1805, Пак Че Га, 1750-1805, Чон Як Ден, 1762-1836*) бевосита «сирхак» мактаби таъсири остида шаклланди. Баъзида уни ундан ажралиб чиққан бир тармоқ ҳисоблайдилар.

Хон Дэ Ен конфуцийчиларнинг схоластик баҳсларига салбий муносабатда бўлди. Илм аниқ билимлар асосига қурилмоғи лозим. Хон Дэ Еннинг ўзи ўша замон Қуриясининг энг йирик риёзидонлари ва астрономларидан бири эди. Унинг таъкидлашича, Коинот ўз ибтидоси ва интиҳосига эга бўлмаган нарса бўлиб, унинг чексиз кенгликлари *ки* билан тўлган. Инсон ва унинг руҳи билан биргаликда барча ашёлар, унинг тўпланиши ва тарқалиши натижасида ташкил топадилар.

[1] Ўша ерда, 324-б.

Билиш назариясида Хон Дэ Ен руҳнинг ўлмаслиги ва осмонларга кўтарилиши ҳақидаги тасаввурларга кескин қарши чиқиб, уларни «яхшилик томон интилишнинг қониқтирмаган акс садоси» деб ҳисоблади. Файласуф табиатнинг энг мураккаб сирларини билишга қодир бўлган ақлнинг куч-қудратига ишонар эди. Мамлакатдаги турғунликнинг сабабларидан бири сифатида мутафаккир аслзодалар ўртасида меҳнат обрусининг пастлигини кўради. У умумий мажбурий меҳнатни жорий қилишни ва келиб чиқишидан қатъий назар дангасаларни жазолашни талаб қилди.

Пак Чи Вон ҳам чжусианлик схоластикасини танқид остига олиб, унинг қадимги даврлардаги мавқеини бўрттириб кўрсатишга қарши чиқди. Қадимги дунё донишмандлари томонидан ёзилган матнлар ўзгаришларга дучор бўлган ҳаётнинг барча масалаларига жавоб беришга қодир эмаслар. Барча борлиқ ягоналикда бўлиб, келиб чиқиш жиҳатдан ягона манбага эгадир. Коинотнинг барча жисмлари ва табиий унсурлар шоли донасига ўхшаш энг кичик чанглардан ташкил топгандирлар. Дунё доимий равишда тўхтовсиз ўзгариш ҳолатидадир. «Сирхак» мактабининг бошқа вакиллари сингари Пак Чи Вон ҳам ғойибий нарсаларга ишониш, фол кўриш, буддавийлик ва католиклик эътиқодларини танқид остига олади.

Ерга мулкчилик масаласида Пак Чи Вон шундай фикр билдирадики, у ҳамма вақт ҳам аслзодалар ихтиёрида бўлмаган. Ҳар бир киши ердан ўз улушини олишга ҳақли, аммо унинг миқдори чегараланган бўлиши керак. Агар шундай қилсагина бировларнинг ерини босиб олишга барҳам берилади, негаки, бирорта одам қонунда белгилангандан кўра кўпроқ ерга эга бўла олмайди. Пак Чи Вон табақаларга бўлинганлик тизимини фош қилиб, бекорчилик билан вақт ўтказадиган аслзодаларни «чигирткалар» деб атайди.

Чон Як Ен нуқтаи назарича, бизни ўраб турган дунё ягона воқей дунёдир. Барча коинотнинг асосида шаклсиз моддий жавҳар бўлган *«Буюк Ҳудуд»* ётади. Кейинчалик бу биринчи ибтидо бўлган жавҳар бўлакларга бўлинишга бошлайди ва шаклланади. Буюк Ҳудуд (якка) осмон ва ерни барпо қилади. Осмон ва ер қарама-қарши хусусиятларга ва маконга эга. Осмон бу - енгил ва тиниқ бўлиб юқорида жойлашгандир; ер эса - оғир ва лойқа бўлиб қуйида жойлашгандир. Осмон ва ер (икки), бир-биридан ажрашиб осмон, ер, сув ва олов (тўрт) га айланади. Тўртлик, бир-биридан ажрашиб саккизликка айланади: - осмон, ер, сув, олов, момақалдироқ, шамол, тоғлар ва сув ҳавзалари. Осмон ва оловнинг ўзаро таъсири момақалдироқ ва шамолнинг келиб чиқишига сабаб бўлади, ер билан сувнинг эса ўзаро таъсири тоғлар ва сув ҳавзаларининг пайдо бўлишига сабаб бўлади. Кейинчалик самовий жисмлар, ўсимликлар ва ҳайвонлар келиб чиқадию агарчи жонсиз табиат, ўсимликлар, ҳайвонлар ва инсон турлича бўлсалар ҳам, уларнинг барчаси ўзида *ки* ни мужассамлаштиради. *Ли* ашёларнинг ўзида мавжуд бўлиб, улардан бошқа бирор-бир жойда бўлмайди. Дунёда ўзгармайдиган нарсанинг ўзи бўлмайди. Барча ашёлар ўзгариш қонунига бўйсунадилар.

Чон Як Ен инсон табиатининг «туғма»лиги ҳақидаги назарияни танқид остига олади. Инсоннинг ҳатти - ҳаракати бу касб этилган одатланишдир. Агарчи бундай нуқтаи назар файласуф томонидан изчил ифодасини топмаган бўлса ҳам, у кишиларни гўё табиат томонидан берилган табақаларга бўлинишига қарши чиқадли. Агарчи у кишиларни «донолар» ва «жоҳиллар» га бўлган бўлса ҳам, бу сифат ва фазилатларни касб қилинган ҳисоблар эди. «Жоҳиллар» агар сайи-ҳаракат қилса, «донолар» сафига қўшилиши мумкин бўлар эди.

Ўтмишда ҳукмдорлар мамлакатни умум қабул қилинган ахлоқий меъёрлар асосида - яъни «одоб» ва «расм-русумлар»га биноан бошқарганлар. Кейин ахлоқ ўрнига қонун келган. Бироқ қонунга қўрқитиш, куч ишлатиш ва мажбурлаш ҳамроҳлик қилади. Улар асосида эса «хайрли бошқарув» ни амалга ошириш мумкин бўлмай қолади. Бундан шу нарса келиб чиқадики, бошқатдан ахлоқ асосида бошқаришга қайтиш лозим бўлади.

Япон фалсафаси

Феодализм даврида Япония шундай давлат эдики, унда феодал аслзодалар ва ҳарбий табақа бошқа тоифалар устидан, яъни деҳқонлар, шаҳарликлар, ҳунармандлар ва савдогарлардан юқори турувчи олий тоифа эди. Японияда илк феодализм даври VI асрнинг ўрталаридан XII аср охирларигача давом этди. Унинг бошланиши Тайка тўнтариши («Буюк ўзгаришлар») деб аталган вақтдан ҳисобланади. Марказлаштириш натижасида император бошқаруви қарор топди. Жой билан рус ҳукмрон доиралари бўлса,

сёэнлар қўлида акс эттирар ҳамда IX-XI асрлар давомида деҳқонлар қўзғолонини бостириш мақсадида ҳарбий дружиналар тузила бошладики, улар аста-секин ҳарбий касбга эга бўлган *буси*, *самурай* табақасига айланди. Самурайлар йирик ер эгалари қўлида ҳокимият учун кураш олиб борадиган даҳшатли қуролга айландилар.

Ривожланган феодализмнинг бошланиши XII асрга тааллуқли бўлиб, бу даврда ҳокимият тепасига ҳарбий табақа келади. Алоҳида унвон бўлган *сёгун* (ҳарбий бошлиқ) ва ҳарбий-маъмурий тизим бўлган *Сёгунат* пайдо бўлади. XIX асрнинг ўрталаригача 3 сёгунат бир-бирларини алмаштирдилар – 1192-1335 йиллар, 1335-1573 йиллар, 1603-1867 йилларда. Япониянинг феодалча тараққиётининг турли босқичларида у ёки бу кучлар манфаатини ифодаловчи мафкура сифатида *буддавийлик*, *конфуцианчилик* ёки *чатишма (синкретик)* таълимот бўлган буддавий-конфуцианчилик, синто-буддавий-конфуцианчилик мактаблари ва мазҳаблари ўзларини намоён қилдилар.

Буддавийлик Японияга V асрда Қурия орқали кириб келди. Японияда у ўзига маҳаллий эътиқодларни қўшиб, маҳаллий шароитга мослашиб олди. XI асрда маҳаллий асосда буддавийлик ривожлана бошлади. Буддавийлик ижтимоий онгда XIV асрнинг ўрталаригача ҳукмрон таъсирга эга бўлди. Японияда буддавийлик турли мактаблар ва мазҳаблар тарзида ривож топди. *Тэндай* мазҳабининг вакиллари, асосчиси роҳиб *Сэйко (767-822)* шундай эътиқодда эдиларки, унга биноан «Уч минг дунёлар бир лаҳзада», яъни Будда «Нилуфар сутра»да баён қилган коинотга доир назария бирдан бир ҳақиқат эди. Унда дунёларнинг шундай манзараси берилган эдики, улар 10 йўналишга ёйилган бўлиб, улар марказида Будда турар эди». *Генсин (Эсина)* (942-1017) ушбу мактабнинг вакили сифатида нурланиш воситаси сифатида медитация, транс ва *самаджи*ни ҳисобладики, унга кўра, алоҳида руҳий ҳолатга эришиш Будда номини зикр қилиш орқали муяссар бўлади.

XIII асрда асосчиси *Хонэн* (1133-1212) бўлган *«соф ер»* деб аталган *мактаб* ривож топди. Бу мазҳабнинг вакиллари *«ифлос ердан»* фарқли ўлароқ, «соф ер» мавжудлигини ташвиқ қилдилар. Башарият дунёси ва бошқа барча дунёлар «8 дўзах» дан тортиб «илоҳий доира»гача ўзларида «ифлос ер»ни мужассам этадилар. Аммо ҳукмдори Будда Амида бўлган «соф ер» мавжудки, у инсониятга нажот беришга қасам ичган. Дил нурланишига «Наму Амида буцу» - «О, Будда Амида!» алқовини ўқиш воситасида эришиш мумкин. «Соф ер» мактабининг бошқа бир вакили *Синран* (1173-1282) нинг тан олишича, башарият дунёси ва кишилар ўзларининг табиий эҳтиросларига шунчалик ботиб қолганларки, мустақил равишда улардан қутилишнинг ҳеч қандай иложи йўқ. Руҳий амалиёт алқов асосига қурилган бўлиб, ахлоқий сифатлар Будда Амиданинг қудратига ишонч билдириш орқали амалга ошади.

Сингон мазҳабига Кукай (774-835) томонидан асос солинган. Унинг таълимотига кўра, ҳар бир инсон ҳаётлик чоғидаёқ Буддага айланиши мумкин. Бунга шундай лаҳзада эришиладики, ушбу мактаб мухлиси руҳий тараққиёт жараёнида Фазога тортилиб, Будда сиймосини билиш орқали Коинот билан қўшилиб кетиш даражасига эришади.

Нитэрэн мазҳаби буддавийликнинг бошқа мактабларига нисбатан муросасиз эканлиги билан ажралиб турар эди. Унинг асосчиси *Нитэрэн* (1222-1282) ўзини Японияга ички бало-қазолардан ва ташқи таҳдидлардан қутилиш чорасини кўрсата оладиган Ботхисаттва тимсолида гавдаланган шахс деб эълон қилди.

Ушбу мактабга хос хусусият *Икинэн* қоидаси бўлиб, унга биноан киши тафаккури ҳар бир лаҳзада бутун дунёни акс эттиради. Яъни киши ақли бир зумда бутун борлиқни қамраб ола олади. Шундай руҳий амалиёт тавсия этилдики, унга биноан «Баркамол ҳақиқат бўлган Нилуфарга шон-шарафлар» алқовини айтиш лозим эди. Бу эса гўё дуо қилаётган шахсни дилини нурлантириб, уни бутун табиат билан бирлашиб кетишига олиб келиши мумкин эди.

Дзэн буддавийлик. Японияга дзэн XI асрда кириб келиб, XII асрда гуллаб яшнади. Япониянинг дзэн будаввийлиги доирасида икки асосий йўналиш шаклланди- *«риндзай-дзэн»* ва *«сото-дзэн»* (хитойча мактаблар бўлган «мин-цзи» ва «тян-тун» номларидан олинган).

Риндзай-дзэн. Мактаб асосчиси *Энсай* (1141-1215) эди. Бу йўналиш узоқ вақт маданий-эстетик анъанани акс эттирди. Риндзай-дзэнни фалсафий-диний анъана сифатида *Хакуин* (1685-1769) шакллантирди. Унинг асосий қоидалари қуйидагича эди: воқейлик ўз бутунлигида

бўлинмасдир; пировард ҳақиқатни бирор асосий (концептуал) фикрга мувофиқ билиб бўлмайди; бир нарсани шахсий ва ташқидагича бўлиш азоб-уқубатга олиб келади; инсон имкониятдаги Будда бўлиб, ҳақиқатни қабул қилишга қодир, бунинг воситаси эса медитациядир.

Хакуин мавжуд каонларни тизимга солиб, ўзиникини ҳам бунёд этди. Бунга мисол тариқасида унинг каони бўлган – «битта кафт қандай овоз чиқаради?» деган ифодани келтириш мумкин. Соғлом фикрга қарама - қарши бўлган бундай савол ва унга формал мантиқ нуқтаи назаридан жавоб бериб бўлмаслиги гангитиб қўядиган даражада кучли таассурот туғдиради. Бундай ҳолатдан чиқиб кетишнинг йўли ўз-ўзини табиатини кўриш – «*Каншо*» воситасида, яъни юракни бирдан ёришиб кетиши – *сатори* орқали амалга ошади.

Сото-дзэн. Бу анъананинг асосчиси *Догэн* (1200-1253) таълим берадики, барча кишилар ўзларида Будда табиатини олиб юрадилар. Аммо бу нарса урф-одатлар ва хурофотлар туфайли бузилади. Будданинг табиатини амалга ошириш учун диний ва таркидунёчилик амалиётидан воз кечиш мумкин. Буддавийлик ибодатининг энг яхши воситаси *дза-дзэн* (ўтирган ҳолатдаги медитация) усулидир. Медитация воқейликни бевосита билиш ҳолатини касб этишга ёрдам беради. У ички руҳий ором ва хотиржамликни вужудга келтиришга, диққат-эътиборни ва мувозанатни сақлаш учун жуда муҳимдир. Ёришиб кетган онгга эришиш чоғида инсон ўзини илгариги кутилгандан кўра бошқачароқ ҳис қила бошлайди, ички сабаб натижасида ўзини ифода қилиш юз берадики, унинг воситасида Будда табиатини идрок эта бошлайди. Будда табиати табиий ва ўз-ўзидан намоён бўлади, у бирор бир амал ёки омил, масалан, дзэн боғидаги бир гулда ифодаланиши мумкин. Санъатни дзэнча тушуниш ана шундай табиий ва бевосита ўзини ифода қилишга асосланади. Буддавийликнинг пировард мақсади Будда онги бўлган соф тафаккурни тушунишдагина эмас, балки у билан боғлиқ бўлган дунёга ҳеч қандай қайду-шартсиз қараш муносабатида ҳамдир. Бошқа буддавийлик мактаблари сингари дзэн хайрли ишларни эълон қилибгина қолмасдан, уларни амалга оширишга чақиради ва шундай усулларни тавсия этадики, уларнинг ёрдамида инсон хайрли ва шарафли ишни табиий хусусият сифатида қабул қилади.

Янги конфуцийчилик. Конфуцийчилик Японияга III асрнинг иккинчи ярмида кириб келди. Махсус ўқув юртлари пайдо бўлдики, уларда император хонадонининг шаҳзодалари ва аслзодалар вакилларига конфуцийчилик асослари ўқитила бошланди. Япон конфуцийчилиги фалсафасининг асосий тушунчалари *«ри»* (хитойча *«ли»*), *«ки»* (хитойча *«ци»*), *«ин» – «е»* (хитойча *«ин» - «янь»*, *«гогё»*) – беш табиат унсури кабилар эди. Ўрта асрларда янги конфуцийчиликнинг джусианлик ва ванянминизмча шакли кенг ёйилди.

Чжусианлик. Чжусианлик мактабларининг биринчиларидан бири бўлган *Сюси Гакуха*нинг асосчиси *Фудзивара Сэйка* (1561- 1619) чжусианликни, айниқса «исмларни бўлиш» ҳақидаги таълимотни - яъни жамиятни «қуйи ва юқори табақалар» га бўлишни маҳаллий шароитларга мослаштирди. Чжусианликни япон ақидалари билан мувофиқлаштиришга ҳаракат қилиб, у шундай шиорни олдинга ташладики, синтоистик худолар япон императорлари ва уларнинг авлодларида ўз ифодаларини топганлар.

Хаяси Радзан (1583-1657) - Фудзивара Сэйканинг шогирди бўлиб конфуцийчиликни ҳукмрон доираларнинг мафкураси сифатида шакллантиришга катта ҳисса қўшди. Унинг борлиқ ҳақидаги қарашлари қуйидаги қоидаларга таянади: - *ри* – бу «буюк ҳудуд»дир; *ки*- бу *ин* ва *е* дир, *ри* ва *ки* бир-биридан ажралмасдир, бешта доимий нарса-бу *ри*дир, беш биринчи ибтидо-бу *ки*дир. Радзан давлатни келиб чиқишини шундай талқин қилдики, унга биноан «одамлар бир бирини фарқига бормай бир жойда яшаш» каби жоҳиллик ҳолатидан ривожланган жамият сари ҳаракат қилиши натижасида вужудга келгандир. У буддавийликни дунёдан юз ўгиришга чақирганлиги учун кескин танқид қилди.

«Буддавийлик, - деб ёзган эди Радзан, - тоғлар, дарёлар, ерни фоний тасаввур қилиб, инсоний ахлоқни шаффоф деб фараз этиш билан пировардида ҳаммани бурч ҳис-туйғусидан маҳрум этди. Хўжайин ўз қиролини тарк этади, ота ўз ўғлини ташлаб қўяди, ва шундай тарзда ҳамма Йўл қидиради»[1]. У синтоизмни буддавийликдан тозалаш тарафдори бўлиб чиқди. У

[1] Қаранг: Нагата Хароси. История философской мысли Японии. 104-б.

конфуцийчилик қотишмаси бўлган синтони ишлаб чиқди ва «Бизнинг империя-худолар мамлакати» деган шиорни ташвиқ қилди.

Киотча «Ямадзака» мактаби. Мактаб асосчиси *Ямадзака Ансай* (1616-1682) сунн ва синтоизм мактаби таълимотини синтез қилган *Суй-Синто* мактабига асос солди. Дунёнинг тузилиши ҳақидаги ўз таълимотида файласуф *ин* ва *е* ни, ҳамда беш биринчи ибтидони самовий илоҳларнинг етти авлодига тақсим қилиб чиқади: - биринчи авлод - дунёнинг ягона *ки* илоҳи, иккинчидан олтинчигача – сув, олов, дарахт, металл ва ер авлоди, еттинчи авлод-бу *ин* ва *е* илоҳидир. Киот мактабининг иккинчи намояндаси *Асами Кэйсан* таъкидлашича, чжусианлик – Коинот ҳақиқатидир. Унинг таъкидлашича, *ри* ақлий ҳодиса бўлиб, киши ақлига айниятдадир. Дунё шундай тузилганки, доимийлик ва ўзгарувчанлик унга хосдир. Доимийлик бу - *ри* бўлиб, ўзгарувчанлик – бу *ки* дир.

XVIII асрнинг кўзга кўринган мутафаккири табиатшунос ва файласуф *Канберра Эккен* (1630-1714) эди. Умуман чжусианликни қўллаган ҳолда, у *сун* мактабига, энг аввало унга буддавийлик таъсир қилганлиги учун танқидий муносабатда бўлди. Чжусианлик таълимотидаги лининг бирламчилиги ва *ци* нинг иккиламчилиги ҳақидаги таълимотдан фарқли ўлароқ, у шундай таълим берадики, *ри* ва *ки* - бу «бир ва икки, икки ва бир» дир. *Ки* бу рининг вазифасидир, *ри –ки* ни олиб юрувчидир. *Ри* ва *ки* қисмларга бўлинмайдилар.

Эккен чжусианликнинг билимларнинг бирламчилиги ва фаолиятнинг иккиламчилиги ҳақидаги қарашларига қўшилади. Агар билим тўғри ва ишончли бўлса, унда амалиёт ҳам муваффақиятли бўлади. Аммо у шу билан бирга ёзадики, ҳақиқат манбаи қадимги китобларда эмас, балки табиатнинг ўзидадир. У тажрибага асосланган билимни мумтоз китоблардан юқори қўяди. Унинг фикрича, инсоннинг руҳий нурланиши жараёни унинг ўзидан бошланади. Қачонки, киши ҳаётга бўлган қизиқишни йўқотмаган ҳолда, билим олишга бел боғласа ва ўз дунёқарашини кенгайтирса, ўшандагина ашёларни моҳиятини тушуниб етади.

Эккен Токугава режимига нисбатан мухолифатда бўлиб, инсонпарвар маърифатли жамият ҳақида орзу қилар эди. Бошқа табақаларга нисбатан деҳқонларни юқори қўяр эди. Халқнинг кайфиятига ҳамдардлик билдриб, у маорифга катта умидлар билан боқар эди.

Муро Кюсо (1658-1734) XVIII асрнинг яна бир машҳур чжусианчиси эди. У буддавийлик, синтоистик мистика, ҳамда туғма билимлар ҳақидаги Ван Янмин тарафдорларининг қарашларини танқид қилди.

*Ри*нинг бирламчилиги ва *ки*нинг иккиламчилиги ҳақидаги таълимотдан келиб чиқиб, у *ри*ни Бутунни ашёнинг айрим қисмларига нисбатан рамзи деб ҳисоблади – масалан, йилнинг ойларга бўлган нисбатидек. Ашёларнинг сонсиз - саноқсиз кўплигида ўша *Буюк ҳудуднинг* моҳияти мавжуддир, холос. Билиш назариясида файласуф тажрибага асосланган билимнинг муҳим ўрнини тан олади. Ўзининг сиёсий қарашларида Кюсо ҳукмдор билан халқ ўртасидаги ижтимоий шартнома ғоясини олдинга сурди: - «Халқ ва мен (хўжайин) ҳар бири ўзгачадир; халқ менинг олдимга келиб мендан иш сўрайди, мен эса иш билан таъминлашга ваъда бераман, шунинг учун халқ мени ҳурмат қилади ва мени хўжайин деб билади; хўжайин бўлганим учун мен халқ фаровонлиги йўлида хизмат қиламан ва бу билан ўз вазифамни бажараман. Хўжайиннинг бурчи халқ фаровонлиги учун ёрдам беришдир»[1].

Араи Хакусяки (1657-1725) бакуфу ҳукуматининг мафкурачиси эди. У чжусианлик ақидасидан бўлиб, тарихий ҳодисаларни тадқиқ қилишда ўз усулини яратди. У тарихий даврларни алоҳида кўрсатишга ҳаракат қилиб, воқеаларни ахлоқий баҳолаш билангина чегараланмади. У тарих воқеаларни баён қилишда ҳудудий-ёдгорликлар қоидасидан ҳам юз ўгирди. Унинг учун тарих сиёсий тарих бўлиб, унинг асосида ҳокимият учун кураш ётади. Хакусяки «*Худолар даври*» нинг ақлий талқинини бошлаб берди. Мумтоз ёдгорликларга таянган ҳолда у шуни аниқладики, «худолар даври» аслида Чжоу (Эр.ол. XI- 25 йй.) сулоласи ҳукмронлик қилган даврга тўғри келади. Шу билан биргаликда у худолар фаолиятини инсонлар фаолияти сифатида талқин қилиб, шуни таъкидлайдики, худо барча кишилар ҳурмат қиладиган инсоннинг метафизик сиймосидир. Хокусяки табиатшунослик фанларини христианликдан ажратган ҳолда Ғарбни ўрганишни бошлаб берди.

[1] Ўша ерда.

Ванянминчилик. Японияда чжусианчиликка нисбатан мухолифатда бўлган марказга *оёмэйгакуха* мактаби бўлган *Ван Янмин мактаби* гавдаланди. Бу мактабнинг асосчиси *Накаэ Тодзю* (1608-1648) эди. Унинг таълимоти бўлган «Юрак ҳақидаги илм» оддий одамнинг донишманд томон интилиш йўли сифатида талқин қилинади. Инсон барча ашёларнинг меъёри, унинг юраги эса кичик андозадаги Коинот каби ифодаланади. Ҳар бир инсон ташқи омиллар билан эмас, балки ахлоқий ҳис-туйғу воситасида иш тутиши лозим. Ахлоқий ҳақиқатларни тушуниш интуитив равишда чуқур тафаккурга ғарқ бўлиш ва туғма табиий билим бўлган *рёти* орқали амалга ошади.

Кумадзава Бандзан (1616-1691) ванянминчиликнинг энг йирик вакилларидан биридир. Ванянмин ғоялари билан бир қаторда у Чжу Сининг ғояси бўлган инсон иллатларини тузатиш учун ашёларнинг биринчи табиатини тушуниб етиш зарурлигини қабул қилди. «Ибтидодаги табиат» (Чжу Си) ва «инсон қалби» (Ван Янмин) дунёнинг тузилишини манбаи сифатида Бандзан таълимоти асосида ётган бўлиб, «*Буюк бўшлиқ*» билан айниятда ҳисобланади. Инсонда «*юрак*» қандай жойлашган бўлса, дунёда *одам* ҳам худди шундай жойни эгаллайди.

Бандзан ўз диний таълимотини ишлаб чиқди. У янминча «қалб назарияси»ни қадимги матнлар, ҳамда «Худоларнинг йўли» ҳақидаги синтоистик таълимот билан боғлади. Унинг диний таълимотининг мақсади «Япония сувлари ва ерларига» қўлласа бўладиган «Буюк бўшлиқнинг илоҳий йўли» ҳақидаги таълимотни ишлаб чиқиш эди.

Сато Инсай (1772-1859) XVIII аср охиридаги Ван Янмин мактабининг вакили эди. Унинг таъкидлашича, инсон ахлоқи қонунлари («*Рин-Ри*») ва табиат ашёлари қонунлари («*Буцу-Ри*») да ҳам айнан бир *ри* нинг ўзи мавжуддир. Табиат ашёларининг қонунлари ўз моҳиятини инсон ахлоқи қонунлари ҳақидаги фанда очиб беради. Инсай фикрича, подшоларни ҳам қўшиб ҳисоблаганда ҳар бир табақанинг қисматини Осмон белгилаб берган.

Сўнгги феодализм давридаги фалсафий йўналишлар. Чжусианлик ва ванянминчилик ўртасидаги қарама-қаршилик бевосита қадимги матнлардан келиб чиқиш заруриятини туғдиради. Хитойдан кириб келган қадимги даврларга сиғиниш Японияда икки йўналишни - Хитой ўтмишига сиғиниш ва қадимги Япония маданиятига сиғинишни шарт қилиб қўйди.

«Қадимги фан мактаби» - *Когакуха*. Самурайчиликнинг назариётчиси, «Бусидо» (жангчилик йўллари) таълимотининг асосчиларидан бири *Ямагато Соко* (1622-1685) «қадимги фан» нуқтаи назарига биринчи бўлиб қадам қўйди. У чжусианлик метафизикаси бўлган *ри* ва «*туғма билимлар*» ҳақидаги Ван Янмин таълимотини рад этиб, конфуцийчиликнинг *мумтоз ахлоқига*, самурайликнинг табақавий афзаллиги воситаси бўлган ва улар орасидаги муҳитда ҳукм сурган *мавжуд тартибларни* рағбатлантирувчи ҳатти - ҳаракат меъёрлари сифатида намоён бўладиган *расм - русумлар* ҳақидаги таълимотга қайтишни тарғиб қилди. Соко «олижаноб кишининг йўллари» ҳақидаги ўзининг таълимотини қуйидагича баён қилди: «олижаноб кишининг, олижаноб эрнинг иши - ўзини назорат қила билишдир. Хўжайинга эга бўлгач, қонунларда айтилганидек унга охиригача содиқ қолишдир. Ўзи одамлар билан шундай муносабатда бўлиши керакки, ота билан ўғил, акалар билан укалар, эр билан хотин ўртасидаги муносабатлар қонун-қоидасини бузмаслиги лозим… Деҳқонлар, ҳунармандлар ва савдогарларнинг бўш вақтлари йўқлиги туфайли ўз ҳаётлари давомида ушбу йўлни идрок қила олмайдилар. «Олижаноб эр» деҳқонлар, савдогарлар ва ҳунармандлар шуғулланадиган ишлар даражасигача паст кетмасдан, ўзини фақат ушбу йўлга бағишлаши лозим ва бу уч табақадан қайси бири жорий қоидаларни бузса, дарҳол уни жазолаб, бу иши билан Осмон томонидан ўрнатилган, Осмон остидаги маконда жорий қилинган адолатли ҳатти-ҳаракат қоидаларини қўллаб қўлтиқлаши зарур». Соко биринчилардан бўлиб Хитой тўғрисидаги хомхаёлдан қутила бошлади ва «Ўрта империя» (дунёнинг маркази) деб Хитойни эмас, балки Японияни атай бошлади.

Ито Дзинсай (1627-1705) «Қадимги фан мактаби»нинг бошқа бир вакили эди. Дзинсай ўз метафизикасида «Ўзгаришлар китоби»га, ахлоқда эса – Конфуций таълимотини тушунтирувчи Мен-цзы китобига таянди.

Чжусианлик таълимотининг *ри*нинг бирламчилиги ва *ки*нинг иккиламчилиги ҳақидаги ақидасини рад этиб, у барча ҳодисаларнинг мавжудлигини ягона *ки*ни қабул қилишдан келиб

чиқади. Дзинсай метазифик ахлоқдан тажрибавий ахлоққа ўтиб, инсонпарварлик, бурч, расм-русум ва донишмандликни биринчи сабаб номи деб эмас, балки ахлоқий хайрли иш сифатида қараб чиқади.

Огю Сорай (1668-1728) Чжу Си ва Ван Янмин таълимотини рад этиб таъкидлайдики, Йўл, яъни *умумий ҳақиқат* ёки Конфуций таълимоти – бу биринчи ҳукмдорлар йўлидир. У қуйидагиларни ёзади: «Биринчи ҳукмдорлар ёрқин ақл ва чуқур билимлар орқали Осмонлар иродасини тушуниб, Осмон остидагилар устидан ҳукмронлик қила бошладилар. Улар қалбида Осмон остида келиштириш тартибини жорий қилиш бурчи туғилди. Улар ўзларининг барча маънавий қувватларини тўплаб, ақлларини чархлаб, Йўлга асос солдилар»[1]. Кейинчалик Осмон остидаги сарзаминда барча ушбу Йўлдан бордилар. «Оқиллар», яъни биринчи ҳукмдорлар оддий одамлар ва кейинги келадиган олим эрларга насиб этмайдиган олий билимларни тушуниб етдилар. Улар – инсон ва ақлнинг олий даражадаги мужассамлашганлиги бўлиб, ҳақиқатнинг муқаддас билимига ва пайғамбарлар ваҳийсига эгадирлар.

«Миллий фан мактаби» – Кокугаку. Хитой матнларига асосланган «Қадимги фан мактаби»дан фарқли ўлароқ, Миллий фан мактаби япон манбаларига таянар эди. Унинг вакилларига хос хусусият конфуцийчилик ва буддавийликдан олдинги замонларни кўкка кўтариб, шу асосда Япониянинг алоҳида тарихий ўрнини кўрсатиш эди.

Камо Мобути (1697-1769) «Тикланган миллий фан мактаби» нинг асосчиси ҳисобланади. У Осмоний худолар йўли бўлган – аждодлар йўлини таназзулга олиб келган, ташқаридан келтирилган бегона ғоялар бўлган конфуцийчилик ва буддавийликка қарши чиқди. Мабути «айёрлиги бўлмаган», «авом халқ» жамияти бўлган табиий табиатга мувофиқ келадиган жамиятни орзу қилди.

Мотоори Наринага (1730-1801) таълимоти «*Миллий фан мактаби*» нинг чўққиси ҳисобланади. У конфуцийчилик ва буддавийликни изчил равишда танқид қилди. Наринага табиий ахлоқ тарафдори бўлиб, шуни таъкидладики, «ҳар бир одам шундай яшаш йўлини яратадики, ўзини ҳеч нарсадан камситмай яшайди ёки ўзида мутадилликка эришишга одатланади». Унинг фикрича, дунёда юз бераётган барча ҳодисалар –яхши ва ёмонга бўлинадиган худоларнинг фаолиятидир. Барча ёмон нарсаларнинг сабаби бахтсизлик келтирувчи худолардир. Бундай нуқтаи назари билан у «инсонга унинг хизматига яраша мукофот бериш ёки жазолаш» ҳақидаги буддавийча - конфуцианча тасаввурларга қарши чиқди.

Наринага биринчилардан бўлиб, *Япониянинг алоҳида ўрнини* асослаб беришга ҳаракат қилди. «4 денгиз ва дунёнинг 4 томонини кузатиб турувчи Аматэрасу худоси» айнан Японияда туғилишни ирода этган. Шунинг учун бу мамлакат қолган кўплаб давлатларнинг бошлиғи бўлиб, император авлоди эса ушбу дунёни ёритиб туради»[2]. Наринага қўшимча далиллар ҳам келтиради, масалан, Япониядаги гурунч энг яхшидир, Япония озиқ-овқатга жуда бой бўлиб, бошқа мамлакатлардан мол келтиришга ҳам эҳтиёжи йўқ ва ҳоказо. Хитойни эмас, айнан Японияни Наринага «ўртадаги», яъни маърифатли давлат деб атаб, бошқа мамлакатларни эса ёввойи ҳисоблайди.

«Миллий фан» мактаби мамлакат бўйлаб кенг ёйилиб «тикланган синтоистчилик» деб ном олган синтоистчиликнинг махсус шаклига замин тайёрлади.

«Тикланган синтоистчилик» мактаби – Фукко синто. Илк синтоистчилик мукаммал қоидага эга эмас эди. Кейинчалик синтоистчилик ўз мавжудлигини синто-буддавийлик, синто-конфуцийчилик ёки синто-буддавийлик - конфуцианчилик қотишмаси шаклида давом эттирди. «Тикланган синоистчилик»да синтоистчиликни бир бутун дунёқараш даражасига кўтаришга ҳаракат қилинди. Синтоистчилик фақат самурайчиликнинг мафкураси бўлмай қолди. «Тикланган синтоистчилик» аҳолининг кенг қатламлари ичига кириб бориб, фуқароча бошқарувнинг сулолавий ғояси бўлган сёгунатга қарши қаратилган императорни улуғлаш ҳаракати билан қўшилиб кетди. Бу эса янги марказлашган давлатни шакллантириш ғояси бўлган «қайта тиклаш» ҳаракатининг бошланишидан дарак берар эди.

[1] Ўша ерда, 203-б.
[2] Ўша ерда, 229-б.

«Европача (ғарбча) фан мактаби» - Ёгаку. Европа сармояси билан бирга Японияга Европа маданияти, христианлик, ғарб фани ва техникаси кириб кела бошлади. Ғарб фанларининг тарафдорлари Ёгаку – «ғарб фанлари мактаби» деган номни олдиларки, унда икки йўналишни ажратиб кўрсатиш мумкин. Баъзи бировлар шундай фикрда эдиларки, фақат ташқи сиёсат ва миллий мудофаа нуқтаи назаридан зарур бўлган билимларни (жуғрофия, ҳарбий техника) қабул қилиш лозим деб билиб, ғарб фанини «ҳақиқатни» билиш учун қўллашга, яъни дунёқараш соҳасида ундан фойдаланишга қарши чиқдилар. Бошқа бировлар эса, ғарб фани руҳида «ҳақиқатни билиш» мумкин деб ҳисобладилар.

Сакума Сёдзан (1181-1864) қуйидагича ёзган эди: «агар биз фақат япон ва хитой донишмандлиги билангина чекланиб қолсак, бизнинг ҳозирги дунёмиз тўла бўлмаган бўлур эди… Янги замонда Ғарбда кашф қилинган кўпсонли фанлар шундай амалий ҳақиқатни ташкил топтирадики, улар билан ўзимизнинг доно таълимотимизни тўлдирсак арзийди». Шу билан бирга у таъкидлайдики, «якка хитой таълимотларигагина таянилса, муқаррар равишда мазмунсиз фикрлашга тушиб қолиш мумкин, фақат ғарб фанининг ўзи билан эса, ахлоқ ва бурчни идрок этиш мумкин эмас». Унинг дунёқараши қуйидаги шеърда ифодаланган эди:

«Шарқ ахлоқи, ғарб маҳорати,
Икки йўл, бир-бири билан туташиб,
ҳар бири иккинчисини тўлдириб, доира ташкил этади»[1].

Унинг замондоши *Хасимо Санай* шунга ўхшаш шиорни ифодалади – техника ва фанни биз улардан оламиз, ахлоқ ва содиқлик эса ўзимизда бор. Ғарб билимлари ва қадриятларининг кириб келишига аксил амал сифатида Японияда, бир томондан, «миллий фан мактаби» кўринишидаги миллатчилик таълимоти ва «Ажнабийларни қувиб чиқариш ҳаракати» мафкураси, иккинчидан эса – фалсафада моддиюнчилик тамойиллари ва маърифатпарварлик оқими пайдо бўлди.

Ажнабийларни қувиб чиқариш мафкураси. «Ажнабийларни қувиб чиқариш ҳаракати» Европа фани ва маданиятининг ёйилишига қарши аксил амал эди. Унинг назарий асосини *Мито мактаби* вакиллари бўлган *Фузито Юкоку* (1774-1826) ва *Огаси Тодзуси* (1816-1862) ишлаб чиқдилар. Улар чжусианлик таълимотидаги «исмларни бўлиш» ҳақидаги ақидадан келиб чиқдиларки, унга биноан барча мамлакатлар маърифатли ва ёввойига бўлинар эдилар. «Шарқ бу илоҳий нур макони бўлиб, у ердан қуёш пайдо бўлгандир. Бизнинг муқаддас еримиз эса Осмон остидаги сарзамин бошидадир»[2], - деб ёзган эди Огаси Тодзуси. Унинг фикрича, Дунё тузилишининг ҳақиқати бўлган *ри*ни «ғарб фани» воситаси орқали билиб бўлмайди.

Моддиюнча мактаблар. *Андо Сеёки* (1703-1762) моддиюнча тамойилда фикр қилувчи файласуф бўлиб конфуцийчиларни шунинг учун танқид қилдики, улар барча инсонларга тааллуқли бўлган бутун дунёни ўзлариники қилиб олдилар; буддавийлик ақидасидагиларни эса, табиат руҳини Будда руҳи ва «халқ руҳи»дан ажратганликлари, ҳамда эркаклар ва аёлларнинг табиий бирлигига қарама - қарши бўлган уйланмасликка аҳд қилганликлари учун танқид қилди. Сеёки янги конфуцийчиликнинг «ҳудудсиз идеал ибтидо» ҳақидаги ғояларини ҳам рад этди. Табиатнинг ҳақиқий қонуни сифатида «узлуксиз шаклланиш»ни, яъни беш моддий унсурлардан таркиб топган, ўз-ўзича ҳаракат қилувчи Коинотни тан олди. Сеёки деҳқонлар мафкурасининг вакили бўлиб, инсонларнинг туғма нобаробарлиги ғоясини рад этди. Ижтимоий муаммолар ечимини у «инсонни табиий ҳолатига қайтиши»да кўрдики, бу тушунча остида кишини киши томонидан ишлатмайдиган деҳқончилик назарда тутилар эди.

Ямагато Банто (1761-1801) «Европача фанлар» таъсири остида анъанавий табиат фалсафасидан қутилди. Дунё тузилишини ва табиатни тушунишда ягона тўғри қараш сифатида у «ғарб фанлари»ни, яъни тажриба ва тадқиқотларга таянадиган табиатшуносликни тан олди. Гелиоцентрик системага асосланган илмий табиатшунослик космологияси нуқтаи назаридан у шарқдаги табиатга афсонавий қарашлар билан боғлиқ бўлган хурофот, ҳамда конфуцийчилик ва буддавийликни танқид остига олди. Бу танқидни у «руҳларни инкор этиш»гача, яъни худога ишонмасликкача олиб борди. Ямагато Банто моддиюнча қарашга Европа табиатшунослиги

[1] Қаранг: Н.Хироси. история философской мысли Японии. 125-б.
[2] Ўша ерда, 116-б.

асосида етиб келган биринчи Япония мутафаккири эди. Шу билан бирга илмий табиатшуносликка асосланган унинг моддиюнча дунёқараши конфуцйичилик ахлоқи билан уйғунлашган эди.

4-боб. ЎРТА АСРЛАР ВА ЯНГИ ДАВРДА ҒАРБ ФАЛСАФАСИ РИВОЖИНИНГ АСОСИЙ БОСҚИЧЛАРИ

1-§. Ўрта асрлар ғарб фалсафаси

Схоластика

Европа тарихида ўрта асрлар даври деярли тўла минг йилни (Рим империясининг парчаланиш лаҳзасидан Уйғониш давригача) ўз ичига олади. Ўрта асрлар Европаси феодализмнинг қарор топиши билан белгиланадики, у христиан дунёқарашидан фойдаланди. Маъжусийлик дини ва фалсафаси, ҳамда бидъатчиларнинг адашишларига қарши курашига *апологетлар* (юнонча апология-ҳимоя) деб аталган қадимги антик даврнинг кейинги христиан ёзувчилари бел боғладилар. Апологетларнинг энг кўзга кўринган вакили *Квинт Тертуллиан* (160-220) эди. Фалсафа ва христианликни бир бирига тўғри келмаслигига далиллар келтириб, у шундан келиб чиқдики, христианлик фалсафий асосга эҳтиёжи йуқ. *Исо*дан кейин ҳеч қандай билимга қизиқишнинг кераги йўқ, Инжилдан кейин эса ҳеч қандай тадқиқотнинг зарурияти йўқ. Эътиқодни олий ҳақиқат сифатида тушуниш фалсафани илоҳиётга бўйсундириш учун асос бўлди.

Апологетика орқасидан христиан мафкурачиларининг асарлари бўлган *патристика* пайдо бўлдики, унинг муаллифлари бидъатчиларга қарши курашга катта ҳисса қўшганликлари учун авлиёлик даражасига кўтарилдилар ва черков оталари деб аталдилар. «Черков оталари» нинг энг йириги *Аврелий А вгустин* (354-430) эди. Августин фалсафасининг марказида Худо туради. Худо олий моҳият бўлиб, энг олий эзгуликдир. Инсон эса ўзида табиатнинг моддий жисмларини –ўсимликлар ва ҳайвонларни бирлаштиради ва ақлий руҳ, ҳамда озод иродага эгадир. Руҳ худога яқин бўлиб, моддий эмас, завол топмайди ва ўз қарорларида озоддир. Маънавий ҳаётнинг асоси иродадир, аммо ақл эмас. Ҳаётнинг мақсади ва мазмуни бахт-саодатдадирки, унга Худони билиш билан эришиб бўлади. Инсоний ва илоҳий тарих воқеалари бирлик ва қарама-қаршиликлар орқали рўй беради, улар ўз ифодасини икки салтанат (шаҳарлар) - Худонинг ва ернинг тўқнашувида топадилар. Худо салтанатига инсониятнинг оз қисми, яъни ўзининг ахлоқий-диний хулқи билан Худонинг раҳматига ва нажотига эришганлар кирдилар, ердаги салтанатга эса, баракс, ўзини яхши кўрадиган, очкўз, худбин кишилар кирадиларки, улар Худони унитадилар. Худо салтанатига мансубликнинг бош гарови сифатида Худо ва черков олдида итоат ва бўйсуниш хизмат қилади.

Ўрта асрлардаги фалсафий тизимларининг кўпчилиги идеалистик йўналишга эга эдики, уни христианликнинг асосий диний ақидалари тақозо қилар эди. Бундай диний ақидалар орасида ягона Холиқ - Худонинг шахсий шакли ҳақидаги атомизмнинг қатъий равишда рад этувчи ақида, ҳамда Худо томонидан дунёни «ҳеч нарсадан» (*креационизм*) яратилганлиги тўғрисидаги ақида энг муҳим аҳамият касб этган эди. Бу ақида нафақат Холиқ -Худонинг ғоявий дунёси билан ердаги ҳаётнинг моддий дунёси, ҳамда дунёнинг мутлақ оти шахс иродасига тобелиги ўртасида ўтиб бўлмас чегара барпо қилар, балки дунёни замонда (дунёнинг ибтидоси ва интиҳоси) чегаралаб қўяр эди.

Петр Домианининг ўткир ифодасича, фалсафа - «*илоҳиятнинг хизматкори*» деб эълон қилинган эди. Бу шуни билдирар эдики, фалсафа ўзининг бутун қудратли дастгоҳи билан христианликнинг диний ақидаларини тасдиқлаш учун хизмат қилиши лозим эди. Ана шундай фалсафа «*схоластика*» (лотинча-мактаб ёки олим) номини олди. Тахмин қилинар эдики, ҳақиқат априори (аввалданоқ) инжил матнларида берилган ва унинг асослаш учун барча мантиқий натижаларни тўлалигича келтириб, қиёсий тизимдан фойдаланиш зарур. Бу вазифани ҳал қилиш учун схоластика қадимги меросга, айниқса Арастунинг мантиқий таълимотига таянди.

Аквиналик Фома

Схоластикани тизимга солишда доминиканлар Орденининг вакили *Аквиналик Фома* (1225-1274) муҳим ҳисса қўшди. У ўзига мақсад қилиб христианлик ақидаларини ақлга мувофиқ равишда ишлаб чиқишга бел боғлади. Арасту шундай асосни яратган эдики, унга таянган Фома христианлик тушунчаси бўлган *ғоявийлик* ва *моддийлик* нисбатини аввалдан берилган шакл қоидаси (тартиб қоидаси) билан *беқарор* ва тўла *барқарор* бўлмаган модда қоидаси (борлиқнинг энг заиф кўриниши) ўртасидаги нисбатни қоидага айлантирди. Якка кўринишдаги ҳодисалар дунёси, Аквиналик Фома нуқтаи назарича шаклнинг биринчи қоидаси ва модданинг қўшилишидан туғилади. Инсоннинг руҳи эса, шакл ташкил қилувчи қоида бўлиб, ўзининг якка тарзда намоён бўлишини фақат бадан билан қўшилган ҳолатдагина қўлга киритади.

Ушбу хулосавий қоида христианлик схоластикасининг энг кескин масалаларидан бирини муросасизлик жиҳатдан якунлади. Шаклланаётган христианлик, схоластика каби, идеалистик тизим бўлиб, ўзининг моддага бўлган муносабатини талқин қилишда чуқур ташвишда эди, негаки Худонинг учинчи кўриниши бўлган Исо Масиҳ, инсон сиймосида намоён бўлган эди, яъни ўзида ҳам илоҳий (ғоявий), ва ҳам инсоний (моддий-жисмий) табиатни бирлаштирган эди. Илоҳийлик ва инсонийликнинг қўшилиши ёлғон борлиқ сифатида моддани тўла инкор этишга, уни «ҳеч нима» (уни «ҳеч нимадан» яратилганлигини ақида талаб қилар эди) деб эълон қилишга имкон бермас эди. Шунинг учун Аквиналик Фома томонидан моддани «борлиқнинг энг заиф кўриниши» сифатида талқин қилиниши черков томонидан вужудга келган услубий ва мантиқий боши берк кўчадан чиқиш сифатида қабул қилинди. Натижада модда схоластикада тобелик ҳолатида бўлса ҳам, қисман мавжуд бўлиш ҳуқуқини қўлга киритди.

Реализм ва номинализм

Ғоявийлик ва моддийлик ҳақидаги энг кескин баҳс *реалистлар* (лот. realis–ҳақиқий, ашёвий) ва *номиналистлар* (лот. nomen–исм, ном) ўртасидаги машҳур мунозарада намоён бўлди. Гап *универсалий* (лот. - умумий) умумий ёки тур деб аталган тушунчаларининг табиати ҳақида борар эди. Реалистлар (Иоанн Скотт Эригуна, Кентерберийлик Ансельм, Аквиналик Фома) Арастунинг умумийлик ягоналик билан боғлиқ равишда мавжуд бўлиб, унинг шаклидир деган қоидасига асосланадилар. Аквиналик Фомада универсалийлар уч хил кўринишда мавжуд эдилар: «ашёларгача» илоҳий ақлда; «ашёларнинг ўзида» уларнинг моҳияти сифатида; ва «ашёлардан сўнг» абстракт фикрлаш натижаси сифатида инсон ақлида. Бундай Ҳукм юритиш фалсафа тарихида «умумий» фақат ашёлардан ташқарида мавжуд бўлади деган *«ўта кескин реализм»* дан фарқли ўлароқ, «мўътадил реализм» номини олди. Ўта кескин реализм ўзининг илдизлари билан Афлотун таълимотига бориб тақалар эди ва ўзининг идеалистик схоластикага яқин бўлиб кўринишга қарамасдан черков томонидан айнан шунинг учун қабул қилина олмас эдики, модда христианлик томонидан Исо Масиҳнинг икки табиатидан бири сифатида оқланган эди.

Номиналистлар эса (Росцелин, Пьер Абеляр) «умумий» нинг объектив мавжудлигини рад этиб, универсалийлар фақат тафаккурдагина мавжуд деб ҳисоблар эдилар. Улар умумийнинг борлигини фақат муайян якка ашёлардагина эмас, балки уни «ашёларгача» ҳам мавжудлигини рад этар эдилар ва бу эса модданинг олдин келишлиги ҳақидаги шиорни қабул қилиш билан баробар эди. Росцелин фикрича, универсалийлар фақат ашёларнинг исмларидир. Фақат якка олинган нарсалар мавжуддир. Росцелин ва бошқаларнинг номиналистик қарашлари черков томонидан маҳкум этилди.

2-§. Уйғониш даври фалсафаси

Теология (илоҳиёт) ва схоластикадан инсонпарварлик ва билим томон

Уйғониш даври илк буржуазия инқилобларининг ғоявий ва маданий тараққиётининг тарихий жараёни сифатида ифодаланади. Европа мамлакатларида XII-XIII асрлардаёқ саноат, савдо-сотиқ, денгизда юриш ривожи ва ҳарбий ишнинг ўсиши кузатилади. Ўрта асрларнинг *илоҳиётчилиги* билан курашда биринчи ўринга *инсонпарварлик* ва инсон мақомини улуғлаш *(антропоцентризм*) қўйилди. Ердаги дунёвий ишларга нафрат билан қараш ўрнига инсоннинг ижодий қобилияти, ақли, бахт-саодатга интилишини тан олиш қўйилади.

Инсонпарварлик ғояларини амалга ошириш ўтмишдаги ютуқларни ўзлаштиришни тақозо этар эди, шунинг учун қадимги давр фалсафий бойлигини эгаллашга интилиш бошланди. Уйғониш бу энг аввало қадимги даврда яратилган асарларни озодона англаш бўлиб, тайёр ва ўзгармайдиган ҳақиқатлардан юз ўгиришдир. Қадимги давр файласуфлари гап текизиб бўлмайдиган обруманд одамлардан кўра, кўпроқ иттифоқдош шахслар сифатида қабул қилина бошладилар. Олимлар ва файласуфлар энди ёпиқ мактабларнинг вакиллари сифатида эмас, балки алоҳида олинган тадқиқотчилар сифатида намоён бўла бошладилар. Воқейлик кўпроқ ҳисобга олинадиган бўлиб, диққат-эътибор амалий аҳамият ва фойда келтирадиган масалаларга қаратиладиган бўлди. Ақлни схоластикадан қутилтириш бошланди ва фақат мантиқий муаммолардан кўра дунё ва инсонни табиий - илмий тушунишга ўгирилинди.

Николай Кузанский (1401-1464) таълимотида инсон билимининг куч-қудрати таъкидланди; инсоннинг ўзи ижодий ақлий фаолиятининг («инсон унинг ақлидир») воситасида қандайдир худога ўхшаш эканлигига ишора қилинди. Кузанскийнинг фаолиятида диалектика унсурларини ҳам топиш мумкин.

Инсон мақомини юқори кўтариш ғояси *Пико делла Мирандола* (1463-1494) ижодида асосий ўрин тутади. Инсон танлаш эркинлигига эга ва бу уни коинотга боғлаб қўймайди ва ижодий қобилиятини ўз-ўзича намоён қила олишлигини таъкидлайди.

Николай Коперникнинг (1473-1543) «Самовий доираларнинг айланиши ҳақида» асари астрономияда инқилоб ясади, негаки, қуйидагиларни ўз ичига олган гелиоцентризм системасини таъкидлади: 1. Ер Коинот марказида ҳаракатсиз равишда мавжуд бўлмасдан, балки ўз ўқи атрофида айланади; 2. Ер Қуёш атрофида айланади. Коперникнинг гелиоцентрик назарияси фалсафа тараққиётига сезиларли таъсир кўрсатди, аммо адашишлардан ҳам ҳоли эмас эди: биринчидан, Коперник дунёнинг охири бор деган ҳукмрон ақидага қўшилар эди, ва, иккинчидан, Ерни Коинотнинг маркази бўлиш имтиёзидан маҳрум қилиб, шундай марказни Қуёшга нисбатан сақлади.

Машҳур «Тажрибалар» асарининг муаллифи *Мишел Монтеннинг* (1533-1592) скептицизми доимий ижодий изланишлар ва тиниб - тинчмаслик ақлнинг рамзи эди. Унинг фикрича, инсон тафаккури доимий равишда табиатнинг табиий қонунларини билиш асосида мукаммаллашиб бориши лозим.

Уйғониш даври *пантеизмининг* энг йирик вакили *Джордано Бруно* (1548-1600) эди. Қарама-қаршиликларнинг бир-бирига ўхшашлиги ҳақидаги диалектик ғояни таъкидлаган ҳолда, Бруно фалсафий билимларнинг мақсади Худо эмас, балки табиат деб ҳисоблаб, шу билан бирга коинотда табиатнинг ва дунёларнинг чексизлиги ҳақидаги тахминларни ифодалаб берди.

Мумтоз механиканинг тамал тошини қўйган, тажрибавий-назарий табиатшуносликнинг асосчиларидан бири *Г.Галилей* (1564-1642) эди. Унинг фикрича, билиш соҳасида икки усулдан, яъни *таҳлил (анализ)* ва *синтездан* фойдаланиб, табиат ҳодисаларини ҳиссий қабул қилишдан уларни назарий тушунишгача бориб етмоқ лозим. Шу тарзда ҳақиқий билим таҳлилий ва синтетик, ҳиссий ва абстрактлик бирлигида ягоналигида ўз ифодасини топмоғи лозим.

Уйғониш даврида шаклланган ғоялар кишиларни дунё ва ундаги инсон мақомига бўлган қарашларини ўзгартириб юборди ва бу билан кейинги фан ва фалсафа хусусиятида чуқур из қолдирди.

3-§. Янги замон Европа фалсафаси

Уйғониш даври фалсафаси фалсафий мушоҳада юритишнинг мазмуни ва усулига янги йўллар қидириш билан белгиланади. Тажрибага асосланган билимлар ривожи схоластик усулни воқей дунёга қаратилган янги тарздаги усул билан алмаштиришни тақозо қилар эди. Фалсафий тафаккурнинг янги усулини *янги замон фалсафаси* сифатида ифодалаш мумкин. Тахминан XVI асрнинг охири – XVII асрнинг биринчи ярмида иқтисодий ривожланишнинг маркази аста-секин Англия, Нидерландия ва, қисман, Францияга кўча бошлади. Энг кўп даражада ишлаб чиқилган фанлар математика ва механика бўлиб қолди. Мутафаккирлар айнан механикани бутун дунёвий борлиқ сирларини очиб берадиган калит деб тушундилар. Ньютоннинг кашфиётлари дунёни

ўраб турган ҳодисаларнинг механик сабабий боғланишда эканлиги ҳақидаги тасаввурларни мустаҳкамлади. Ньютон қарашларида механик сабабият чуқур математик асосларга эга эканлигини топди. Шу билан бирга, механика ҳаракатни қабул қилса ҳам, тараққиётни рад этади, шунинг учун ҳам ўша давр олим ва файласуфларининг фикрлаш тарзи кўпроқ *метафизик* эди.

Фрэнсис Бэкон

Янги замон моддиюнчилигининг отаси инглиз файласуфи *Ф.Бэкон* (1551-1626) эди. Унинг фикрича, фалсафа аввало амалий хусусиятга эга бўлмоғи лозим: агар у схоластикачилигида қолса, у ҳақиқий бўла олмайди. Шунинг учун ҳам янги фан бўлган табиатшуносликнинг тажрибавий усулини ишлаб чиқиш Бэконгагина насиб этдики, у унда инсоннинг табиат устидан келажакдаги куч-қудрати ва ҳокимиятининг гаровини кўрди. Аммо бундай ҳокимиятга фақат унинг қонунлари кетидан боришгина эришиш мумкин. Фанларнинг хулосалари аниқ далилларга таяниши ва ундан кенг умумлашмаларга кўтарилиши лозим. Тажрибага асосланган билимларга Бэкон томонидан ишлаб чиқилган ва қўлланишга тавсия этилган *индукция*, яъни кузатиш, таҳлил қилиш, солиштириш ва тажриба ўтказишдан таркиб топган усул мувофиқ келар эди. Аммо тажриба фақат шундагина ҳақиқий билим бериши мумкинки, қачонки онг ёлғон *санамлар* ва *тимсоллардан* озод бўлган бўлса. *Насл тимсоллари* – бу шундай адашишдирки, инсон табиат ҳақида кишилар ҳаёти каби муҳокама юритишидан келиб чиққандир; *ғорларнинг тимсоллари* айрим одамларнинг диди ва ҳатти-ҳаракатлари кўникмаси туфайли таълим-тарбия билан боғлиқ равишда келиб чиққан айрим киши хусусиятидан пайдо бўлган адашишлардир; *бозор тимсоллари* бу дунё тўғрисида мавжуд бўлган тасаввурлар ва фикрларни уларга нисбатан танқидий муносабатсиз равишда муҳокама юритиш одатидир; *театр тимсоллари* обруманд кишиларга кўр-кўрона ишончга таянади.

Томас Гоббс

Инглиз фалсафий тафаккурининг йирик вакилларидан бири *Томас Гоббс* (1588-1679) дир. «Биринчи фалсафа» ҳақидаги ўз мулоҳазаларида Гоббс шуни таъкидладики, «жисмлилик» (яъни модда) абадийдир, гарчи айрим жимслар вақтинчалик бўлса ҳам. Жисмлийлик хусусиятлари (ёки «акциденциялар») ҳаракат ва сокинлик, ранг ва бошқалардир. Ҳаракатни у жисмларнинг макондаги ўрин алмашиши сифатида қараб чиқди, яъни механик сифатида, табиатдаги барча жисмларни нафақат механизмга ўхшатиб, балки инсон ва жамиятни ҳам унга монанд қилди. Гоббс фалсафий таълимотининг механистик эканлиги яна шу билан ифодаланадики, у ўзининг талқинида ҳаракатни икки жисмнинг тўқнашуви натижаси сифатида кўрсатиб, уни илоҳий *биринчи туртки назариясига (деизм)* ҳавола қилди. Гоббснинг таъкидлашича, барча билимларга ҳис-туйғу ёрдамида эришиб бўлади, шу билан биргаликда у ўзининг билиш назариясида ақлнинг муҳим аҳамиятини, айниқса унинг математик амалларини кўрсатиб ўтди.

Рене Декарт

Агар Ф.Бэкон Янги замоннинг хусусияти сифатида табиатни ўрганишининг тажрибага асосланган тажрибавий усулини ишлаб чиқишни бошлаб берганлиги билан, Гоббс эса тажрибага асосланганликни чуқурлаштирганлиги билан белгилаб берган бўлса, француз олими ва файласуфи *Рене Декарт* (1596-1650) аксинча, тажрибага ақл берган маълумотларнинг оддий амалий текшириш ўрнини ажратиб, *афзалликни ақлга қаратди*.

Янги замон *рационализмининг* асосчиси бўлган Декарт барча фанлар учун умумий бўлган усулни ишлаб чиқиш вазифасини қўйдики, у кўп ҳолларда билимлар натижасини белгилаб берувчи инсон ақлида борлиги тахмин қилинган «*туғма ғоялар*» ёки *аксиомалар* деб аталган нарсаларни тақозо этар эди. Туғма аксиомалар қаторига у математика ва мантиқнинг кўпчилик қоидаларини қўйди, масалан, «тўғри тўрт бурчак тўртдан кўпроқ томонларга эга эмас». Декартнинг табиатга қарашлари механистик хусусиятга эга. Худо дунёнинг мавжуд бўлишлик ва тараққиётига биринчи турткини беради, аммо кейинчалик унинг ривожи модданинг мустақил ижодий энергияси орқали рағбатлантирилади. Декарт *эволюция* ғоясини ишлаб чиққанларнинг биринчиларидан биридир (гарчи механистик асосда бўлса ҳам). У бу ғояни табиат ҳақидаги барча соҳа таълимотларига – юлдузлар ва сайёраларнинг ташкил топишидан тортиб ўсимликлар, ҳайвонлар ва инсонларнинг пайдо бўлишларигача татбиқ этди. Декарт фикрича, юлдуз ва сайёраларнинг тизимлари модданинг қуюнсимон ҳаракати натижасида

ташкил топадилар. Дунёвий модда чексиз, бир хил бўлиб, бўшлиққа эга эмас ва чексиз равишда бўлиниши мумкин. У механик қонунлар томонидан белгиланган тўхтовсиз равишда миқдорий ва сифатий жиҳатдан ўзгариб турадиган ҳолатдадир. Тирик мавжудотлар дунёси ҳам ушбу қонунларга бўйсунади: ҳайвонлар – булар мураккаб машиналардир. Инсон эса, ҳайвонлардан фарқли ўлароқ, ақлга эга, шунинг учун у механика қонунлари доирасидан ташқарига чиқади. Декарт моддий жавҳар билан бир қаторда (унинг томонидан узунлик сифатида тушуниладиган) Худонинг ва унинг томонидан яратилган руҳий, фикрловчи жавҳар жоннинг мавжудилигини тан олишга мажбур бўлди. Шундай қилиб, Декарт фалсафасининг алоҳида хусусияти *дуализм* эди.

Декарт учун муҳим муаммо ҳақиқат билимларни ҳосил қилиш ва усул муаммоси эдики, унинг воситасида ана шундай билим олиш имконияти вужудга келсин. Билим моҳияти шунда эдики, ҳар қандай билимга ёйиладиган *кескин шубҳанинг* тақозоси ҳақиқий билим олиш имкониятини тасдиқлашга олиб келиши мумкин. Мен *барча нарсага шубҳа* қилишга бошлайман, - деб мулоҳаза юритади Декарт, негаки, шуни тушунаманки, мени ёвуз ва хийлагар шайтон ёки қандайдир бошқа бир алдамчи алдаяпти. Аммо шу билан бирга мен шунга шубҳа қилмайманки, менинг *шубҳам мавжуддир*, яъни фикр бордир. Шу ердан Декартнинг машҳур хулосаси сарчашма олади: «Мен фикрлаяпман, демак, мен мавжудман!». Фикр ҳақиқийлиги ва фикрловчи моҳияти борлигидан, у ашёлар борлиғининг ҳақиқийлигига етиб боради.

Декартнинг билиш усулини таҳлилий ёки ақлий сифатида таърифлаш мумкин. *Ақлий* (рационализм) - ақл ёки фикрни билиш манбаи ва унинг ҳақиқийлиги меъёри деб тан олувчи фалсафий қарашдир. *Рационализм* усули фикрнинг аниқлиги ва унинг ўзининг амалларининг бир-бирига қарама-қарши эмаслигини, фикр объектини оддий қисмларга бўлиб ва уларнинг ҳар бирини алоҳида ўрганишни, кейин эса фикр ҳаракатини соддадан мураккабга томон боришини тақозо этади. Декарт фикрича, ҳеч қандай узоқ нарса йўққи, уни кашф этишга эришиб бўлмасин.

Бенедикг Спиноза

Декарт рационализми жуда кўплаб ўз давомчиларига эга бўлдики, улар ичида энг йириги Нидерланд файласуфи *Бенедикт Спиноза* (1632-1667) эди. Алоҳида олинган махсус жавҳар (субстанция) сифатидаги фикр ҳақидаги тасаввурни рад этиб, Спиноза Худони ягона чексиз жавҳарга қўшди, яъни ғоявийлик ва моддийликни бирлаштирди. Ушбу жавҳар *ўз ўзининг сабаби* бўлиб, ҳеч қандай бошқа сабабларга муҳтож эмас. Шахс сифатида мутлақ маҳрум бўлган Спиноза талқинидаги Худо табиатга айниятдадир. Ягона жавҳар бўлган *Худо -табиат* икки сифатга - *узунлик* (масофа) ва *онгга* эга. Гарчи турли даражада бўлса ҳам, фикрлаш қобилияти энг оддий ашёлардан тортиб инсон миясигача тарқалгандинр. Фикр Спиноза томонидан табиатни ўз-ўзини идрок этиши сифатида талқин қилинади. Бундан муҳим хулоса келиб чиқади: *ғояларнинг тартиб ва алоқаси, ашёларнинг тартиб ва алоқаси кабидир*. Фикрнинг етуклиги унинг табиат қонунлари билан мувофиқлиги меъёри билан ифодаланади ва айнан шунга ўхшаш билиб олинган билимларнинг шакллари ва дунёнинг қонунлари фикрнинг ҳақиқий қоидаларидир. Нарсани билиш унинг яккалиги воситасида умумийлик унсурини кўра билиш, айримлик кўриниш - модусдан жавҳар (субстанция) томон бориш демакдир.

Спинозанинг диққат марказида *озодлик* масаласи туради. Унинг тушунишича, жавҳарда *зарурият* ва *озодлик* қўшилиб кетади. Худо (жавҳар) озоддир, негаки, у нимаики қилса, ўзининг заруриятидан келиб чиқади. Табиатда, унга эса Спиноза инсонни ҳам киритади, *сабабий боғланганлик (детерминизм)*, яъни зарурият ҳукмронлик қилади. Бирок, инсон алоҳида кўринишга эга бўлган модусдир. Унга фикр юритиш хосдир. Инсоний ирода чегаралангандир. Инсон озодлиги ақл билан ироданинг бирлигидан ташкил топади, шунинг учун озодлик даражаси ҳам ақлий билим даражаси орқали ифодаланади. *Озодлик* ва *зарурият* бир-бирини тақозо этади. Спиноза фикрича, заруриятнинг қарама-қаршиси озодлик эмас, балки ўзбошимчаликдир.

Инсоннинг ҳатти - ҳаракати ўзини сақлаш *(инстинкт) ғаризаси* таъсири остида ва ундан келиб чиқадиган (аффектлар) жазавалар доирасида ётадики, уларнинг асосийлари шодлик, ғам-алам ва истакдир. Ҳамонамки, инсон уларга бўйсунар экан, у озод эмас. Инсоннинг озодлик

муаммоси улар таъсиридан кутилишдан иборатдир. Бу эса очиқ ва аниқ билишни мўлжаллайди. Шундай тарзда Спиноза «*озодлик идрок этилган зарурият*» эканлигини тушунишга етиб келади.

Джон Локк

Джон Локк инглиз фалсафасида *ҳиссий билиш (эмпиризм)* нинг вакилидир. У «туғма ғоялар» мавжудлигини рад этиб, бизнинг барча билимларимизни биз тажриба ва ҳиссий билишдан олишлигимизни таъкидлайди. Инсон «соф лавҳа» сифатида туғиладики, унга ҳаёт ўзининг «ёзувлари»ни, яъни билимларни ёзади. Декарт рационализмига қарама-қарши равишда, Локк билишнинг бирдан бир манбаи *ҳисдир (сенсуализм)* деган таълимотни асосладики, у билимларнинг барча мазмунини ҳис-туйғу аъзоларидан келтириб чиқариб, уни ҳиссий билишнинг унсурларининг жами ҳисоблар эди. *«Илгари ҳис-туйғуда бўлмаган ҳеч нарса, ақлда ҳам бўлмайди»*, -деб таъкидлаган эди Локк.

Локк қарашларининг муҳим жиҳати унинг *бирламчи* ва *иккиламчи* сифатлар ҳақидаги назариясидир. Бирламчилар каби, иккиламчи сифатлар ҳам ташқи тажриба асосида қўлга киритилган ғояларга тааллуқлидир. Бирламчи сифатлар бу макон, миқдор (масса), ҳаракат ва ҳоказолардир. Уларни у объектив равишда мавжуд деб ҳисоблайди. Иккиламчи сифатларнинг келиб чиқиши ҳис-туйғу аъзоларининг хусусияти билан боғлиқдир. Уларга Локк ис, таъм, ранг ва бошқаларни тааллуқли деб билади. Бу хусусиятлар фақат субъектив равишдагина мавжуддирлар. Ўша замондаёқ маълум бўлган эдики, товушлар ҳавонинг тебраниш туфайли келиб чиқадилар, нур тарқалишининг тўлқинли ва корпускуляр назарияси ишлаб чиқилган эди. Бундан Локк шундай хулосага келган эдики, ис, таъм ва ранг фақат инсоний идроккагина хосдир. Ойдинлик даражаси нуқтаи назаридан у билимнинг уч турини ажратиб кўрсатди: *ҳиссий*, ёки якка ашёлар ҳақида билим берувчи бошланғия билим; *намойишкорона* ёки далилий, хулоса воситасида чиқариладиган билим, масалан, солиштириш, таққослаш ва тушунчалар муносабати орқали аниқланадиган билим; *ички туйғу (интуитив)* билими - унинг олий тури - ақл орқали унинг бир-бирига бевосита мувофиқлиги ёки мувофиқ келмаслиги ҳақидаги билим. Локк белгиларнинг умумий назарияси сифатида *семиотика* тушунчасини илмий истилоҳга киритди.

Готфрид Вильгельм Лейбниц

Лейбниц (1646-1716) фалсафий тизимининг ўзаги *ягоналик* ҳақидаги таълимот - *монадологиядир*. Дунё *монадалардан* ёки руҳий унсурларнинг заррачаларидан ташкил топгандир. Монадалар фаолликга эга бўлиб, мустақилдирлар, улар узлуксиз равишда ўзгаришда бўлиб, азоб-уқубат чекишга, идрок этишга ва онгга қодирдирлар. Монадаларнинг бирлиги ва бир-бирига мувофиқлиги Худо томонидан «тайин этилган уйғунлик» натижасидир. Ривожланиш даражаларига қараб Лейбниц *уч хил монадаларни* фарқлайди. Куйи даражадаги монадаларга фақат ноаниқ тасаввурлар хосдир (жонли бўлмаган ва ўсимликлар дунёси ана шундай ҳолатдадир). Юқори даражадаги монадалар ҳис-туйғуга эга бўлиб, уларга таянган ҳолда ойдинроқ тасаввурлар соҳибидирлар (ҳайвонлар ва инсон). Ушбу икки монадани Лейбниц жон монадалари сифатида ифодалайди. Монадалар ўзларининг энг юқори ривожланиш босқичларида *апперцепцияларга* (онгга эга бўлиш) қодир бўладилар. Лейбниц уларни монада-руҳлар сифатида ифодалайди. Монадаларнинг ҳар бирида ривожланиш имконияти мавжуддир. Ҳар бир монада ўзида ўз келажагини ҳам, ўзининг ўтмишини ҳам олиб юради.

Лейбниц модда билан бир қаторда ва ундан мустақил равишда мавжуд бўлган борлиқнинг мустақил ибтидолари сифатидаги макон ва замон ҳақидаги тасаввурни рад этади. *Маконни* у айрим олинган кўплаб якка жисмларнинг ўзаро жойлашишининг тартиби сифатида қараб чиқадики, улар бир-биридан ташқарида мавжуддирлар. *Замон* эса унинг томонидан бир-бири билан алмашиб турадиган ҳодисалар ёки жисмларнинг ҳолатининг тартиби сифатида талқин қилинади. Лейбниц фалсафасининг ёркин саҳифаларидан бири унинг томонидан *умумий ва якканинг диалектикасини* ишлаб чиқилганлигидир: алоҳида олинган якка монада дунёнинг бир марказга тўпланган ва ягона ва чексиз Коинотнинг кўзгусидир. Лейбниц сезиларли даражада *мантиқ* ривожига ўз ҳиссасини қўшиб, унинг тузилиши ва далилий қонунларини очиб бериб, унинг рамзини ишлаб чиқди. У ҳозирги замон символик ва математик мантиғининг асосчиларидан биридир.

Джордж Беркли

Джордж Беркли (1658-1753) субъектив идеализмнинг йирик вакилларидан бири эди. Берклига Локкнинг бирламачи ва иккиламчи сифатлар ҳақидаги ғоялари таъсир ўтказган эди. Аммо Беркли, Локкдан фарқли ўларок, *барча сифатларни иккиламчи (яъни субъектив) ҳисоблайди*. Оғирлик ва барча маконий хусусиятлар ва алоқалар бизнинг ҳиссий аъзоларимизнинг қобилиятлари билан ифода қилинадилар. Берклининг далилича, бирор ашёнинг ўзи бизга катта ҳам кўриниши (ундан кам масофадаги узоқликда) ва кичик ҳам бўлиб туйилиши (ундан катта масофадаги узоқликда) мумкин. Бундан шу нарса келиб чиқадики, катта-кичиклик ва узоқлашганлик турли ҳис - туйғу аъзолари воситасида ҳосил бўлган ҳис - туйғуга таянувчи индуктив хулоса асосида пайдо бўлади. Беркли назарича, мавжуд бўлишлик» - *«идрок қилишда»* демакдир. Ашёларнинг объектив мавжудлигини ва ташқи дунё ҳодисаларини, ва демакки, «модда» тушунчасини Беркли рад этади. Бу тушунча умумий бўлганлигидан қалбакидир, негаки унинг асосида шундай тахмин ётадики, гўё биз, бизнинг ҳис - туйғуларимиз мазмунини ташкил қилувчи ашёларнинг айрим хусусиятларидан четга чиқишимиз мумкин ва «умуман модда» асоси бўлган бизнинг барча ҳис - туйғуларимиз учун умумий бўлган абстракт ғоя ташкил топиши мумкин. Аммо биз моддани модда сифатида идрок қилмасдан, балки ашёларнинг муайян хусусиятлари бўлган - таъм, ис, ранг ва шунга ўхшашларни идрок қилишимиз мумкинки, уни Беркли «ғоялар» деб атади. Атрофимизни ўраб турган ашёлар Худо ақлида ғоялар сифатида мавжуд бўлиб, у эса, ўз навбатида, ердаги ҳаётнинг манбаи ва сабабидир.

Давид Юм

Инглиз файласуфи, рухшуноси, тарихчиси ва иқтисодчиси *Давид Юм* (1711-1776) Берклининг замондоши эди. Ташқи дунё мавжудми, деган саволга, Юм иккиланиброқ «билмайман» деб жавоб берар эди. Ахир бизнинг ақлимиз, улар келтириб чиқарган нарсалар билан эмас, балки бизнинг ҳис - туйғуларимизнинг мазмуни билангина иш юритади. Юмнинг нуқтаи назарича, тўғри билим фақат мантиқий бўлиши мумкин, аммо ўрганилаётган мавзулар далилларга таянганлиги туфайли ва мантиқий исбот қилиш мумкин бўлмаганлиги сабабли тажрибадан келтириб чиқарилади. Тажрибани ўзини Юм «таассуротлар» оқими сифатида ифодалаб, унинг сабаблари маълум эмаслиги ва билиб бўлмаслигини қайд этади. Тажрибани мантиқий асослаб бўлмаслиги омили шунинг далилидирки, тажрибавий билим ишончли бўла олмайди. Масалан, тажрибада биз бирор воқеа ҳақида аввал бир таассуротга, кейин эса бошқасига эга бўламиз. Аммо икки ҳодисанинг бирин-кетин келишини мантиқий жиҳатдан исбот қилиб бўлмайди, негаки, биринчи ҳодиса иккинчининг сабаби бўлиши мумкин, иккинчи эса - биринчининг оқибати бўла олади. Ушбу далилдан келиб чиқиб Юм *сабабиятнинг объектив хусусиятини билиш мумкин эмаслиги* ҳақида хулоса чиқаради. Шу билан биргаликда Юм объектив сабабиятни туғилган ғоялар ёки ҳиссий таассуротлар қиёфасини эслаш кўринишида мавжудлигига йўл қўяди. Барча ҳиссий таассуротларнинг ҳаммаси ҳам биз учун тенг қийматга эга эмас: уларнинг баъзилари ёркинроқ, жонлироқ, барқарорроқ бўлиб, дунёда амалий равишда маълум бир нарсани кўзлаб иш тутиш учун етарлидир. Пировардида, Юм бизнинг ишончимиз учун манба назарий билим эмас, балки дин хизмат қилишлигини таъкидлашга мажбур бўлди. Масалан, биз йил фаслларининг даврий ўзгаришига, ҳар куни қуёш чиқиб, кейин ботишига ишонамиз. Бу ишонч ушбу ҳодисани такрорланишини кўриш одатига асосланган. Юм черковни танқид остига олади. Аммо у диннинг келиб чиқиши ва ижтимоий вазифаларини тушунтиришга уриниб, унинг аҳамиятини, жумладан, ахлоқий меъёрларни барқарор қилиш ва унинг таъсирчанлигининг гарови эканлигини таъкидлайди.

XVIII аср француз фалсафаси

XVIII асрда Францияда фалсафий тараққиёт *Маърифатчилик* паноҳида амалга оширилди. Барча ижодий фикрловчи француз файласуфлари амалда маърифатпарварлар эдилар. Уларнинг машҳур вакиллари орасида *Вольтер, Руссо, Дидро, Ламетри, Гельвеций* ва *Гольбах* бор эди. Францияда маърифатпарварларга эътироз билдирувчи сифатида илоҳиётчилар чиқдилар. Маърифатпарвар-файласуфлар ўз қарашларида механистик шаклдаги *моддиюнча* дунёқарашни тарғиб қилдилар, гарчи уларнинг баъзиларининг асарларида, масалан, Дидронинг организмлар тараққиёти ҳақидаги қарашларида диалектик унсурлар ҳам мавжуд эди. Дидро нуқтаи назарича, табиат

(материя) барча нарсаларнинг сабаби бўлиб, ўз ўзича яшайди, абадий мавжуд бўлади, негаки, у ўзининг сабабидир. Айрим олинган кишига нисбатан модда шундай нарсадирки, ҳис - туйғу аъзоларига қандайдир тарзда таъсир ўтказади; моддий жисмлар эса атомлардан ташкил топгандир. Маърифатпарварлар ўзларининг биринчи навбатдаги вазифаларидан бири сифатида давлат ҳокимиятини дунёвийлаштириш, яъни *черковни давлатдан ажратишни* мақсад қилиб қўйган эдилар. Улар черковлар ва диний мазҳаблар фаолияти устидан давлат назоратини ўрнатишни назарда тутар эдиларки, токи улар диний таассуб ва душманлик уруғини сочиш билан шуғулланмай, фуқаролик қонунларига оғишмай амал қилсинлар. Маърифатпарварлар инсонни бошқатдан тарбиялаб, ундаги ижобий томонларни ривожлантиришга ва пировардида, атрофдагиларни, аввало ижтимоий муҳитни соғломлаштиришга уриндилар.

Немис классик фалсафаси

XVIII асрнинг охири XIX асрнинг бошида Француз инқилоби воқеаларининг кучли таъсири остида бўлган, иқтисодий ва сиёсий жиҳатдан қолоқ Германияда шундай фалсафа вужудга келдики, унинг шаклланишида табиатшунослик ва ижтимоий фанларнинг ютуқлари ката ўрин тутди. Физика ва кимё катта мувофаққиятларга эришди, жонли табиатни ўрганиш олға қадам босди, математика соҳасида шундай кашфиётлар қилиндики, улар жуда кўп жараёнларни миқдорий жиҳатдан аниқ ифодалашга имкон берди. Бундан ташқари, атроф муҳит томонидан тана аъзолари ривожининг бир-бири билан сабабий алоқадорлиги ҳақидаги Ламарк таълимоти катта қизиқиш билан кутиб олинди. Энг янги астрономик, геологик ва эмбриологик назариялар ҳам катта қизиқиш уйғотди. Бу барча назариялар, ҳамда кишилик жамиятининг тараққиёт назарияси муқаррар равишда ривожланиш ғоясини воқейликни билишнинг назарияси ва усули сифатида ишлаб чиқиш заруриятини рағбатлантирар эди.

Немис мумтоз фалсафаси *И.Кант, И. Фихте, Ф.Шеллинг, Г.Хегел ва Л.Фейербах* каби шахслар номи билан боғлиқдир.

Иммануил Кант

Немис мумтоз идеализмининг асосчиси *Иммануил Кант* (1724-1804) фақат буюк файласуф сифатидагина эмас, балки кенг қамровли чуқур олим сифатида ҳам машҳурдир. Унинг томонидан ишлаб чиқилган қуёш системасининг баҳайбат газсимон тумандан келиб чиққанлиги ҳақидаги таълимот ҳозиргача астрономияда асосий илмий ғоялардан бири ҳисобланади. Кантнинг илмий табиташунослик соҳасидаги кашфиёти унинг замондаги табиташунослик қоидасини фақат Коинот тузилишигагина эмас, балки унинг келиб чиқиши ва ривожига нисбатан ҳам қўллашга биринчи уриниш эди. Кантнинг хизматларидан яна бири унинг ҳайвонларни эҳтимол тутилган келиб чиқишининг тартиб билан тақсимланиши ҳақидаги ғояси ва инсонларнинг ирқий жиҳатдан табиий келиб чиқиши тўғрисидаги назарияси эди.

Кантнинг нуқтаи назарича, энг муҳим фалсафий муаммоларни ечишга киришишдан олдин инсон билимининг чегараси ва имкониятини тадқиқ қилиш лозим. Кант фикрича, биз дунёни қандай бўлса, ўшанчаликда эмас, балки бизга қандай намоён бўлишига қараб биламиз. Бизнинг билимимизга фақат *ашёлар кўриниши* ёки *феноменлар* етиб келади. Ҳис-туйғу аъзоларига «нарса -ўзида» («вещь в себе») таъсири натижасида ҳиссий тартибсизлик вужудга келади. Бу тартибсизлик бизнинг ақлимиз қуввати орқали бирлик ва тартибга солинади. Биз ниманики табиат қонунлари ҳисобласак, аслида ҳодисалар дунёсига ақл орқали киритиладиган алоқадир, ёки бошқача айтганда, бизнинг ақлимиз қонунларни табиатга буйруқ қилади. Аммо ҳодисалар дунёсига инсон онгидан мустақил бўлган ашёлар моҳияти бўлган «нарса ўзида» мувофиқ келади. Уларни мутлақ билиш мумкин эмас. «Нарса ўзида» бизлар учун *ноуменлар*, яъни ақл билан билинадиган, аммо тажрибада берилмайдиган моҳиятдир. Кант инсон ақлининг кучига чексиз ишонишни ақидапарастлик деб атаб, уни шубҳа остига олиб баҳолайди.

Кант нуқтаи назарича, *макон ва замон ғояси* инсонга идрокдан олдин маълум бўлган. Макон ва замон ғоявий бўлиб, воқеий эмасдирлар. Ҳиссий таассуротлар бир-бирлари билан ўзаро *ҳукмлар* воситасида боғланадиларки, улар асосида *категориялар*, яъни умумий тушунчалар ётади. Кант назарича, булар «соф фикр»ни ифодаловчи «соф мантиқий» шакллар бўлиб, унинг ашёлари эмас. Категориялар инсонга априоди, яъни ҳар қандай тажрибагача берилгандир.

Билиш ҳақидаги таълимотда Кант диалектикага катта ўрин ажратади: қарама-қаршилик билишнинг зарурий лаҳзаси сифатида қараб чиқилади. Немис фалсафаси Кантдан кейин *И.Г. Фитхе* (1762-1814) ва *Ф. Шеллинг* (1775-1854) томонидан ишлаб чиқилди. Улар ҳодисалар ва ашёларнинг кантчасига қарама-қарши қўйилишини муайян ягона қоида бўлган – Фихтедаги *мутлақ «Мен»* ва Шеллингдаги *борлиқ билан фикрдаги мутлақ айният* асосида далиллаб, уни бартараф қилишга ҳаракат қилдилар. Бундан ташқари, Шеллинг диалектика категорияларини , жумладан озодлик ва зарурият, ягоналик ва кўпликнинг айнияти ва бошқаларни синчковлик билан таҳлил қилиб, Хегел диалектикасининг хабарчиси сифатида хизмат қилди.

Георг Вильгельм Фридрих Хегел

Немис фалсафаси ўз ривожининг чўққисига *Хегел* (1770-1831) ижодида эришди. Хегел диалектиканинг қонунлари ва категориялари ҳақидаги таълимотни ривожлантириб, биринчи марта диалектик мантиқнинг асосий қоидаларини ишлаб чиқди ва ўша даврдаги таълимотларда ҳукм сурган метафизик онг усулини танқид остига олди. Кантнинг «нарса-ўзида»сига у диалектика принципини қарама-қарши қўйди: *моҳият ўзини намоён этади*, *ҳодиса моҳиятлидир*. Хегелнинг қайд этишича, асосида «*дунё ақли*», «*мутлақ ғоя*» ёки «*дунё руҳи*» ётган категориялар воқейликнинг объектив шаклларидир. Бу-дунёни пайдо бўлиши ва ривожига туртки берган фаол ибтидодир. Ўз-ўзини билиш жараёнида *дунё ақли* уч босқични босиб ўтади: ўзини идрок қилувчи мутлақ ғоянинг ўз уясида бўлиши даври, онг табиатида, яъни ғоя ўз мазмунини диалектиканинг қонун ва категориялари тизимида *(Мантиқ)* очишида; табиат ҳодисалари кўринишида ғоянинг «бошқача борлиқ»(инобытие)да ривожланишида, яъни табиатнинг ўзи ривожланмайди, балки тушунчаларгина ривожланади (*Табиат фалсафаси*); ғоянинг инсон онги ва башарият тарихида ривожланишида (Рух фалсафаси). Ушбу охирги босқичда *мутлақ* ғоя ўз ўзига қайтиб, ўзини инсоний онг ва ўз ўзлигини билишда тушуниб олади.

Тараққиёт ғояси бутун Хегел фалсафасига сингдирилган. Тараққиёт олдинма-кетин, қуйидан юқорига қараб боради; бу жараёнда миқдор ўзгаришларидан сифат ўзгаришларига ўтиш юз беради, тараққиётнинг манбаи эса, ҳар қандай ўз-ўзидан бўладиган ҳаракат принципидан иборат бўлган қарама-қаршиликлардир.

Хегел нуқтаи назарича, тарих моҳиятини қуйидаги сўзлар билан ифодалаш мумкин: «*ақл тарихдадир*». Ақл, Хегел фикрича, умумжаҳон тарихий ибтидоси бўлиб, тарихда мутлақ ғоянинг ривожланиши сифатида намоён бўлади. У ёки бу даврда дунёвий руҳнинг соҳиби сифатида қандайдир бир халқнинг руҳи олдинга чиқади, Айни вақтда бошқа халқлар ўзларининг гуллаб-яшнаган даврларини орқада қолдириб, ўз имкониятларини тугатганликлари сабабли инқирозга юз тутадилар, бошқа бир халқлар эса эндигина тараққиёт сари йўл бошлаган бўладилар. Хегел назарича, *ақл* тарих жараёнида шундай амалга ошадики, унда ҳар бир халқ руҳнинг ўз-ўзини билишга ўз ҳиссасини қўшишга ҳақлидир. Хегел моҳияти озодликни англашга эришиш бўлган *умумжаҳон тарихини даврлаштириш* мезонини белгилаб беради. Бундай кўтарилишга тўрт босқич мувофиқ келади: 1) *шарқ дунёси*; 2) *Юнон дунёси*; 3) *Рим дунёси*; 4) *олмон (герман) дунёси*.

Шарқ халқларида озодлик бўлмаган, озод одам сифатида фақат бир киши - золим ҳукмдор тан олинган. Юнон-рим дунёсига озодликнинг мавжудлиги хосдир, аммо у чегараланган ҳудудларда-баъзилар учунгина идрок этилган. Шунинг учун Юнон-рим дунёсининг давлат тузуми қулликни инкор этмайди. Тўла озодлик ўз ифодасини фақат Герман халқларида топдики, улар ўз тарихий тараққиётлари давомида Реформация (диний ислоҳот) ва 1789 йилдаги Француз инқилоби маҳсулини мерос қилиб олиб, умумий фуқаролик ва сиёсий озодликка эришдилар.

Хегел фалсафаси ички зиддиятларга эга. Билиш тизими, бир қанча турдаги англаш босқичларидан ўтиб, охирги босқич бўлган ўз-ўзини англашда тугалланадики, уни амалга оширувчи нарса Хегел фалсафасининг ўзи бўлиб чиқади. Шундай қилиб, Хегел усули ва тизими ўртасида қарама-қаршилик келиб чиқади.

Людвиг Фейербах

Людвиг Фейербах (1804-1872) моддиюнчилик нуқтаи назаридан Хегел фалсафасини жиддий ва ҳар томонлама танқид остига олган биринчи

файласуфдир. Фалсафа мавзусини ифодалаб, Фейербах шундай қарорга келадики, унинг диққат марказида инсон турмоғи лозим. «Янги фалсафа, -деб ёзади немис мутафаккири, – табиатни ҳам инсон пойдевори сифатида қўшган ҳолда, *инсонни фалсафанинг ягона, умумий ва олий мавзусига айлантиради*»[1]. Шундан кўринадики, Фейербах моддиюнчилиги *антропологик* хусусият касб этади. Инсонни вужудга келтирадиган ягона сабаб ёки асос табиатдир. Шунинг учун, фалсафанинг вазифасига қайта тўхтаб, Фейербах ёзадики, уни таълимотини «икки оғиз сўзда ифодалаш мумкин: *табиат ва инсон*».

Табиат (ёки олам) Фейербах учун абстракт тушуниладиган субстанция эмас, балки ўзининг бутун хилма-хил ва беҳисоб кўринишларида берилган ҳиссий ҳодисадир: «табиат тушунчаси остида мен шуни тушунаманки, - деб ёзади файласуф, - у инсонни ўзидан бошқа инсоний бўлмаган барча ҳиссий кучлар, нарсалар ва мавжудотлардан фарқ қиладиган мажмуадир… Табиат инсон учун бевосита унинг ҳаётининг асоси ва мавзуси сифатида ҳиссий жиҳатдан намоён бўладиган барча нарсадир»[2]. Худди шунингдек, чексизлик, куч-қудрат, бирлик, зарурият, абадийлик каби табиатнинг хусусиятлари, яъни «барча ҳиссий хусусиятларни чиқариб ташлангандан кейинги қолган моҳият», «табиатнинг мавҳум моҳиятидан» ёки фикрдаги табиатдан бошқа нарса эмас.

Табиат абадий бўлиб, ҳеч ким томонидан яратилган эмас. У ўз-ўзининг сабаби бўлиб, «фикрда ёки ниятда ва ирода ҳукмларида эмас, балки астрономик ёки самовий, механик, кимёвий, физик, физиологик ёки органик куч ёки сабабларда»[3] ўзининг асосига эга. Бирор бир вақтда табиат (олам) бўлмаган эди деган тасаввурни файласуф «беъмани ва асоссиз уйдирма» деб атайди. Табиат доимий равишда ривожланиш жараёнидадир. Ҳозирги Ер қураси ўзининг аввалги ҳолатидан фарқ қилади. Ҳаёт мураккаб кимёвий ўзаро таъсирлар (реакциялар) маҳсули сифатида пайдо бўлган. Илгари мавжуд бўлган кўплаб ҳайвонлар ва ўсимликлар ҳозир вақтда қирилиб кетган. Инсон ва унинг онги ҳам табиат ривожининг маҳсулидир. Идеализмни танқид қилиб, Фейербах борлиқ билан онгнинг бир-бирига нисбати ҳақидаги масаланинг моддиюнча ечимини ифодалаб беради: «борлиқ - субъект (эга), онг - предикат (кесим)»[4]. «Фикрий борлиқ ҳақиқий онгдан ташқаридаги сиймоси модда бўлиб, воқейликнинг умумий асосидир»[5].

Фейербах нуқтаи назарича, идеализм ва дин умумий илдизларга эга. «Агар сиз идеализмни инкор этсангиз, у вақтда Худони ҳам инкор этасиз! – деб ёзади у. Фақат Худогина идеализмнинг асосчисидир»[6]. Фейербах ёшлик йилларидаёқ ўз исмини яширган ҳолда «Ўлим ва абадий яшаш ҳақида фикрлар» деган асарини нашр қилдириб, унда жоннинг ўлмаслиги ҳақидаги эътиқодни танқид остига олган эди. Бунинг ким томонидан ёзилганлиги аниқлангандан кейин, китоб мусодара қилиниб, унинг муаллифи эса дарс бериш ҳуқуқидан маҳрум қилиниб, университетдан бўшатилди. Етук ёшда Фейербах очиқдан-очиқ худосизлик нуқтаи назарига ўтиб, уни у «инсондан фарқ қилувчи Худодан юз ўгириш» сифатида ифодалади.

Фейербах туғма диний ҳис-туйғулар ҳақидаги назарияга қарши чиқиб, динни тарихий тараққиёт маҳсули сифатида қараб чиқади. Худо, Фейербах қарашича, инсонларнинг ўзлари томонидан ўз моҳиятларини ифодалаш сифатида вужудга келтирилган объектга айлантирилган абстракт тушунчадир. Диннинг илдизларини Фейербах кишилар ҳаётининг шароитидан, ва аввало, унга тобе бўлмаган ва ҳиссий жиҳатдан ташқи таъсири инсонга тушиб турадиган кучларда кўради. Инсон ҳамма вақт ўз эҳтиёжларини қондиришга ҳаракат қилади. Аммо унинг бу интилишлари инсоннинг табиат кучлари олдидаги ожизлигига бориб тақалади. Уйдирма ва хаёл худолар тўғрисидаги тасаввурларни туғдирадики, улар инсоннинг амалга ошириб бўлмайдиган эҳтиёжларини қондиришга қолдирдилар. Дин инсонга унинг ҳаётини ўзгартириш, орзуларига етказиш имконини берадиган умид ва куч бағишловчи уйдирма ва хаёл маҳсулидир.

---

[1] Л.Фейербах. Избранные философские произведения. –М.: 1955. Т.1 202-б.
[2] Ўша ерда. Т.2. 590-591-б.
[3] Ўша ерда. 591-б.
[4] Ўша ерда Т.1. 28
[5] Ўша ерда. 175-176-б.
[6] Ўша ерда. 159-160-б.

«Худо, - деб ёзади файласуф, - шундай зотки, инсон ўзининг мавжудлиги учун унга эҳтиёж сезади»[1]. Фейербах фикрича, диннинг илдизлари башарият тарихи жараёнида ўзгаради. Агар маъжусийлик динларининг илдизлари инсоннинг табиат кучлари олдида ожизлиги ва ундан тобелигида яширинган бўлса, ҳозирги замон жамиятда улар ижтимоий кучлар соҳасида ётадилар.

Диний ахлоққа Фейербах инсоннинг бахт-саодатга бўлган табиий интилиши асосига қурилган «худбинлик ахлоқи»ни қарама-қарши қўяди. Шу билан бирга, файласуф бахт-саодатни алоҳида олинган кишининг эмас, балки башариятники сифатида назарда тутади. «Айрим олинган бахт-саодат» ғоясини у «умумий бахт-саодат» ғояси билан алмаштиради. Бу бахт - саодатга эришиш имконияти фақат кишиларнинг бир - бирларига муҳаббати асосидагина амалга ошиши мумкин. Фейербах фикрича, айнан «муҳаббат ахлоқи»гина жамиятда уйғунликка олиб келади ва ижтимоий адолатсизликка барҳам беради.

5-боб. ҲОЗИРГИ ЗАМОН ФАЛСАФАСИ

1-§. XIX асрнинг иккинчи ярмидаги Ғарб фалсафаси

Мумутоз фалсафаси даврининг тугалланиши билан, унинг янги саҳифаси очиладики, уни жаҳон фалсафасининг ҳозирги босқичининг бошланиши сифатида қайд этиш мумкин. У XX асрнинг бутун фалсафасига ўз таъсирини ўтказган фалсафий тизимларнинг пайдо бўлиши билан белгиланади.

Шопенгауэр фалсафаси

Немис файласуфи *Артур Шопенгауэр* (1788-1860) фалсафаси волюнгаризм (ўзбошимча иродага ишониш), иррационализм, умидсизлик фалсафаси сифатида майдаонга чиқди. Шопенгауэр ўзининг асосий ғояларини ўзининг бош асари бўлган «Олам ирода ва тасаввур сифатида» (1819) номли ишида баён этган. Гарчи Шопенгауэр ўз фалсафий системасини XIX асрнинг 20-нчи йилларидаёқ вужудга келтирган бўлса ҳам, унинг асарлари бутун умри давомида маълум бўлмасдан қола берди. Фақатгина умрининг охиридагина, яъни 50-йилларда у тан олинди. 1848 йил инқилобининг мағлубияти, германиядаги янги иқтисодий ва мафкуравий вазият, умидсизлик кайфиятлари, афсус-надомат, бўғиқ ва умидсизлик муҳити Шопенгауэр фалсафаси ғояларини қабул қилиш учун қулай шароит яратди.

Шопенгауэр фалсафий системаси асосида ўзининг тўрт кўринишида ёки илдизида борлиқнинг ва билишнинг умумий қонуни сифатида намоён бўладиган априор *етарли асос қонуни* ётар эди: ташкил топиш асоси қонуни ёки сабабият (физик асос), билиш асоси қонуни (мантиқий асос), борлиқ асоси қонуни (математик асос) ва фаолият асоси қонуни ёки тамойилий асос (ахлоқий асос). *Етарли асос қонуни* билиш объектлари ўртасида бўлиши мумкин бўлган барча муносабатларни белгилаб беради. Билиш объектлари маъноси остида файласуф *тасаввурларни* тушунади: «Субъект учун объект бўлиш ва бизнинг тасаввурларимиз бўлиш - бу бир хил нарсанинг ўзидир»[2]. Ташқи дунёнинг воқейлиги ҳақидаги фалсафий баҳсни Шопенгауэр «телбалик» ҳисоблайди: «Ашёлар мавжудлигини ўзини ва боз устига уларнинг бизнинг онгимиздан ташқарида ва ундан мустақил борлигига йўл қўйиш – ҳақиқатан беъманиликдир»[3].

Олам тасаввур сифатида фақат субъект учун фараз қилинади ва ўйланади. Тасаввур сифатидаги олам ҳақидаги таълимотда Шопенгауэр Кантга эргашадики, унинг учун ташқи дунё субъект учун нодир ҳодиса бўлиб туюлади, яъни субъектнинг олам ҳақидаги тасаввури сифатида. Бироқ, Кант бу дунёнинг мавжудлигини ўзини «нарса ўзида» сифатида тан олар эдики, албатта, улар ўзларича қандай эканликларини биз била олмаймиз ва улар тўғрисида биз фақат ўзимизнинг тасаввурларимизга кўра ҳукм юрита оламиз. Кантнинг агностицизмини

[1] Ўша ерда. Т.2. 320-б.
[2] А. Шопенгауер. Полн.собр.соч. М., 1900-1910. Т.1. 23-24-б.
[3] Ўша ерда. Т.2. 7-8-б.

бартараф этишга уринган Шопенгауэр шундай хулосага келадики, «нарса ўзида» *ирода (хоҳлаш*) дан ўзга нарса эмас.

Шундай қилиб, Шопенгауэр фикрича, олам фақат тасаввур сифатидагина эмас, балки ирода сифатида ҳам мавжуд. *Ирода* бу «бутун борлиқнинг воқеилиги», *«ягона ҳақиқий воқеилик»*, «бутун табиат ўзаги», «олам қалби», «бутун ҳодисаларнинг умумий асоси», «ягона бирламчи асос ва метафизик ибтидо» дир. Шопенгауэрнинг ирода ҳақидаги тасаввури инсон онгининг намоён бўлиши эмас, балки бутун оламнинг ички тузилишига ва айрим олинган ҳодисага хос бўлган қандайдир иррационал, онгсиз ижодий кучдир. Фақат *инсонгина эмас*, балки *ҳар қандай биологик* жисм ироданинг намоён бўлишидир. Масалан, тишлар, томоқ, ичаклар, «очликнинг воқеилиги» бўлса, жинсий аъзолар «жинсий тамойилнинг воқеилиги»дир. *Ирода ноорганик* дунёда ҳам намоён бўлади: қайишқоқлик, қаттиқлик, эгулувчанлик, магнетизм, кимёвий хоссалар - буларнинг барчаси ироданинг намоён бўлишидир. Олам ўзини ўзи идрок этадиган мутлақ ҳақиқат ва ўз-ўзидан яратилиш натижаси сифатида намоён бўлади. Шундай қилиб, моддиюнчилик билан идеализмни бир-биридан ажратувчи бир-бирига мувофиқ келувчи энг муҳим мумтоз тушунчалар нисбати бўлган «*табиат ва руҳ*», «*модда ва онг*», «*борлиқ ва тафаккур*» Шопенгауэр назарида «*ирода ва тасаввур*» билан алмаштирилади. Ва агар Шопенгауэр фалсафасининг бошланғич нуқтаси субъектив идеализм (олам тасаввур сифатида) бўлса, у ўзининг «олам ирода сифатида» деган таълимотида объектив, мутлақ идеализм қарашларига етиб келади.

Шопенгауэрнинг иррационализми ва волюнтаризм фалсафасидан унинг раҳм қилиш ва итоатлик ахлоқининг ухусияти келиб чиқади. *Ирода - бу яшаш учун бўлган ирода бўлиб, хоҳиш-истакларни қондиришга қаратилган интилишдир*. Ана шу ердан инсон ҳатти-ҳаракатининг бош хислати бўлган худбинлик (эгаизм) келиб чиқади. Хоҳиш - истакларни қондиришга бўлган интилиш қониқмасликдан келиб чиқади, демакки - жафо ва уқубатдан. Хоҳиш-истакларни қониқтириш янги истакларни ва янги уқубатларни келтириб чиқаради. Ҳаёт «кўтариб бўлмайдиган оғир юк»ка айланиб қолади». Шунинг учун, эҳтимол, кўпинча афсус надомат билан айтиладиган ҳаётнинг қисқалиги, айнан ундаги энг яхши нарсадир», - деб хулосалайди Шопенгауэр[1]. Ҳаётга бўлган иродадан воз кечмоқ зарур, киши ўзида бўлган хоҳиш - истакларни ўлдириши керак, келгусидаги яхши ҳаёт учун курашишдан ўзини тийиши лозим.

Шопенгауэрнинг фалсафаси XIX аср охири XX асрдаги интуитивизм, экзистенциализм, янги кантчилик, ҳаёт фалсафаси ва бошқа фалсафий оқимларнинг шаклланишига ката таъсир кўрсатди.

Классик позитивизм

«Ижобий» билимлар байроғи остида майдонга чиққан XIX асрнинг иккинчи ярми – XX асрда ғарб фалсафасида энг кўп даражада тарқалган оқимлардан бири -позитивизм эди. Позитивизмнинг асосчиси француз файласуфи ва жамиятшуноси *Огюст Конт* (1798-1857) эди. Контнинг асосий асарлари – «Ижобий фалсафа курси» (6 жилдлик) ва «Ижобий фалсафанинг руҳи» деб аталади.

Конт анъанавий фалсафий муаммолар ва таълимотларни моддиюнчилик ёки идеализм лагерлдарига мансубликларидан қатъий назар, ўз манфаатидан келиб чиқиб ақлий ҳукмлар асосига қурилган самарасиз *«метафизика»* деб эълон қилди ва уларга қарама-қарши бўлган *«ижобий»* фақат «фактларгагина таянувчи билимларни олға сурди. Ана шундай «аниқ», «шубҳасиз» билимнигина Конт *ижобий* деб атайди. Позитивизм илгариги «метафизика»ни рад этганлиги учун, у ўзини илгариги барча фалсафий оқимларга қарши қўяди.

Конт фанларнинг янги таснифини тузади: математика (ўзига ер механикасини қўшган ҳолда), астрономия, физика, кимё, физиология (биология), социология[2] ёки «ижтимоий физика». Фанларнинг бош вазифаси – *дескриптив*, яъни тасвирлаш ва баён қилишдир. Илмий билиш фақат ҳодисаларни тасвирлаши лозим, уларнинг келиб чиқишлари ҳақида саволлар бермаслиги керак, чунки бу масалаларнинг ечими йўқдир. Шунинг учун фан «нима учун» деган

[1] А.Шопенгауэр. Мир как воля и представление. Спб. 1880, 338-б.
[2] О.Конт ушбу терминнинг муаллифидир.

ифодани «қандай?» сўзи билан алмаштириш»га интилиши лозим[1]. Янги ижобий фалсафанинг вазифаси эса илмий билимларни тизимга солишдан иборатдир.

«Ижобий фалсафа»га Конт инсон ақлининг «қатъий ҳолати» сифатида қарайди. Конт назарича, башарият тарихи бу инсоний руҳнинг турли даврлардаги «ҳолатлари» ёки усуллари тарихидир. Бошқача сўз билан айтганда, «ғоялар бутун дунёни бошқаради ва остин-устун қилади». Шундай босқичлар ҳаммаси бўлиб учта: *илоҳиётий ёки қалбаки* (у ерда диний дунёқараш ҳукмронлик қилади), *метафизик ёки абстракт* (ўз манфаатидан келиб чиқувчи-фалсафий) ва ижобий (илмий).

Охирги босқичга эришгач «фалсафа узил-кесил ижобий ҳолатга эришади: у энди ўз хусусиятини ўзгартиришга қодир бўлмайди»[2]. Уч босқич қонуни умумий хусусиятга эга бўлиб, жамиятнинг барча соҳаларида (билиш тарихи, сиёсий тарих, фуқаролик тарихи ва ҳоказо), ҳамда ҳар бир кишининг руҳий камолотида амал қилади. Демак, «ақллар ҳолати» нинг уч босқичига жамият сиёсий ташкилотининг уч босқичи мувофиқ келади: илоҳиётий феодал салтанатларнинг яккаҳокимлик режимлари, метафизик – «ҳуқуқшунослар» ва «ўрта табақалар» ролининг кучайиши, позитив (ижобий) –сармоя «патрицийлари»: «саноат доҳийлари» ва банк эгаларининг манфаатларини ифодаловчи позитивист-файласуфлар бошқаруви. Худди шундай фуқаролик тарихи ҳам бир-бирларини алмаштириб турувчи уч даврга: ҳарбий-истилочилик, мудофаавий ва илмий-саноат даврларига бўлинадилар.

Конт фикрича, «ижобий» жамият принцип сифатидаги муҳаббат асосига, асос сифатидаги тартибга ва мақсад сифатидаги тараққиётга биноан қурилмоғи лозим; бу жамият шундайки, унда барча табақалар ва ижтимоий қатламлар ўртасидаги муносабатларда «уйғунлик» ўрнатилган. Мумтоз позитивизмнинг бошқа кўзга кўринган вакиллари Джон Стюрт Милль ва Герберт Спенсер эдилар.

Джон Стюарт Милль (1806-1873) - инглиз файласуфи, мантиқшуноси ва иқтисодчисидир. Миллнинг фикрича, бизнинг билимларимизнинг манбаи - кузатиш ва тажрибадир. Тажрибада бизга берилган билим мавзулари – бу ўзимизнинг ҳис - туйғу ва таассуротларимиздир, негаки, улар бизга ушбу шаклларда берилгандирлар. Шунинг учун Милль *моддани* «ҳис-туйғу қабул қилишнинг доимий имконияти», *онгни* эса – «кечинмаларнинг доимий имконияти» сифатида ифодалайди.

Мантиқ соҳасида ишлаб чиқилган кўзга кўринарли натижалар ҳам Милль номи билан боғликдир. Олим мантиқни ўзини фалсафий муаммолардан ҳоли бўлган ва барча файласуфлар учун қабул қилса бўладиган ҳақиқатни ахтарувчи қатъий илмий усул (ижобий билимга эришиш) сифатида қараб чиқади. Милль анъанавий силлогистика (қиёс) ва дедукция (умумдан якка томон хулоса чиқариш) ни танқид остига олиб, индуктив (яккадан умум томон хулоса чиқариш) мантиқ тизимини тузади. «Мантиқ тизимлари»ни тузишда Милль Ф.Бэконнинг индуктив мантиғига, Р.Уэтли, У.Юэлл ва Д.Гершел ишларига таянади.

Контдан кейин *Милль* ҳам башарият тарихини дунёқараш нуқтаи назаридан уч босқичга бўлади, аммо уларни қуйидагича номлайди: анимистик (шахсиятга олиб бориб тақовчи), борлиқ (абстракт) ва феноменалистик (тажрибавий).

Ахлоқ масаласида Милль *утилитаризм* қоидасига таянадики[3], унга кўра, хатти - ҳаракатнинг ахлоқий аҳамияти унинг фойдаси билан белгиланади, (эгоизм) *худбинлик* қоидасида эса хатти-ҳаракат олинадиган ҳузур - халоват ёки ёқимсизлик нуқтаи назаридан баҳоланади, ҳамда *альтруизм* қоидасида эса «барча атрофдаги мавжудотларни имкон қадар кўпроқ бахт-саодат»га ёрдамлашишини тақозо этади. Ўзининг ижтимоий-сиёсий қарашларида Милль парламентаризм, либерализм ва давлатнинг фуқароларнинг хусусий ҳаётига аралашишига қарши чиқди.

Герберт Спенсер (1820-1903) – мумтоз позитивизмнинг учинчи вакилидир. Унинг томонидан «Синтетик фалсафа тизими»га бирлашган «Асосий ибтидолар», «Биологиянинг

[1] Антология мировой философии в 4-х томах. М., 1971. Т.3. 581-б.
[2] Мир философии: Книга для чтения. В 2-х ч. Ч.1. М., 1991. 60-б.
[3] Агарчи бу қоиданинг ўзи И.Бентам (1748-1832) томонидан ифодаланган бўлса ҳам, бу истилоҳ Миллнинг ўзи томонидан киритилган.

асослари», «Жамиятшунослик асослари», «Руҳшунослик асослари», «Ахлоқ асослари» каби асарлар ёзилган.

Фалсафанинг вазифасини Спенсер билимларни тизимга солишга эришишда деб билди. Фалсафа - бу қўшма билимдир. Контга ўхшаб, у ҳам фанлар таснифини тузди. Аммо, агар Контнинг таснифида фанлар умумийлик даражасига кўра тўғри чизиқнинг олдинма - кейин келиши тартибида жойлаштирилган бўлса, Спенсерда улар абстракт (мантиқ, риёзиёт ва механика), муайян («воқейликни» ўрганувчи) ва абстракт - муайянликка (оралиқ хусусиятга эга бўлган) бўлингандирлар.

Спенсер ўз фалсафий дастурини «Билиб олиб бўлмайдиган» соҳада бир-бирига ўхшаши бўлган фан билан динни келиштириш йўллари асосига қурди. «… Модда, ҳаракат ва куч кўриб бўлмайдиган воқейликнинг фақат рамзларидирлар»[1]. «Борлиқ шаклларини, - деб ёзади у, - моҳиятлари жиҳатидан мутлақ билиб бўлмайди»[2]. Спенсер фикрича, ҳатто «фактлардан энг соддаси» ҳам фан учун ўзининг «тўла билиб бўлмаслигини» намоён қилади. Фан фақат «ҳодисалар деб аталган» нарса фаолияти натижасида келиб чиқадиган ҳиссий жиҳатдан қабул қилинадиган ҳодисалар ўртасидаги муносабатларни билишгагина (ўхшашлик ва ўхшамаслик, ва бошқалар) қодирдир. Ҳодисаларнинг моҳияти эса сирдир. «Айнан *сир*, деб ёзади файласуф, фаннинг охирги ва диннинг биринчи қадамидир».

Спенсер фалсафанинг етакчи мавзуларидан бири умумий тадрижий (эволюцион) ривожланиш ҳақидаги таълимот эди. У «… ёйилган ҳаракат ҳамроҳлигида моддани номуайян боғланмаган бир хилликдан муайян боғланган ҳархилликка ўтказиш ва шунинг баробарида сақланиб қоладиган модданинг ҳаракатини қайтадан ўзгаришини амалга оширилиши демакдир»[3].

Тадрижий ривожланишнинг ўзига хос белгиларини Спенсер қуйидаги қонуларда кўради: таркибий тубдан ўзгартирилган оқибатлар миқдорини ошиши, дифференциация (бир хилликдан ҳар хилликка ўтиш), номуайянликдан таркибий муайяндикка ўтиш, уйғунлик, мувозанатга интилиш. Тадрижий ривожланиш Спенсер томонидан механистик равишда талқин қилиниб, универсал характерга эга деб билинди: у табиатнинг жонсиз ва жонли мавжудотларида, инсон жамиятда намоён бўлишлиги таъкидланди. «Умумжаҳон ўлимининг ҳолати нима, - деб ёзади у, - бу шундай нарсаки, ҳамма жойда рўй берадиган жараённинг чегараси бўлиб, бунинг шундай эканлиги ҳар қандай шубҳадан холидир… бу ерда тасвирлаган барча ўзгаришларнинг хотимаси осойишталик ҳолати бўлади»[4]. Жамиятга нисбатан тадбиқ қилинганда бу аҳоли миқдорининг мувозанати ва ҳаётни қўллаб - қувватлаш учун восита, қарама-қарши ғоялар ва ҳоказолар демакдир.

Спенсер жамиятшуносликда *органик мактабнинг* асосчисидир. Жамиятнинг таркибий ва вазифавий тузилишини у биологик организм билан ўхшашликда қараб чиқади. Аммо, агар биологик организмда унсурлар бутун учун мавжуд бўлсалар, ижтимоий организмда – билакс: «жамият аъзолари жамият бахт-саодати учун мавжуд бўлмасдан, балки жамият унинг аъзоларининг бахт-саодати учун мавжуддир». Спенсер учун ижтимоий идеал шундай жамиятки, унда давлатнинг вазифалари қисқара бориб, якка тарздаги ва кооператив омили ошиб боради. Жамиятни Спенсер икки турга бўлади: «ҳарбий» ва «саноатлашган»; тарихий ривожланиш биринчи турдан иккинчиси томон борадики, унда замбараклар ва найзалар курашини саноат соҳасидаги рақобат эгаллайди. Жамиятнинг тадрижий ривожланиши яшашга энг кўп даражада мослашганларнинг яшаб қолиш қонуни асосида амалга ошади. У камбағалларга, бевалар ва етимларга ёрдам беришни тадрижий ривожланишнинг табиий жараёнига аралашиш деб ҳисоблаб, унга қарши чиқди. Шунингдек Спенсер инқилобларнинг душмани ва аста-секинлик билан борадиган тадрижий ривожланиш тарафдори эди.

Марксизм

Мумтоз марксизм немис мутаффакири *Карл Маркс* (1818-1883) ва унинг энг яқин сафдоши *Фридрих Энгельс* (1820-1895) томонидан ишлаб чиқилган

[1] Антология мировой философии в у-х томах. Т.3. –М., 1971. –С.618
[2] Г.Спенсер. Основные начала. СПб., 1886. –С. 373
[3] Ўша жойда. 331-б.
[4] Ўша жойда. 340-б.

фалсафий, иқтисодий ва ижтимоий-сиёсий қарашлар тузимидир. Уларнинг биргаликда ёзган асосий асарлари қуйидагилардир: «Немис мафкураси», «Коммунистик партия Манифести», «Фалсафа қашшоқлиги», «Муқаддас оила», ҳамда «1844 йилнинг иқтисодий-фалсафий қўлёзмалари», «Капитал», «Гота дастурини танқиди» (К.Маркс), «Людвиг Фейербах ва немис мумтоз фалсафасининг охири», «Анти-Дюринг», «Табиат диалектикаси», «Оила, хусусий мулк ва давлатнинг келиб чиқиши» (Ф.Энгельс).

Агар биз Фитхе ва Хегел таълимотларида субъектив ва объектив идеализмнинг тўла тугалланган ва изчил тизимларига тўқнаш келсак, маркизм моддиюнчиликнинг изчил ва мантиқий *тугалланган шакли* сифатида намоён бўлади.

Марксча моддиюнчилик *худога ишонмаслик атеистик* (пантеизм ва деизмдан фарқли ўлароқ) моддиюнчилиги сифатида келиб чиқди. Марксча таълимотда Худонинг ёки бошқа ғайри табиий кучларнинг (руҳлар, девлар, фаришталар ва шунга ўхшашлар) қандайдир равишда мавжудлиги инкор этилади. Модда абадий бўлиб, ўзига хос объектив қонунлар асосида ривожланади. Ф. Энгельс ёзганидек, «моддиюнча дунёқараш қандайдир ташқи қўшимчаларсиз, табиатни қандай бўлса, шундайлигича содда тушуниш демакдир»[1]. Марксча таълимотда диннинг ўзи воқейликнинг хаёлий инъикоси сифатида ўзининг билиш назарияси ва ижтимоий-синфий ўзакларига эга бўлган, «халқ афюни» сифатида қараб чиқилади.

Марксча моддиюнчилик (XVII-XVIII асрлардаги механистик ва метафизик моддиюнчилик шаклларидан фарқли ўлароқ) *диалектик моддиюнчилик* сифатида майдонга чиқди. Диалектика табиат, инсоний жамият ва тафаккурнинг ҳаракат ва ривожланишининг умумий қонунлари ҳақидаги фан сифатида марксча фалсафанинг энг муҳим таркибий қисмидир. Марксча таълимотда у ашёлар ва ҳодисаларни ўзаро боғликлик ва ривожланишда қараб чиқишни талаб қилувчи усул, мантиқ ва билиш назарияси сифатида майдонга чиқадики, унинг ички манбаси қарама-қаршиликдир. Диалектиканинг асосий қонунлари сифатида миқдор ўзгаришларидан сифат ўзгаришларга ўтиш ва унинг акси қонуни, қарама - қаршиликларнинг ўзаро бир-бирига кириш қонуни ва «инкорни инкор» қонуни шаклланадилар.

Марксча моддиюнчиликнинг энг муҳим хусусияти моддиюнча қоидаларни башарият тарихига тадбиқан ёйиш, яъни *тарихий моддиюнчилик* таълимотини вужудга келтириш бўлди. Тарихий моддиюнчиликнинг таянч шиори: ижтимоий онгни ижтимоий борлиқ белгилайди. Марксча таълимот нуқтаи назаридан тарих бир-бирини алмаштириб турадиган ижтимоий-иқтисодий формациялар ёки ўзининг асосида муайян ишлаб чиқариш тарзига эга бўлган тарихий жиҳатдан бўлиши шарт бўлган жамият туридир. Тарихни ғилдиратувчи куч ҳукмрон ва эзилувчи синфлар ўртасидаги синфий кураш (озод кишилар ва қуллар, патрицийлар ва плебейлар, заминдорлар ва чорикорлар, буржуалар ва пролетар) бўлиб, у охир оқибатда пролетар инқилобига олиб келиши лозим бўлиб, хусусий мулкни бекор қилиб, синфсиз коммунистик жамиятни барпо қилиб, озод уюшма меҳнатига асосланган ва шиорга: «Ҳар кимдан ўз қобилиятига яраша, ҳар кимга эҳтиёжига яраша», деб ёзилган жамиятни вужудга келтиришни кўзда тутар эди.

Марксннинг дунёқараши XX асрнинг бутун мафкураси ва ижтимоий амалиётига моҳиятан кучли таъсир ўтказди. Бу таълимот байроғи остида жуда ҳам хилма-хил, баъзида эса қарама-қарши ҳаракатлар: социал-демократлар, коммунистлар, миллий-озодлик, ўта муросасиз кучлар фаолият кўрсатиб, ижтимоий инқилоблар ва сиёсий тўнтаришларни амалга оширдилар. Гарчи марксча таълимотнинг асосчиларининг ўзи ўз қарашларини қотиб қолган қатъий эътиқодга айлантиришга қарши чиққан бўлсалар ҳам, муайян тарзда талқин қилинагн ва муқаддаслаштирилган марксизм «социалистик лагерь» мамлакатларининг расмий мафкуравий таълимотига айлантирилди. Марксча таълимотни «аслига мувофиқ» ақидага айлантирилиши ва уни сийқалаштирилганлиги (сталинча таълимотда ва унга қардош бўлган маоизм, чучхе ва бошқа оқимларда) XX асрда Ғарбий Европа ва АҚШ да танқидий ва ғарб марксизмини (неомарксизм) пайдо бўлишига олиб келди. Ғарб неомарксизмнинг бош вазифаларидан бири Маркс ғояларини тоталитар руҳдаги талқинлардан тозалаш эди.

[1] К.Маркс, Ф.Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 20, -М., 1961, 513-б.

XX аср охирига келиб «реал социализм» нинг барбод бўлиши ва «социалистик система»нинг тарқаб кетиши жаҳон тараққиётини ўзида мужассамлаштирган деб эълон қилинган пролетариатнинг манфаати учун айрим олинган мамлакатларда ва умуман жаҳонда ижтимоий тузумни зўрлик билан алмаштиришнинг муқаррарлиги ва зарурлиги ҳақидаги назарий қурилмаларнинг асоссиз ва амалий жиҳатдан зарарли эканлигини кўрсатди.

2-§. XIX аср охиридаги ва XX асрдаги Ғарб фалсафаси

XIX асрнинг охири – XX асрнинг бошларидаги давр шу билан ажралиб турадики, фалсафий мактаблар XIX аср иккинчи ярмида ижод қилган мутафаккирларнинг ғояларини ривожлантириб, тўплаган илмий билимларни Хегелдан кейинги даврдаги фалсафий асосларнинг бири атрофида бирлаштиришга ҳаракат қилдилар.

Эмпириокритицизм фалсафаси

Эмпириокритицизм (ёки махизм) ни кўпинча позитивзмнинг иккинчи босқичи деб атайдилар. Эмпириокритизм таълимотининг асосчилари *Эрнст Мах* (1838-1916) ва *Рихард Авенариус* (1843-1896) эдилар. Эмпириокритицизмнинг хилма-хил кўринишларидан бири *эмпириомонизм* (Богданов), *эмприосимволизм* (Юшкевич) ва бошқалардир. Эмпириокритицизмга *имманент* (ички табиатдан келиб чиқиш) *фалсафа мактаби* (В. Шуппе, 1836-1913) ва *конвенционализм* (А.Пуанкаре, 1854-1912) яқиндан келиб қўшилади.

Конт, Милль ва Спенсернинг етакчиси флагмани механика бўлган мумтоз табиатшуносликка йўналтирилган мумтоз позитивизми XIX-XX асрлар ҳудудида рўй берган табиатшуносликдаги инқилоблар муносабати билан таназзулга дучор бўлди. Радиоактивлик, электрон ва бошқа кашфиётларни ўз ичига олган янги ихтиролар дунёнинг табиий тузилиши ҳақидаги илгариги тасаввурларни бутунлай тубдан ўзгартириб юбордики, бу нарса ўз навбатида, позитивизмни таназзулга юз тутишига сабаб бўлди. Мах таълимотининг пайдо бўлиш сабаблари ҳақида гапириб, машҳур физик М.Планк шундай ёзган эди: «Моҳият жиҳатидан, бу бундан бир неча ўн йилликлар олдин табиатга махсус механикча қараш билан боғлиқ бўлган жасурона кутишга қарши қаратилган ўзига хос аксил амал эди… муқаррар бўлган хушёрликнинг изи сифатида Мах позитивизми келиб чиқди»[1].

«Эмпириокритицизм» атамаси Р.Авенариусга тааллуқли бўлиб «тажрибани танқиди» маъносини англатар эди. Авенариус нуқтаи назарича, бизнинг тажрибамиз, ашёдан келиб чиқадиган маъно билан бир қаторда ўзича ахлоқий ва эстетик баҳолаш кўринишида бўлган *апперцепциялар* (ўзгача тасаввурларни олиб келиш) деб аталган нарсани, ҳамда антропоморфик тасаввурларни ўз ичига олади. Фалсафанинг вазифаси шундан иборатки, тажрибани ушбу ташқаридан келтирган нарсалардан тозалаш билан *«соф тажриба»* мазмунини аниқлашдир. Тажрибанинг танқиди моддий воқейликнинг кучлари, жавҳарлари, сабаблари ва бошқалар билан ифодаланувчи асосий тушунчаларнинг танқиди сифатида амалга оширилади. Шундай қилиб «тажрибани тозалаш» бизнинг билимларимизнинг объектив мазмунини «тозалаш» сифатида намоён бўлади. Натижада нима қолади? Ҳис-туйғу, сезгилар.

Сезгилар ёки «тажрибанинг бетараф унсурлари (элементлар)» ҳақидаги таълимот эмпириокритицизм дастурининг марказий таркибий қисмидир. Тажриба унсурлари бетараф хусусиятга эга, негаки, уларни ҳам объектив ва ҳам субъектив жиҳатдлардан ҳам қараб чиқиш мумкин. Бир томондан улар субъектга тааллуқли бўлса (руҳий унсурлар), иккинчи томондан – унга боғлиқ эмас (физик унсурлар). Охир оқибатда, «бетараф унсурлар» эмпириокритиклар томонидан сезгиларга олиб келиб тақалади. Субъектнинг сезгилари охирги воқейликка айланиб қолади. Шунга боғлиқ равишда эмпириокритиклар субъект ва объектнинг *«қоидавий координация»*си ҳақидаги шиорни келтириб чиқарадилар: субъектсиз объект йўқ. Эмпирокритицизм дастурининг муҳим таркибий қисми «энг кичик куч қоидаси» (Авенариус) ёки «*фикрни аяш қоидаси»* (Мах)дир. Мах назарида бу қоида орзудаги фанни тасвирлаш сифатида намоён бўлади. Махнинг фикрни аяш қоидасига кўра, тараққий этган фан текинхўр қатламдан, масалан, сабабият қоидаси, Ньютон физикасининг бир қатор тушунчаларидан

[1] М.Планк. Единство физической картины мира. СПб. 1910, 31-б.

(мутлақ макон ва бошқалар) озод бўлиши лозим. Айнан фикрни «аяш» натижасида тафаккур дунёнинг «асосий унсурлари» бўлган сезгиларга етиб келади.

Неокантчилик фалсафаси Германияда XIX асрнинг 60-нчи йилларида пайдо бўлди. «Кантга қайтиш» чақириғи *Отто Либман* (1840-1914) томонидан унинг «Кант ва тақлидгўйлар» (1865) асарида янградики, унда Кант фалсафаси изчил идеалистик нуқтаи назардан талқин қилинган эди. Кантнинг фалсафий қарашлари бир қатор физиолог табиатшунослар бўлган *Иоганн Мюллер* (1801-1858) ва *Герман Гельмкольц* (1821-1894) лар томонидан қўллаб-қувватландики, улар ўз асарларида инсон сезгиларини ташқи таъсир этувчилар билан шартланган (Мюллернинг ташқи ҳис-туйғуларнинг махсус энергиялари деб аталган қонун) бизнинг сезги органларимизнинг асаб тузилиши ҳолати ёки ашёларнинг «белгилари» (Гельмгольцнинг иероглифлар назарияси) сифатида қараб чиқадилар; улар ашёларнинг ўзларини қанақалиги ва бизнинг ҳис-туйгуларимиз томонидан қандай қабул қилиниши ҳақида гапирмайдилар.

Неокантчилик

Янги кантчиликнинг асосий йўналишлари Марбург ва Баден (ёки Фрейбург) мактабларидир. Марбург мактабининг асосчиси *Герман Коген* (1842-1918) эди. Бу мактабга *Пауль Наторп* (1854-1924), *Эрнст Кассирер* (1874-1945) ва бошқалар ҳам мансуб эдилар.

Коген нуқтаи назарича фалсафа «соф билимнинг мантиқи» ёки фан фалсафасидир. Агар Кант учун макон ва замон – ҳиссиёт шакллари бўлса, Коген учун тушунчалар (категориялар) эди. Билим мавзуси «ашё» эмас, балки ашё ҳақида тушунчадир. Шунинг учун у қандайдир объектив мавжуд нарса бўлмасдан, балки априор қонунлар, тушунчалар ва тафаккур шаклларига мувофиқ бир қатор омилларнинг тушунчавий таҳлили орқали аниқланадиган нарсадир.

Мавжуд нарсанинг ибтидоси ҳиссий қабул қилинадиган нарса бўлмасдан, балки фикрий эканлиги далилини Коген математикадаги чексиз кичик сон тушунчасида кўради. Мавжуд нарсанинг аслий асосларини (атомлар, молекулалар, эфир, электр энергияси, магнетизм ва ҳоказо) ҳиссий қабул қилинмайдиган нарсалар ташкил этади ва физика уларни *чексиз кичик сонлар* воситасида тушунтиради. Чексиз кичик сон орқали ашё ўзига воқейликни касб этади. Когеннинг чексиз *кичик сон* ҳақидаги таълимоти ўзининг қайта тирилишини пифагорчиликда топди. Математика ва математик табиатшуносликка қаратилган *соф билим* мантиғи билан бир қаторда Коген ҳуқуқ ва давлат ҳақидаги таълимотга қаратилган *соф ирода* ахлоқига катта аҳамият беради. Ўзининг билиш назариясига мувофиқ Коген *ахлоқий* социализм концепциясини яратди. Социализм тушунча бўлиб, у ҳеч қачон «ашё» бўла олмайди. Худди шундай билиш ашёсининг фикрий таркибий қурилиш жараёни ҳам чексиз бўлиб, ҳеч қачон тугалланиши мумкин эмас, социализм томон бўладиган ҳаракат ҳам орзу сифатида «абадий»дир.

Маргбург мактабининг бошқа бир вакили *Пауль Наторп* фалсафанинг услубий вазифасинигина тан олди. Тасодифий эмаски, у ўз фалсафасини *«панметодизм»* деб атади. Когенга эргашиб Наторп ҳам фикр учун ҳеч қандай борлиқ йўққи, уни ўзини «фикрга қўйиш» мумкин бўлмасин, деб ҳисоблади. Биринчи ибтидо мантиқий бўлиб, «ифода борлиғи» дир. Фикрлаш сезгида берилган хилма-хил маълумотларни ягоналик тартибига келтирувчи иккиламчи билим омилидир. Марбург мактаби асосчиси каби Наторп ҳам мантиқий-гносеологик идеализмни асослаш учун математика ва чексиз кичик сон тушунчасини жалб этади. Кейинчалик Наторпда Кант таълимотидан узоқлашиш ва Хегел ғояларини ўзлаштириш тамойили кўринади. Масалан, Наторп «мувофиқ келиш қонуни» ни ифодалаб унда мантиқий ривожланишни Хегелнинг инкорни инкор қоидаси орқали: фикр-борлиқ-билим воситасида тушунтириб беради.

Маргбург мактабига мансуб ўтмишдошлари каби *Э.Кассирер* билим мавзуси субъектга берилган эмас, балки тафаккур орқали қурилган деб ҳисоблайди. Математика ва табиатшунослик тушунчаларининг тарихига мурожаат қилиб, у шуни исботлашга уринадики, мантиқий нарса ҳиссий ва тажрибавий нарсадан олдин келади. Фан тушунчаси бу воқейликнинг инъикоси бўлмай, балки «усули» дирки, унинг ёрдамида «берилган нарса» априор равишда тузилган муносбаатлар ва вазифалар «қатори»га бориб тақалади. Кейинчалик Кассирер тил,

афсона, санъат, фан ва дин шаклларига «охирги, бирламчи воқейлик қатлами»га келиб урилувчи «рамзий шакллар» сифатида мурожаат қилиб янги кантчиликнинг анъана муаммосидан узоқлашади.

Баден мактабининг асосчиси *Вильгельм Виндельбанд* (1848-1915) эди. Бу йўналишнинг кўзга кўринган бошқа бир вакили *Генрих Риккерт* (1863-1936) эди. Виндельбанд фалсафани умумий аҳамиятга эга бўлган қадриятлар» ҳақидаги таълимот сифатида ифодалайди. Айнан қадриятлар инсон фаолиятини табиий жараёнлардан фарқлайди. Қадриятлар тарихий жараёнда маданий ҳодисалар сифатида мужассамланадилар ва идрок қилинадилар. Шунинг учун фалсафада учун тарих фанларининг услубий асосларини аниқлаш муҳимдир. Виндельбанд илмий билимларни уларнинг мавзусига кўра, табиат ҳақидаги ва «руҳ» ҳақидаги фанларга бўлишдан воз кечди. Фанлар ўртасидаги асосий фарқ мавзу соҳасида эмас, балки уларнинг услубларида яширингандир. Баден мактабининг ушбу асосий қоидасини Виндельбанд ўзининг «Тарих ва табиатшунослик» деб номланган дастурий нутқида қуйидагича ифодалади: «Тажрибага асосланган фанлар воқей дунёни билишни гоҳ табиат қонуни шаклида келувчи умумийдан, ёки тарихий шароит билан чекланган «бирликдан» қидирадилар. Уларнинг баъзилари - қонунлар ҳақидаги фанлар моҳияти бўлса, бошқалари - воқеалар ҳақидаги фанлардир, уларнинг биринчилари ҳамма вақт бўладиган нарсалардан таълим берса, охиргилари - бир марта рўй берган воқеадан ҳикоя қилади. Биринчи ҳолатда илмий тафаккур номотетик фикр бўлса, иккинчиси – *идеографик* фикрдир»[1]. Номотетик фанлар қонунни тақозо қилинадиганлар сифатида келиб чиқса, идеографик – алоҳида олинган хусусий ҳолатни тасвирловчи сифатида келиб чиқади: биринчилари хусусийдан умумийга ўтишга интилса, иккинчилари – хусусийда тўхтаб қолади. Виндельбанд фикрича, идеографик усул қадимги даврлардан бошлаб ҳозирги кунгача назар-писанд қилинмай келинди, холбуки, алоҳида олинган шахснинг ҳам, жамиятнинг ҳам ҳаётий воқеалари фақат уларнинг ягоналиги ва бир марталиги билангина аҳамиятга ва қадриятга эгадир.

Виндельбаднинг усулий қоидасини ривожлантириб табиатшунослик усуслини *Г.Риккерт* «умумлаштирувчи», тарихий билиш усулини эса «ягоналаштирувчи», деб атади. Ушбу фарқ воқейлик элементларининг (умумий ва хусусий) бу фанлар орқали ўрганилиши учун танлаб олинган қоидаларидан ва турли вазифалардан келиб чиқади. Бу ерда шуни қайд этиш лозимки, фарқ бу фанларнинг объектив мазмуни тақозосидан эмас, балки «истакдаги табиатшунослик» ва «хоҳловчи тарих» иродасидан келиб чиққан. Баден мактабининг асосчиси каби Риккерт умумийнинг объектив мавжудлигини инкор қилиб, номинализм нуқтаи назарида туради. Умумий фақат тушунчалар моҳиятидир. Натижада Риккерт шундай хулосага келадики, табиатшунослик фан сифатида тушунчалар билан иш кўрса, тарих эса воқейлик билин иш кўради.

Тарихчи воқейликни таҳқиқ қилиб, «иккинчи даражали нарса»дан «аҳамиятли» ёки «моҳиятий» жиҳатини алоҳида ажратиб кўрсатади. «Моҳиятий» ёки «аҳамиятга эга» бўлган нарса қадриятли демакдир. Қадриятлар борлиқ билан бир қаторда мавжуддирлар. Дунё, дейди Риккерт, «воқейлик ва қадриятлардан таркиб топгандир»[2]. Қадриятларни субъектга боғлиқ бўлган баҳолаш билан аралаштириб юбормаслик лозим. Қадриятлар муносабатлар билан боғлиқ бўлмасдан «субъекдан юқори турувчи» ва «борликдан юқори» («трансцендент») бўлган хусусиятга эга; бу «субъект ва объектнинг орқа томонида жойлашган бутунлай мустақил салтанатдир». Риккерт маънавий ҳаётнинг олти доираси бўлган мантиқ, эстетика, мистика, ахлоқ, эротика ва динга мувофиқ келувчи қадриятларнинг олти хилини (ҳақиқат, гўзаллик, шахсиятдан юқори турувчи муқаддаслик, ахлоқийлик, бахт-саодат ва шахсий муқаддаслик) ажратиб кўрсатади.

«Ҳаёт фалсафаси»

«Ҳаёт фалсафаси» XIX асрнинг 60-70-йилларида механистик табиатшунослик ва мумтоз рационализмнинг таназзули, позитивизм, эмпириокритицизм, янги кантчиликда ифодаланган спентизм, методологизм ва гносеологизм зўравонлигига қарши аксил амал сифатида пайдо бўлдию ҳаёт фалсафасининг ўзига хос

[1] В.Виндельбанд. Прелюдин. Сп(б), 1904, -Б.320

[2] Г.Риккерт. О понятии философии. «Логос», 1910. –Б. 33

белгилари волюнтаризм, иррационализм ва интуитивизм эди. У энг катта таъсирга XX асрнинг биринчи чорагида эришди. Бу йўналишнинг кўзга кўринган вакиллари фалсафада *Фридрих Ницше* (1844-1900), *Вильгельм Дильтей* (1833-1911), *Георг Зиммель* (1858-1918), *О.Шпенглар* (1880-1936), *Анри Бергсон* (1859-1941) эдилар.

Ҳаёт фалсафасининг бош тушунчаси – *«ҳаётдир»*. Бу тушунча жуда ҳам тарқоқ бўлиб, аниқ ва тушунарли ифодага эга эмас. У турли файласуфлар қарашларида ўзига хос хусусиятга эга. Ницше нуқтаи назарида ҳаёт тирик, табиий, «кучларни тўпловчи ирода»га ва ҳокимиятга интилувчи нарсадир. Дильтей ва Зиммель учун ҳаёт – бу «юз берган нарсаларнинг иродаси, туртки ва ҳис-туйғуси», «бошдан кечирилган афсус-надомат»дир; Бергсон қарашларига мувофиқ ҳаёт – бу «узунлик», «ҳаётий жўшқинлик», «тўхтовсиз ижод», «оқим»дир. Ҳаёт узлуксиз оқим сифатида бўлиб, уни ақл, мантиқ, назария воситасида билиб бўлмайди, фақат бевосита, ички туйғу билангина идрок этиш мумкин.

Ҳаёт фалсафасининг асосчиси ва энг йирик вакили *Ф.Ницше* ҳисобланади. Ницше фалсафасида *ҳокимиятга нисбатан бўлган ирода* ҳақидаги таълимот марказий ўринда туради. «Нима яхши? – деб сўрайди Ницше, - инсондаги кучга, ҳокимиятга нисбатан бўлган ирода ва қудратга нисбатан бўладиган ҳис-туйғуни ошириб борувчи ҳамма нарса. Нима ёмон? Заифликдан келиб чиқадиган ҳамма нарса. Бахт-саодат нима? – Куч ва ҳокимиятнинг ошиб боришига нисбатан бўлган туйғу, ҳамда янги тўсиқни бартараф қилинганлиги сезгиси»[1]. Тирик мавжудот дунёсида яшаш учун кураш ҳам, ҳокимият учун кураш тарзи сифатида талқин этилган. Жисмоний жараёнлар асосида ҳам ҳокимиятга нисбатан бўлган ирода ётади. Ницше тортилиш ва итариш кучлари агар ҳокимиятга нисбатан бўлган ирода нуқтаи назаридан қараб чиқилмас экан, унда уларнинг барчаси маънога эга бўлмаган «уйдирма» бўлиб чиқади.

Жисмоний жараёнлар ва ҳодисаларни сохта деб эълон қилиб, Ницше «субстанция», «модда», «руҳ», «субъект», «объект» тушунчаларини тахминий моҳиятлар сифатида рад этади. Унинг учун «ашёнинг моҳияти фақат ашё ҳақидаги фикрдир». Ницше дунёни талқин қилишда «ашёвийлик» ва «моддийлик» тушунчаларидан озод бўлишни талаб қилади. Аммо ундай бўлса дунёнинг ўзи нима? Ницше бизга ҳодиса сифатидаги кўринишга эга бўлган дунё ва тартибсиз ҳис-туйғу дунёсини бир-биридан фарқ қилади. Ўзининг «Ҳокимиятга бўлган ирода» асарида у ёзади: «Ҳодисалар» дунёси қайта ишланган дунё бўлиб, биз уни врқейлик сифатида сезамиз… бу ҳодисалар дунёсига қарама-қарши бўлган дунё «ҳақиқий дунё» бўлмасдан, балки шакли бўлмаган, ифода қилиб бўлмайдиган тартибсизликни сезувчи дунёдир…»[2].

«Ашёларни» ва уларнинг хусусиятларини субъектив уйдирма сифатида инкор этилиши Ницше билиш назариясининг релятивистлик ва агностлик хусусиятини белгилаб берди. Билиш фақат «ҳокимиятга бўлган интилиш иродаси»нинг воситаси бўлиб, фойданигини кўзлайдиган хусусиятга эга. Шунга боғлиқ равишда Ницше ҳақиқатни баҳоси ҳақидаги масалани ўртага қўядики, у нарса унинг фикрича, фойда, манфаат (агар улар фойдали бўлса, хатто адашиш, англишиш ва ёлғон билан ҳам) билан тенглаштирилади ва воқейликни акс эттиришга унинг алоқаси бўлмайди. Бу билан Ницше ҳақиқатнинг прагматик назариясига асос солади. Ницше мантиқ ва фан, умуман ақлий тафаккурнинг танқид остига олади. Унинг учун мантиқ қонунлари-«ўйдирма моҳиятларига» тааллуқли бўлган сохта нарсалардир. Ницше динни, аввало, христианликни алоҳида танқид остига олади. Христианлик рахм қилишни ташвиқ қилиб ожизларни қўллаб-қувватлайдики, бу «ҳокимиятга нисбатан бўлган иродага», ўз ҳокимиятини ёйиш учун бўладиган кураш сифатидаги ҳаёт моҳиятига қарама-қаршидир.

Бошқатдан баҳолаш, шу жумладан, ҳукмрон христианлик ахлоқни ҳам Ницше Европа цивилизацияси асосидаги христианликни рад этиб «барча қадриятларни» кераклигини эълон қилади. Ницше икки хил ахлоқни яъни асосий ахлоқий тушунча бўлган «яхшилик» ва «ёмонлик»ни «хўжайинлар ахлоқи» ва «қуллар ахлоқи» каби бир-бирига тўғридан тўғри қарама-қарши нуқтаи назаридан талқин қилувчи ахлоқни ажратиб кўрсатади. Хўжайинлар ахлоқида «хайрли иш», «яхшилик» «аслзода», «олижаноб», «кучли» деган маъноларга тенг, «ёмон», «қабоҳат» эса «паст», «плебейлик» тушунчаларига тенг. «Барча қадриятларни қайта

[1] Ф.Ницше. Антихристианин. –В кн.: Сумерки богов. М., 1989. 19-б.
[2] Ф.Ницше. Полн. Собр.соч. Т. IX. М., 1910. 269-б.

баҳолаш» нобаробарлик қоидасидан келиб чиқадиган «хўжайинлар ахлоқи»ни тиклашга қаратилган эди. Тенгсизлик ўзининг барча хилма-хилликлари ва юксалиб бориши билан барча ҳаёт моҳиятида яширингандир. «Кишилар баробар эмаслар, дейди Ницше, ва улар тенг ҳам бўлмасликлари керак»[1]. Тенгликни тарғиб қилиш ҳасад, ўч олиш истаги ва ҳокимиятга эга бўлмасликдан келиб чиқади. «Хўжайинлар ахлоқи» янги қадриятлар томон йўналтирилиши лозим: «кимки буюра олмас экан, бўйсуниши лозим», «ўзингни яқинингга шафқат қилма», «йиқилаётганни итариб юбор», «яхши нарса ҳукмрон бўлиши лозим», «хайрли ишлар қилувчилар ва тақводорларни дафъ этиш лозим», «энг хайрли нарса – ҳаммадан қаттиқдир» ва ҳоказо.

«Янги ахлоқ» ва қадриятнинг субъекти келажакдаги «Забармард киши» (Сверхчеловек)дир. Ницше тасаввурича, кишилар ўз тўдаларида нотавон, ёлғончи, ҳасадчи, қўрқоқ, икки юзламачи, шаҳватрон, инжиқ, қалбаки, ночор, саросимачи, абгор ва ифлосдирлар. Улар унинг учун «пода», «бозор пашшалари»дирлар. Забармард киши билан солиштирганда оддий одам маймунга ўхшайди. «Забармард» сиймосини Ницше Гомер қаҳрамонларида, викинглар, Рим, араб, япон ва немис аслзодаларида, Цезарь, Наполеон ва Макиавелли каби тарихий шахсларда кўради. «Забармард» сиймоси – бу илгариги ахлоқдан, сарқитлардан мутлақо озод бўлган «йиртқич ҳайвон»дир.

Прагматизм фалсафаси

Прагматизм асосчиси машҳур Америка математиги, мантиқшуноси ва файласуфи *Чарлз Пирс* (1839-1914) эди. Прагматизм асосида «шубҳа – дин» назарияси ётади. Ўз ҳаёти жараёнида инсон қандайдир бирламчи хилдаги фаолиятларни ишлаб чиқади. Бизнинг барча фикрларимиз ушбу фаолиятлар кўникмасини ишлаб чиқишга қаратилгандирлар. Пирс ақидасича, бу мақсадга нимаики тааллуқли бўлмаса, уларнинг барчаси фикрга қадалади, аммо унинг ўзи ёки унинг қисми бўла олмайди. Билиш жараёнида бизнинг барчамиз қандайдир ишончга (нималаргадир шонамиз) ва қандйдир шубҳаларга етиб келамиз. Бизнинг ишончимиз ёки эътиқодимиз (нимагаларгадир ишониш) – бу муайян шароитларда ишлаб чиқилган кўникмалар асосида муайян тарзда фаолият кўрсатишга тайёрлигимиздадир. Эътиқод – бу инсон интилган нарсага ақлнинг қониққан ҳолатидир. Шубҳа эса –қониқтирмайдиган ҳолатдирки, инсон ундан қутилишга ҳаракат қилади. Пирс фикрича, ҳар қандай, шу жумладан илмий тафаккурнинг ҳам мақсади барқарор эътиқодга (қатъий фикрга) эришишдир. *Ҳақиқат шундай нарсадирки, биз унинг борлигига ишонамиз.*

Шубҳадан ишончга ўтиш уч босқични босиб ўтади: *абдукция* (гипотезани, тахминни ўртага суриш), *дедукция* (тахминдан оқибатни келтириб чиқариш ва унинг аниқлигини текшириш) ва *индукция* (оқибатларни тажрибавий текшириш). Ҳосил қилинган ишонч тўртта восита орқали мустаҳкамланиши мумкин.

Тиришқоқлик усули. Тиришқоқликка амал қилган киши танқид ва далилларга қармай ўз қарашларида собит туради. *Обрўга эътибор усули.* Бу усул қоидасига биноан баъзи ишончлар қўллаб-қувватланади, баъзиларига эса тақиқлар қўйилган. Маъқул кўрилган ишончлар бошқа фикрдагиларни тақиқ қилиш ёрдамида ўрнатилади. Ушбу усул ўрта асрлар даврида кенг тарқалган эди. *Априор усул.* Бунда барқарор ишончларнинг шаклланиши метафизик назарияларнинг туғилиш жараёнида ўз ифодасини топади. Бу назарияларнинг яратувчилари кўп ҳолларда ўз эътиқодларини ақл билан мувофиқликда турган деб тасаввур қиладилар.

Илм-фан усули. Турли кишилар илмий усулни қўллаб бир хил хулосаларга етиб келишлари лозим. Пирс фикрича, бу усул асосида шундай гипотеза ётадики, биринчидан, бизнинг фикримизга боғлиқ бўлмаган аниқ ашёлар мавжуд; иккинчидан, доимий қонунларга мувофиқ бу воқейлик бизнинг ҳис-туйғуларимизга ўз таъсирини ўтказади ва, учинчидан, агарчи бизнинг ҳиссиётларимиз ва муносабатларимиз объектларга нисбатан турлича бўлса ҳам, мулоҳаза юритиш ёрдамида биз ашёларнинг воқейликда қандай эканликларини аниқлашимиз ва бирдан бир тўғри хулосага келишимиз мумкин.

«Ашёларнинг воқейликда қандай эканлиги ҳақидаги «ҳақиқий хулоса»нинг ўзи нимадан иборат? Машҳур *«Пирс қоидаси»* шундай дейди: «Агар биз ўзимиз ўйлаган «амалий

[1] Ф.Ницше. Так говрил Заратустра. М.1990. 83-б.

оқибатлар»ни кўриб чиқсак, улар бизнинг тушунчаларимизнинг объекти бўлиши мумкин, унда ушбу оқибатлар ҳақидаги тушунча, бизнинг объект ҳақидаги тўла тушунчамиз бўлади». Пирс фикрича, прагматизм ҳар бир тушунча *амалий оқибатларнинг* фикрий тушунчаси ҳақидаги таълимот.

Кейинчалик прагматимз ғоялари кенг тарқалиб, ўз ривожини *Уильям Джемс* (1842-1910) ва *Джон Дьюи* (1859-1952) асарларида топди.

У Джемс Пирснинг прагматик қоидаларини ривожлантириб унга волютаризм нуқтаи назаридан ёндошганлиги туфайли, унинг оқибатида *иродага* асосланган ҳақиқат назарияси вужудга келди. Ана шу ирода инсон тажрибасида марказий ўринни эгаллайди. Биздан ташқарида бўлган ашёларни ҳам қўшиб ҳисоблаганда бизнинг *тажрибамизда* бўлган барча нарса иродага боғлиқдир. Шундай қилиб, дунё тўғрисидаги бизнинг билимларимиз воқейликнинг инъикоси эмас, балки иродавий қурилманинг ўзидир. *«Ҳақиқий»* ва *«фойдали»* ифодалари Джемс назарида бир хил маънога эгадирлар. Ўз навбатида, фойдали нарса ирода орқали ифодаланади. Джемс фикрича, воқейликни биз қандай тасаввур этсак, шундайлигича намоён бўлади, яъни биз уни қандай кўришни хоҳласак, ўшандай кўринади. Инсоний ҳис-туйғу ҳақида тўхтаб, Джемс шундай ёзади: «Ўз хулосаларимиздан қайси бирига диққат-эътибор қаратишимиз, қайси бирини белгилашимиз ва улардан қайси бирини қатъий талаб қилишимиз бизнинг шахсий манфаатларимизга боғлиқдир. Ва биз нимага урғу беришимизга боғлиқ равишда ҳақиқатнинг бутунлай турли-туман ифодалари келиб чиқади»[1].

Джемснинг диний эътиқодининг асосида ҳам ирода ётади. Гарчи файласуф ҳеч қаерда Худонинг мавжудлиги ҳақида ёзмаган бўлса ҳам, унинг фикрича, тарихий тажриба шуни кўрсатадики, Худога ишонишнинг кишилар учун улкан аҳамияти бор. Худога ишониш – бу бизнинг иродамизнинг омилидир.

Пирс ва Джемс ғояларини ривожлантириб *Д.Дьюи* ўз эътиборини *муаммовий вазият* деб аталмиш нарсага қаратдики, у ўзининг тараққиёт босқичларида шубҳадан ишончга (имон-эътиқод) ўтиши хусусиятлари билан ажралиб туради. Дьюи назарида тушунчалар, ғоялар ва назариялар инструменталиклик («асбоб ва қурол») хусусиятига, яъни уларнинг ҳақиқийлиги қай даражада муаммовий вазиятни хал қилишга қодирлиги билан ифода қилинади.

Неопозитивизм Янги позитивизм (неопозитивизм) ёки мантиқий эмпиризм – XX аср фалсафасида энг кўзга кўринган оқимлардан биридир. У позитивизм ривожида учинчи босқичдир. Фалсафий оқим сифатида янги позитивизм Вена тўгараги асосида 20-нчи 30-нчи йилларда шаклланди. Янги позитивизмнинг асосий вакиллари – *Л.Витгенштейн* (1889-1951), *М. Шлик* (1882-1936), *Р.Карнап* (1891-1970), *О.Нейрат* (1882-1945), *Г.Рейхенбах* (1891-1953), *Б.Рассел* (1872-1970), *А.Айер* (1910-1989) ва бошқалар эдилар.

Янги позитивизмга мувофиқ илмий билимни икки табақага бўлиш мумкин: *формал илмлар* (математика ва мантиқ) ва *фактуал* илмлар. Биринчи илмларда баён қилинган нарсалар таҳлилий ёки аналитикдирлар, яъни тажрибадан мустақил бўлиб, дунё ҳақида маълумотларга эга эмас. Уларнинг ҳақиқийлиги мантиқий жиҳатдан ифодаланиб, фақат уларни ташкил этган атамаларнинг маъносигагина боғлиқдир. Фактуал илмлар *синтетик баёнотлар* билан иш кўрганликларидан мазмунга эгадирлар ва воқей ҳодисаларга асосланадирлар. Улар тажрибавий «кузатиш гапларига» тенгдирлар.

Янги позитивистлар илмий билимнинг тажрибавий асосида аниқ (протокол услубидаги) гаплар ётадилар, деб ҳисоблайдилар. Илмларнинг барча гаплари уларга келиб тақалиши зарур эди ёки бошқача айтганда, *верификация* қилиниши (тасдиқланиши) лозим эди. Верификация қоидаси янги позитивизм гапларни фикрий барқарорлигини ўрнатувчи метологик талаб сифатида марказий ўринни эгаллайдики, унинг моҳиятида ҳар қандай фикрий ифоданинг тўғрилигини текшириш ётади. Бундай текширишдан ўтмайдиган барча нарса, илмлардан бартараф этилиши лозим бўлади.

Верификация қоидасига мувофиқ равишда янги позитивистилар барча метафизикани (анъанавий фалсафани) бемаъни деб эълон қиладилар. Янги позитивистга талқинда фалсафа фан тилининг мантиқий таҳлилига айланиб қолади. Унинг вазифаси фан тилини беъмани,

[1] Ўша жойда. 150-б.

«сохта илмий» гаплардан тозалашдир. Янги позитивизмнинг фанлар талқинига хос хусусияти дескриптивизм (фанларни вазифасини тарифлаш), услубий эмпиризм (назарий билимларни баҳолашда тажрибавий текширишлар жараёнини *мутаронлаштириш*), ўта индуктивизм (илмий билимнинг мантиқий-услубий муаммоларини ҳал этишда индуктив мантиққа ягона восита сифатида ишониш) ва ўта сўл сиентизм (илмийликка таяниш) дир.

ХХ асрнинг иккинчи ярмида янги позитивизм ўз таъсирини йўқота бошлайди. Шу нарса ошкор бўлиб қолдики, янги позитивизм беъмани нарса сифатида бартараф қилмоқчи бўлган (улоқтирмоқчи бўлган) дунёқараш, жамият ривожига ҳам, шунингдек, фаннинг ўзига ҳам ўлган аҳамиятлидир. Шу нарса ўз исботини топдики, фундаментал фанларнинг энг муҳим назарий асослари верификация қилиб бўлмайди, илмий билимнинг эса, ўз ривожи ва олдига қўйилган вазифасини бажариши мураккаб омиллар тизимини, жумладан, унинг таркибида ҳиссий тажрибага таянмайдиган ва «метафизик» (фалсафий) хусусиятга эга бўлган дунёқарашга ва услубий асосларга (замин) эга бўлганлигидан келиб чиқади.

Постпозитивизм

Янги позитивистча таълимотнинг парчаланиши умумий номда бирлашган *«постпозитивизм»* деб аталаган бир қатор фан фалсафасининг принципларини вужудга келишига олиб келди. Бу йўналишнинг асосчиси *«критик рационализм»* ижодкори *Карл Поппер* (1902-1988) эди. Постпоситивизмга *И.Лакатос, Т.Кун, С.Тулмин, Д.Агасси, П.Фейербенд* каби йирик ғарб фан файласуфларининг қарашлари тааллуқлидир. Бу файласуфларнинг асосий вазифаси фан фалсафасида позитивистча услубдаги тафаккурни бартараф этиш эди.

30-нчи йиллардаёқ *Поппер* янги позитивизмнинг идуктивизми, маънонинг верификациячилик назарияси, фан асосини тажрибавий табиатни ҳодиса сифатида талқин қилишни қаттиқ танқид остига олган эди. У илмий билишда метафизиканинг ўрни ва метафизик (анъанавий фалсафий) муаммони оқлаш масаласини қўйган эди. У шуни кўрсатадики, метафизикада айтилган ҳукмларни ҳиссий маълумотларга тадбиқ қилиб бўлмаслиги асосида уни рад этиш, мантиқий жиҳатдан фундаментал фанларнинг бутун назарий асосларини рад этишга олиб келади. «Ўзларининг метафизикани барбод қилиш интилишларида, - деб ёзади К.Поппер, - позитивистлар у билан биргаликда табиий фанларни ҳам яксон қиладилар, негаки, илм-фан қонунлари айнан, метафизик ҳукмларга ўхшаш бўлиб, уларни ҳиссий тажриба ҳақидаги оддий ифодаларга тааллуқли деб бўлмайди. Маънони тушунишда агар изчил равишда Витгенштейнча мезонлар қўлланилса, у вақтда ўша табиат қонунларини аҳамиятсиз нарса сифатида улоқтиришга тўғри келадики, Эйнштейн таъбирича, уларни қидириш «физиканинг олий вазифаси» дир[1].

Илмий ва ғайри илмий билимларни ажратиш мезони сифатидаги позитивистча верификация қоидасини танқид қилиб, Поппер ҳақли равишда кўрсатиб ўтадики, «назарияни ҳеч қачон тажрибавий жихатдан верификация қилиб бўлмайди»[2]. Илмий ҳақиқатга эришиш воситаси сифатида интуктив мантиқни мутлақлаштиришни ҳам Поппер ҳақли равишда танқид қилади. Маълумки, ўз вақтида Д.Юм индукцияни мантиқий асослаш муаммоли эканлигини кўрсатиб ўтган эди. Шу муносабат билан Поппер ёзади: «Индукция қоидасини оқлаш учун, биз учун индуктив хулосаларни қўллашга туғри келади, уларни оқлаш учун эса, юқорироқ даражада турган индуктив қоидани киритиш лозим, ва ҳоказо шу руҳда давом этиш зарур. Демак, тажрибадан келиб чиқиб, индукция қоидасини асослашга уриниш, зарурий равишда емирилишга дучор бўлади, негаки, у муқаррар равишда чексиз (регресс) таназзулга олиб келади»[3].

Янги позитивистча таълимотга қарши ўлароқ, Поппер ўзининг верификациялар (тасдиқлаш) назарияларига эмас, балки уларнинг фалсификация қилиш (сохталаш) жиҳатларига асосланган илмий билим услубини тавсия қилади. Илмий усулнинг мантиқий асоси сифатида Поппер индуктив эмас, балки дедуктив мантиқни кўради, аниқроқ айтганда эса, унинг қоидаси бўлган *модус толленсни* назарда тутади. Поппер назаридаги илмий назарияларни танлаш ва

[1] К.Поппер. Логика и рост научного знания. М., 1983. пер. с. англ. 57-58-б.
[2] Ўша жойда. 62-б.
[3] Ўша жойда. 48-49-б.

текширишнинг умумий тасвири қуйидагича кўринишга эга: тахминлар ўртача қўйилгандан кейин мантиқий дедукция ёрдамида улардан қандайдир хулосалар келтириб чиқариладики, уларни тажрибада текширишдан ўтказиш мумкин бўлади. Агар хулосалардан бири тасдиқланиб қолса, биз ҳам тахминнинг ҳақиқийлиги ҳақида ҳукм юрита олмаймиз. Аммо агар ана шундай хулосалардан бири рад этилса, ундан шу нарса келиб чиқадики, тахмин ёлғон бўлади. Бундан Поппер шундай хулосага келадики, «назариянинг илмий мақомининг мезони унинг сохталаш мумкинлиги ва раддиялигидир»[1].

Поппер фикрича, илмий билим асосан фаразий хусусиятга эга: «Биз билмаймиз- биз фақат фараз қилишимиз мумкин»[2]. Поппер «Очиқ жамият ва унинг душманлари» деб аталган машҳур китобнинг муаллифи бўлиб, унда тоталитар давлат тузумларини танқид остига олиб, уларга либерал қадриятларни қарама-қарши қўйди.

Неотомизм

Янги томизм (неотомизм) – католик фалсафасининг етакчи йўналиши бўлиб, Ватиканнинг расмий таълимоти сифатида тан олинган ва ўрта аср файласуфи Аквиналик Фома таълимоти – томизмнинг ҳозирги замондаги туридир. *Томизм* асосларини тиклашга қаратилган биринчи уринишлар XIX асрнинг ўрталарига тааллуқли бўлса, католик черковининг фалсафий таълимоти сифатидаги расмий мақомни у 1879 йилда папа Лев XIII нинг «Aeterni Patris» номли энцикликида (фармойишида) олди. Янги томизмнинг энг машҳур вакиллари *Дезире Мерсье* (1851-1978), *Жак Мартен* (1882-1973), *Этьен Жильсон* (1884-1972) ва бошқалар эди.

Янги томизм Уйғониш даври ва Янги замон фалсафасини ўрта асрлар католик фалсафаси ва маданиятининг қадриятларини емирганлиги учун танқид остига олади. Янги томистчилар ўз фалсафий қарашларини идеализм ва материализм, сциентизм ва антисциентизмнинг «ўтакетганлиги» ни бартараф қилган ҳамда эътиқод ва ақл, илоҳиёт ва фалсафа, дин ва фанни ягона бутунликка бирлаштирган умумий фалсафа сифатида талқин қиладилар.

Янги томизм нуқтаи назаридан фалсафа ўзига икки таркибий қисмни бирлаштиради: борлиқ ҳақидаги таълимот сифатида метафизикани ва табиат фалсафасини. Кўпинча уни биринчи сабаблар ва мутлақ ибтидолар ҳақидаги фан сифатида таърифлайдилар. Бошқача айтганда, фалсафанинг асосий мазмунини метафизика ташкил этади. Метафизиканинг асослари трансцендент (нариги дунё) хусусиятга эга бўлиб, фан далилларидан мустақил ҳолатда бўлиб, улардан келтириб чиқарилмайдилар.

Янги томистча борлиқ ҳақидаги таълимот соф (Илоҳий) Борлиқ (ёки борлиқнинг ўзини маъносида) ва яратилган борлиқни ажратиб кўрсатади. Борлиқ ва мавжуд нарсалар бир-бирларидан фарқланадилар. Борлиқ дунёни ягоналиги моҳиятини ифодалайди, мавжудлик эса – алоҳида мавжуд бўлган ва ҳиссий ашёларни билдиради. Бошқача таъбир билан айтганда, *соф борлиқ* ашёлардан ташқаридаги борлиқдир. Борлиқ барча нарсани ўз ичига сиғдиради: у ўзида барча мавжуд нарсаларни ва имкони бўлиши мумкин бўлган нарсаларни ҳам қамраб олади. Худода моҳият ва мавжудлик тенгдир, аммо яратилган борлиқда моҳият мавжуд нарсалардан олдин келади. Соф борлиқ чексиз, трансцендент ва ақл билан билишга мойилдир. Унинг учун пировард натижада тажрибада билиб олса бўладиган бирликлар дунёси ва ҳиссий ашёларнинг хусусиятлари хос эмасдир. Шунинг учун ҳам, уни тажрибага таянадиган тушунчалар ёрдамида тасвирлаш мумкин эмас. *Илоҳий Борлиқ* ҳақида фақат тушунчалардан юқори турувчи, *трансценденталийлар* деб аталган, борлиқ билан бир қаторда жойлашган ва тажриба билан боғлиқ бўлмаган нарсадан фойдаланибгина мулоҳаза юритиш мумкин. Ушбу трансценденталийлар Борлиқнинг асосий «қиёфаси» бўлган: ягоналик, ҳақиқат, яхшилик, гўзалликни ифодалайдилар.

Янги томизмга мувофиқ, Худо билан яратилган борлиқ ўртасида ўхшашлик мавжуд, Борлиқнинг *ўхшашлик* қоидасига биноан: «Худо яратилгандан кўра, бутунлай бошқача борлиқдир, аммо унинг борлиғини дунёнинг борлиғидан тушунса бўлади»[3].

---

[1] Ўша жойда. 245-б.
[2] Ўша жойда 226-б.
[3] H.Meyer. Tomas von Aguin. Paderborn. 1961.Цит. по: Философская энциклопедия. Т.У. М., 1967. 53-б.

Яратилган борлиқ дунёсини янги томизм Арастуга бориб тақаладиган *гилеморфизм* асосида тушунтиради: мазкур дунёнинг барча ашёлари ва буюмлари модда ва руҳий шакллар бирлигидан иборатдир. Модда - бу фаолиятсиз ибтидо, имкониятдаги нарса бўлиб, фақат шакл туфайли фаоллик касб этади. Ана шу шаклларгина мавжуд дунёнинг хилма-хил кўринишларини: жонсиз модда, ўсимликлар, ҳайвонлар ва инсонни вужудга келтирадилар. Шакллар шакли Худодир. Бу мутлақ шакл моддага бегона бўлиб, барча нарсаларни ҳеч нарсадан барпо қилади.

Янги томистчилар билиш назариясини *илоҳиётга доир рационализм* сифатида талқин қилиш мумкин. Бир томондан, янги томистчилар дунёда ақлий тартибни вужудга келтирувчи «Илоҳий ақл» таълимотига қарама-қарши ўлароқ, иррационализмни танқид остига оладилар. Бундан ташқари, улар мистицизмга қарши турган Худони ақлий ва мантиқий тушунишни тан оладилар. Иккинчи томондан, янги томистчилар мумтоз рационализмни сиентизмда ва инсон билимлари имкониятини ошириб юборишда танқид қиладилар.

Билиш назариясида янги томизм ҳақиқатнинг икки хилини фарқлайди: илоҳий иродага кўра ашёлар, ҳодисалар ёки жараёнларга мувофиқ келиши боғланган *борлиқ ҳақидаги ҳақиқат* (снонтологик) ва кишилар фаолиятини билиш билан боғлиқ бўлган *мантиқий ҳақиқат*. Борлиққа оид ҳақиқат мантиқий ҳақиқатнинг мазмунидир. Янги томизмда ҳиссий ва руҳий билиш бир биридан ажратилади. Биринчиси, моддий ва муайян нарсага қаратилади ва ҳеч қачон борлиқ сифатида бор бўлмаган нарсани ҳам, интелеггибел моҳиятни ҳам била олмайди; иккинчиси эса бевосита борлиққа қаратилади. Аквиналик Фома изидан бориб янги томизм эътиқод ва ақлнинг уйғунлиги қоидасини эълон қилади. Дин олим йўлида туғаноқ бўлиб турмайди, аммо уни қачонки, масала нариги дунёга бориб (трансцедент) тақаладиган бўлса, ўз имкониятларини ортиқча баҳолаб юборишдан эҳтиёт бўлишга ундайди. Охир оқибатда, устунлик эътиқодга тааллуқли бўлади. Ҳақиқатнинг тўлалиги ҳақида сўз юритиб, Э.Жильсон шундай ёзади: «Ваҳий орқали уни қабул қилмагунча, олдиндан уни ҳеч ким билолмайди, ёки бошқача айтганда – уни эътиқод ёрдамида қабул қилмайди»[1].

Тейярдизм

Олдиндан маълум бўлган постулатлар (исботсиз асос қилибл олинадиган қоидалар) замонавийлаштиршга мўлжалланган янги томизм хилидаги фалсафий-диний таълимотларга содиқлик христианлик фалсафасига альтернатив бўлган қарашларни пайдо бўлишига олиб кела бошлади. XX асрнинг иккинчи ярмида замонавийлаштиришга қаратилган асарларда француз файласуфи ва палеоантологи, руҳоний ва иезуитлар орденининг аъзоси бўлган *Пьер Тейяр де Шарден* (1881-1955) нинг ғояларидан кенг фойдаланиш бошландики, у эволюцион ғоялар асосида дунёнинг фалсафий-диний манзарасини яратган эди, бошқача фикрда бўлганлиги учун черков Тейярга дарс бериш ва ўз ишларини нашр этишни тақиқлаган эди. Бунинг оқибатида унинг қарашлари умрининг охиригача кам даражада маълум эди. Тейяр де Шарденнинг асосий асари «Инсон феномени» («Инсон-нодир ҳодиса») эди.

Тейяр де Шарденнинг таълимоти фалсафа, фан ва дин синтезининг янги варианти сифатида келиб чиқди. Тейяр нуқтаи назарича фан билан динни келиштириш мумкин, аммо фақат шу шарт биланки, диний онг универсумнинг табиий-илмий қоидалари билан муроса қилиб, христианлик эътиқодиган зарурий тузатишларни киритмоғи лозим. Диний эътиқод ва илмий билим ўртасидаги тўқнашув ҳақида сўз юритиб, Тейяр ёзадики, мазкур ихтилоф «мувозанатнинг бутунлай бошқа шаклида ҳал қилиниши лозим – бартараф қилиш йўли билан эмас, иккиламчиликни сақлаш йўли билан эмас, балки синтез йўли билан. Деярли икки аср давом этган курашлардан кейин фан ҳам, эътиқод ҳам бири иккинчисини заифлаштира олмади… Шу нарса ошкор бўлдики, улар оддийгина шунинг учун бири бошқасиз ривожлана олмайдики, уларнинг иккиси ҳам ўша ягона ҳаёт туфайли тирикдирлар»[2]. Фан билан диннинг нисбати Тейяр назарида қуйдагичадир: «Қачонки биз ривожланаётган универсумда … замоний ва маконий қаторларнинг бир-биридан ажралишини ва уларни бизни айтрофимиз ва орқамизда конуснинг тепаси айланишига ўхшаш ҳаракатларини қараб чиқсак, у вақтда бу эҳтимол соф фан

[1] Мир философии: Книга для чтения. Ч.2. М., 1991. 401-б.
[2] П.Тейяр де Шарден. Феномен человека. М., 1987. 222-б.

бўлса керак. Аммо қачонки биз чўққига, бутунликка ва келажакка бурилсак, у ҳолда бу беихтиёр равишда диндир»[1].

Тейяр де Шарден таълимотининг марказий нуқталаридан бири коинотнинг келиб чиқиши ҳақидаги назариясидир. Коинотнинг тадрижий ривожланиши Тейяр назарида қуйидаги босқичларни босиб ўтади: ҳаётдан олдинги давр – ҳаёт – фикр – ҳаётдан юқори турувчи ҳолат. Бу тадрижий ривожланиш илоҳиётча хусусият билан ажралиб турадики, охир оқибатда илоҳий мақсадга мувофиқликка бориб тақалади. Тадрижий ривожланишнинг мақсади Исо сиймосини ўзида мужассамлаштирувчи «Омега нуқтаси»дир. Шундай қилиб, коинотнинг келиб чиқиши Исонинг келиб чиқишига тенглаштирилади. Тейяр таълимотига *панпсихизм* хосдир. Руҳий ҳолат «ҳис қилиб бўлмайдиган кўринишда» яширин шаклда, «онгнинг чанги» кўринишида, «кванлар онгги» сифатида жонсиз табиатга хосдир. Руҳий ҳолат ҳиссасининг кўпайиши биологик, кейин эса ижтимоий тараққиёт босқичининг пайдо бўлишига олиб келади. Ҳаёт ва онг моддадан сизиб ўтувчи бирламчи руҳий моҳиятлар бўлиб, унинг тадрижий тараққиётини шарт қилиб қўяди. Улар – аввал ибтидода бутун табиат бўйлаб тўкилган «руҳий энергия» нинг намоён бўлишидирлар, коинотнинг келиб чиқиши жараёнида эса, илоҳий шахс мақомигача кўтарилувчи «Худо-Омега»дирлар.

Психоанализ фалсафаси

Руҳий таҳлил асосчиси машҳур австриялик руҳшунос ва психиатр *Зигмунд Фрейд* (1856-1939) дир. Фрейд нуқтаи назарича, инсоннинг руҳий кайфияти уч қатламдан ташкил топгандир. *Мен* (эго), *У* (ид) ва *Мендан юқори* турувчи (супер-эго). *Мен* – бу онгнинг соҳаси бўлиб, фақат руҳнинг арзимас оз қисмини (айсберг тепасини) ўзида мужассамлаштиради. Фрейд нуқтаи назарича, инсон ҳатти-ҳаракати, интилишлари ва хоҳишлари тагзаминида У - яъни онгсизлик ётади. Бироқ *Менга У*дан ҳамма нарса келиб ўтмайди. Бу ўтиш ўзига хос «текширув»дан ўтади. Ижозат берувчи мақом вазифасини ўзида ижтимоий маданий тақиқлар ва қатъий бурчга ўзини мажбур қилувчи тизимини мужассамлаштирувчи *Мендан юқори* бўлган нарса бажаради. Бу ахлоқий қолиплар, анъаналар, тақиқлар ва шунга ўхшашлар бўлиши мумкин. «У-Мен – Мендан Юқори» тизимида Инсон ҳатти-ҳаракати ташкилий жиҳатининг уч савияси акс этган: биологик (У), алоҳидалик – шахсий (Мен) ва ижтимоий (Мендан Юқори).

Ид (У) лаззат қоидасига тобедир. Бошқача айтганда, бизнинг барча онгсиз тамойилларимиз лаззат олишга қаратилган. Аммо ушбу тамойилларни доимий ва назоратсиз равишда қондиришнинг имкони йўқ. Шунинг учун Эго (Мен) ташқи зарурият билан ҳисоблашишга мажбур бўлиб, воқейлик қоидасига риоя қилади. Мабодо, агар Эго воқейлик билан ҳисоблашмай, Ид изидан бориб Супер –Эго ўрнатган мажбурий бурчларни бузса, у кейинчалик виждон азоби, гуноҳкорлик ҳисси, руҳий азобланиш кўринишларидаги жазоларга дучор бўлади. Шундай қилиб Ид, Эго ва Супер Эго ўртасида мураккаб қарама-қарши вазият келиб чиқади. Бу қарама-қаршиликни бартараф этишга қодир бўлган «ҳимоя механизмлари» воситасида: *истакларни онгсизлик соҳасига сиқиб чиқариш*, *сублимация* йўли билан эришиш мумкин. Сублимациянинг шаклларидан бири ижоддир[2].

Ушбу қарама - қаршиликлар моҳиятини Фрейд онгсиз ҳолатдаги инстинктив (ғаризавий) тамойиллардаги ва маданиятдаги келишмовчиликларда кўрадики, маданият ўзининг йўналтирувчилик меъёрлари, тақиқлари ва кўрсатмалари воситасида табиий хоҳишларнинг амалга ошишини чегаралиб туради. Кейинчалик психоанализ Фрейд ғояларини ривожлантириш билан ҳам, уни қайта кўриб чиқиб, бошқа руҳий таҳлилга доир қоидаларни вужудга келтириш билан ифодаланади. Психоанализ фалсафасининг XX асрдаги энг йирик вакиллари *Альфред Адлар* (1870-1937), *Карл Густав Юнг* (1875-1961), *Эрих Фромм* (1900-1980) ва бошқалар эдилар.

Экзистенциализм. *Экзистенциализм*, ёки *ҳаёт фалсафаси* (лот. Exsistentia- ҳаёт) XX асрнинг биринчи ярмида пайдо бўлади. Экзистенциализмнинг энг кўзга кўринган вакиллари *Карл Ясперс* (1883-1969), *Мартин Хайдеггер* (1889-1976), *Жан-Поль Сартр* (1905-1980), *Альбер Камю* (1913-1960) эдилар. Диний (Ясперс) ва атеистик (Хайдеггер, Сартр, Камю) экзистенциализмни бир-биридан фарқ қиладилар.

[1] Ўша жойда. 223-б.

[2] Қаранг: В.М.Лейбин. Сублимация. // В кн.: Современная западная философия. Словарь. М., 1991, 291-292-б.

Экзистенциализм Европа жамиятининг таназзулига фалсафий аксил амал эди. Биринчи ва иккинчи жаҳон урушлари, инқилобий ғалаёнлар, техноген жамиятда инсон ҳаётининг шахсий ўрнини йўқотилиши ва қолипга солиниши тараққиёт, ақл ва инсонпарварлик ғояларига асосланган цивилизациянинг доимий ривожланишига бўлган ишончни барбод қилди, индивидуал ва ижтимоий борлиқнинг бузилганлигини, илгаридан бузилмас деб ҳисобланган ғояларнинг мўртлигини кўрсатди. Европа фалсафасига борган сари «барча қадриятлар таназзули» ни англаш кириб келди.

Экзистенциализмнинг асосий мавзулари – инсон, ҳозирги дунёдаги унинг тақдири, танглик юз берган вазиятлардаги ҳатти-ҳаракати, эътиқод, озодлик, ҳаётнинг маъноси каби муаммолар эди. Экзистенциализмнинг келиб чиқиш шиори шундай эди: *мавжудлик моҳиятдан олдин келади*. Бошқача айтганда, «инсон аввало мавжуд бўлади, у учрашади, дунёга келади, ва фақат шундан кейингина шаклланади»[1]. Бу шундай маънони билдирадики, инсон олдиндан берилган табиатга эга эмас. Унинг қандайлиги, унинг мавжудлиги билан белгиланади.

Экзистенциализм *«ҳақиқий бўлмаган»* ва *«ҳақиқий»* мавжудлиги билан фарқлайди. «Хақиқий бўлмаган» мавжудлик бу одатдаги доирадаги, кундалик ва шахсиятга эга бўлмаган мавжудлик бўлиб, Хайдеггер уни «*Man*» доираси сифатида белгилайди. «Man» шахсиятга эга эмас, унда инсон бошқалар каби берилган қоидалар ва меъёрлар бўйича фикр юритади ва амал қилади. «Man» да инсон озод шахс сифатида, ўз ҳатти-ҳаракатларини масъулият билан белгиловчи фаол субъект сифатида ўз тақдирини ўзи танловчи киши сифатида намоён бўлмайди. «Man» дунёсида озодлик ҳам, танлаш эркинлиги ҳам, масъулият ҳам йуқ. Инсон ҳатти-ҳаракатини белгиловчи, фаолиятнинг ҳақиқий субъекти «Man»нинг ўзидир.

Одатдаги ашёвий дунё ташқарисига чиқиш, «Man» дан қутилиш ва «ҳақиқий» мавжудликни (ўзимизнинг *борлиғимизни* ёки *экзистенцияни*) қўлга киритиш *чегаравий вазиятлар* (пограничная ситуация) деб аталадиган ҳолатларда амалга ошади. Бундай тушунча остида ўзи ва дунё ҳақидаги одатдаги барча тасаввурлар бузилиб кетадиган танглик вазиятларининг ҳуддудлари тушунилади. Бундай ҳолатда инсон барча нарсани илгаригига қараганда бутунлай бошқача кўради. Унга шундай нарсалар очиладики, у кундалик ҳаётда уларни кўрмаган ва мушоҳада қилмаган эди. Натижада қадриятларни тубдан қайтадан баҳолаш рўй беради. Бундай вазият ўлим олдидан, азобли ечимлар олдида, орзу-умидларнинг барбод бўлиши, афсус-надомат ва шунга ўхшаш ҳолатларда юз беради.

Чегаравий вазиятлар – танлаш вазиятидирки, унда инсон «яшаш ёки ўлим» масаласини ҳал қилади. Ва бундай вазиятда инсон асосан якка-ёлғиздир. Сартрнинг ёзишича, «унинг учун суянадиган нарса ўзида ҳам, ташқарида ҳам йўқ», инсон эркин бўлишга ҳукм қилинган[2].

Экзистенциализмнинг борлиққа оид тушунчалар таркиби қуйидагича кўринишга эга: ҳақиқий бўлмаган мавжудлик дунёси- бу *борлиқ* ёки *транценденция*. Трансценденция – бу шундай нарсаки, унинг марказий тортилиши бўлган *экзистенцияга* йуналтирилган. Диний экзистенциализмда шундай марказ Худо бўлса, атеистик экзистенциализмда – «ҳеч нима» (Нигю)дир.

Герменевтика

«Герменевтика» атамаси шарҳлаш, талқин қилиш ва тушунтириш санъати сифатида қадимги дунё маданиятига бориб тақалади. Қадимги Юнон афсонасида худолардан хабар келтирувчи Гермес, кишиларга худоларнинг буйруқларини тушунтириб берар ва одамларнинг хоҳиш, иродалари ва илтижоларини Олимпга етқазар эди. герменевтикани назария сифатида шакллантириш *Ф.Шлейермахер* (1768-1834) ва *В.Дильтей* (1833-1911) асарларида ўз якунини топди.

Шлейермахер герменевтикани умумий тушуниш назарияси сифатида талқин қилди. Унинг нуқтаи назарича, у ёки бу матнни тушуниш учун матн муаллифи яшаган даврга хаёлан ўтиш зарур (ушбу бажариладиган иш тартиби герменевтикада «жойини ўзгартириш» номини олди). Бунда ўз замонининг тушунча ва тасаввурларидан қутулиш зарур бўлиб, матн муаллифи даври тушунчаларига мувофиқ келадиган тушунчалар билан фикрлаш унинг дунёси ва ғоясига кириш

[1] Ж.П. Сартр. Экзистенциализм – это гуманизм. В сб.: Сумерки богов. М., 1989, 323-б.
[2] Ўша жойда. 327-б.

унинг фикр тарзини гавдалантирмоқ лозим. Шлейермахер учун асосий нарса матн эмас, балки унда яширин ифодаланган муаллифнинг ижодий ўзига хослиги эди.

Дильтей герменевтикада ижтимоий фанларнинг услубий асосини кўрди. Ҳаёт фалсафасининг вакили сифатида у тарихий ҳодисаларни табиий жараёнлардан фарқли ўлароқ, «тирик ва жонли» гавдалантириш лозим деб ҳисоблади. Шундай қурол, ушбу воқеаларни «бошдан кечириш» га асосланган «изоҳлаш» эди.

Герменевтиканинг марказий тушунчаларидан бири *герменевтик доира* тушунчаси бўлиб, унинг моҳияти шунга олиб келади: қисмни тушуниш бутунни тушунишсиз мумкин бўлмайди ва аксинча. Масалан, сўзни тушуниш ушбу сўз таркибига кирган гапни тушунишсиз мумкин бўлмайди; ўз навбатида гапни тушуниш унинг таркибига кирувчи сўзларни тушунишни тақозо этади. Шлейермахер ва Дильтейни анъанавий герменевтика деб аталувчи оқимнинг вакилларига мансуб ҳисоблашади.

XX асрдаги фалсафий герменевтиканинг энг йирик вакили ва асосчиси *Ханс Георг Гадамердир*. М. Хайдерггер изидан бориб Гадамер тушунчани инсонни билиш фаолиятининг томонларидан бири деб эмас, балки унинг борлиғининг воситаси деб биладики, бу билан герменевтика муаммосини услубий ва билиш назарияси соҳасидан борлиқ ҳақидаги масалага ўтказади.

Асосий герменевтик бажариладиган тартибини Гамер «жойини ўзгартириш» эмас, балки «*татбиқ этиш*» ҳисоблади – матн муаллифи тажрибасини ўзининг вазиятига татбиқ этиш, ўтмиш ва ҳозирги давр уфқларини бирлаштириш каби. У тўла жойини ўзгартириш (гавдалантириш) имкониятига ишончсизлик билан муносабатда бўлди. Ўтган даврларни тўла гавдалантиришни таъминлаш мумкин эмас. Шунинг учун герменевтиканинг бош вазифаси Гадамер учун «тиклаш» эмас, балки *мазмунни «яратиш»* дир. Шундай бўлганда ҳар бир талқин қилувчи аввал бошданоқ бир хил маънога эга бўлмаган матн мазмунидан ўзининг маъноси мазмунини келтириб чиқаради. Ҳар бир воқеа талқини матннинг «ҳаракат тарихида», «ҳодиса»дир, «анъана» билан гаплашишдир ва шу билан бирга анъанани ўзини «амалга ошириш»дир. Анъана Гадамлар учун оддийгина сўзлаб бериш керак бўлган ривоят ёки ёдгорликлар ва матнлар мажмуаси эмас. Биз анъаналарни «амалга ошириш»нинг иштирокчилари ҳамдирмиз.

Тушуниш Гадамер учун «тажриба», дунёни ўзлаштиришнинг умумий воситасидир. Герменевтик тажриба асосида тил ётади. У бизга гўёки дунёни беради. Тил «ҳамма нрсани қамраб олувчи, дунё талқинини олдиндан пайқаб олувчидир.. дунё биз учун ҳамиша ҳам тилда талқин қилинган дунёдир… бу эса, табиийки, шундай маънони билдирадики, ушбу тил талқинининг ичида бошланадиган тушунчаларни ташкил бўлиш жараёни ҳеч қачон энг бошидан бошланмайди»[1]. Шунинг учун ўз табиатига кўра тушуниш – тил ҳодисасидир. Бундан шундай хулоса қилинади: «*Тушуниб олиш мумкин бўлган борлиқ, тил демакдир*»[2].

Структруализм

XX асрнинг 20-нчи йилларидан бошлаб, ижтимоий-гуманитар фанларда *структурализм* (тузилиш) деб умумий ном олган ҳаракат бошланади. Унинг асосида ётган структурали услуб даставвал тилшуносликда (лингвистикадаги Прага, Копенгаген ва Йель структуралистик мактаблари) ишлаб чиқилган бўлиб, кейинчалик ижтимоий-гуманитар билимларнинг бошқа соҳаларида (адабиётшунослик, маданиятшунослик, руҳшунослик, жамитяшунослик, оғзаки ижод (фольклористика), эстетика, ирқшунослик (этнология) ва бошқаларда) ёйилди. Структурализм Францияда энг кўп даражада ёрқин намоён бўлди. Унинг асосий вакиллари *К.Леви-Стросс, М.Фуко, Ж.Лакан*, *Р. Барт* ва бошқалар эдилар.

«Структурачилар» нинг илмий билишнинг турли соҳаларида ишлашларига қарамасдан (Ф. Соссюр лингвистикада, Леви-Стросс этнологияда, Барт адабиётшуносликда, Лакан руҳий таҳлилда ва ҳоказо), уларни бирлаштирувчи қандайдир умумийликни ажратиб кўрсатиш мумкин. Уларнинг умумий мақсади гуманитар билимга жиддий усулларни олиб кириш, уни табиий илмий ғояга яқинлаштириш эди. Структурализмнинг асосий тушунчаси *структура*

[1] Г.Г.Гадамер. Актуальность прекрасного. –М., 1991. 29-б.
[2] Х.Г.Гадамер. Истина и метод. –М., 1988, 548-б.

(тузилиш) бўлиб, унинг маъноси турли хил қайтадан тузишларда содир бўлиши мумкин бўлган таянч муносабатлар мажмуасини тушуниш эди. Ана шу турдаги хилма-хил таянч структураларни тилда, асабда, афсоналар, ижтимоий институтлар ва бошқа ижтимоий - гуманитар билимларда қидириб топиш структурализм услубининг асосида ётар эди. Структурали усулнинг қуйидаги асосий бажариладиган ишларини кўрсатиш мумкин:

1) ягона структурага эга бўлиш мумкин деб таҳмин қилинган объектларни ажратиш;

2) ушбу объектларни уларнинг таркибий қисмларига бўлиш натижасида улардаги ўзига хос муносабатларни турли хилдаги жуфт элементлар билан боғлаш;

3) таркибий қисмлар ўртасидаги муносабатларни тасвирлаш ва тизимга солиш, ҳамда абстракт структурани барпо қилиш;

4) структурадан назарий оқибатларни чиқариш (муайян вариантлар) ва уларни амалиётда текшириш[1].

Текшириш объектининг структураларини топиш ва тасвирлаш (тил, адабий матн ва ҳоказо) уни тарихини ўрганишдан кўра муҳимроқ масала сифатида қаралар эдики, у ўз ифодасини услубий структурали қоидада: диахрониядан кўра синхрония (икки ёки бир неча ҳодисанинг бир-бирига мос равишда баббаравар бўлиши) муҳимдир деган жумлада топади. Лингвистикада структурализм асосчиси бўлган Ф.Соссюр сўзларни маъносини уларнинг тарихини ўрганиш орқали аниқлаб бўлмайди, балки уларнинг муносабатларини тизимнинг элементлари бўлган бошқа сўзлар таҳлили воситасида аниқлаш мумкин деб ҳисоблади. К. Леви-Стросс ҳам жамият маданиятини структурали таҳлилини уни тарихий ўрганишдан кўра афзал деб билди.

Структурализм дастурининг энг муҳим нуқтаси тилни белгилар тизими сифатида тушуниш ва уни нутққа қарама-қарши қўйишдир. Тил тизим ёки инвариантлар мажмуаси сифатида нутқни шакллантиради. Ушбу инвариантлар обьектив бўлиб, муайян субъектдан мустақилдирлар. Шу муносабат билан структурали лингвистика (тилшунослик) маркази муайян нутқий ҳаракатнинг хусусий хосиятини ўрганишдан тизим ташкил қилувчилик хусусиятига ва таянч тил структурасига бўлган билиш жараёнига кўчирилади. Ибтидоий жамоаларни ўрганишга ўзини бағишлаган Леви-Стросснинг структурали антропологиясида афсоналар расм-русумлар, ниқоблар ва бошқа маданий қоидалар ва меъёрлар ҳам ўзига хос тиллар, белгилар тизимидирлар. Шундай қилиб Р.Барт адабий асарларни белгилар тизими сифатида қараб чиқадики, уларда муайян табақанинг сиёсий интенцияси тўпланиб тартибга солинади. Ж. Лаканнинг ишларида тил билан онгсизлик ҳолатининг соҳаси ўртасида таққослаш ўтказилади.

Онгсизлик ҳолати ҳам структураларни аниқлаш объекти сифатида структурачилар ижодида аҳамиятли ўрин тутади. Леви-Стросс асотир тафаккурни биз ҳаётда риоя этадиган кўплаб қоида ва меъёрларни тушуниш калитини берадиган жамоавий онгсиз ҳолат сифатида қараб чиқади. Уни онгсизлик ҳолати таҳлилини ҳисобга олмаган, фақат онг таҳлили услубигагина қурилган этнология қониқтирмайди. Онгсизлик ҳолати Ж.Лаканинг «структурали руҳий таҳлили» да ҳам тадқиқот мавзуси бўлди.

60-нчи йилларнинг охирларидан структурализм ўз жойини постструктурализмга бўшатиб беради.

3-§. XIX асрнинг иккинчи ярми – XX асрлар Шарқ фалсафаси

Араб шарқида ижтимоий-фалсафий фикр (XIX-XX аср)

Араб маърифатпарварлиги. Бир неча асрлар давомида Усмонлилар империяси ҳукмронлиги остида бўлган Араб Шарқи мамлакатларига XIX арснинг бошида империалистик давлатларнинг кириб келиши бошланди. Улар хом-ашё манбаларига ва ўз матоларини сотишга қулай бозор бўлган Араб Шарқини ўз таъсир доираларига олишни қадимдан мўлжаллаган эдилар. Бу минтақа мамлакатлари аста-секин дунё капиталистик тараққиёти доирасига тортила бошладилар.

[1] См. М.Н.Грецкий. Структурализм. Философский энциклопедический словарь. –М., 1989, 630-б.

Араб мамлакатларининг кўпгина мутафаккирлари ва сиёсий арбоблари араб дунёси турмуш тарзини қайта кўриб чиқишни бошладилар. Анъанавий хулқ - атвор ва одатлар, оилавий турмуш тарзи, ташқи сиёсат, таълим тизими, дин танқид остига олинди.

XIX асрнинг ўрталаридан бошлаб *ан-Нахда (Уйғониш)* номини олган умумараб маданий ва мафкуравий юксалиш даври қайд этилади. Ан-Нахда ҳар тарафлама тараққиёт сифатида тушунилардики, унинг манбасининг Ғарбнинг маданий ва илмий ютуқлари билан бир қаторда араб мероси ва миллий маънавий бойликлари ҳам ташкил этади. Бунда арабларнинг ўтмишдаги куч-қудратини қайтадан тиклаш мақсади қўйилган эди. Айни вақтда ан-Нахданинг арбоблари турк ва инглиз зулмига қарши миллий озодлик учун курашувчилар ҳам эдилар.

Араб мутафаккирлари Ғарб цивилизациясининг ютуқларини ўз мамлакатлари тараққиётининг савияси билан таққослаб, шундай хулосага келдиларки, «Шарқнинг барча беморлигининг илдизи- жаҳолатдадир». Шундай қилиб араб ижтимоий фикридаги йирик оқимлардан бири бўлган *–маърифатпарварлик* вужудга келди. Унинг кўзга кўринган вакиллари *Бутрус ал-Бустоний* (1819-1883), *Рифаа ат-Тахтовий* (1801-1873), *Али Муборак* (1824-1893), *Насиф ал-Язижий* (1800-1871), *Френсис Марраш* (1836-1873) ва бошқалар эдилар.

Маърифатпарварлар фаолиятида асосий ўринни арабларни Европанинг фан ва техникаси ютуқлари, адабиёти ва ижтимоий-сиёсий назариялари билан таништириш, араб тили ва адабиётини мукаммаллаштириш, араб мамлакатларининг тарихи ва анъаналарини ўрганиш, араб матбуоти ва китоб нашр этиш ишларини шакллантириш ишғол қилар эди.

Ислом ислоҳотчилиги

XIX асрнинг 60-70-йиллари чегарасида маърифатпарварлик ҳаракати ва араб маданиятини қайтадан тиклаш *мусулмон ислоҳотчилиги* ёки *ислом модернизми* (исломни замонавийлаштириш) номи остида машҳур бўлган кенг диний оқимга асос бўлди. Ислоҳотчилик ҳаракатининг тарафдорлари ислом обрўсини бузмасликка ва унинг эътиқодий асосларига раҳна солмасликка интилдилар. Аммо улар исломни кейинги даврларда қўшилган диний-ақидавий бегоналик ва бузилишлар, илк даврлардаги ҳуқуқий талқинлардан тозалашга чақирдиларки, улар аллақачон қотиб қолган ақидаларга айланиб, ҳозирги замон талабларига мувофиқ келмас эдилар. Ислоҳотчилар Қуръонни эркин талқин қилиш ҳуқуқи учун жонбозлик кўрсатдилар, яъни ислом ақидаларини ақлий жиҳатдан тушунишга чақирдилар.

Жамолиддин ал-Афғоний (1839-1897) XIX аср охиридаги Шарқ ижтимоий-сиёсий арбоблари ва ислоҳотчиларидан бири эдики, улар исломнинг ижтимоий-фалсафий тизимини илм-фан, таълим-тарбия, маданият соҳаларидаги ривожланиш, ижтимоий-сиёсий ўзгаришлар, мустамлакачиликка қарши кураш ашроитида қайта кўриб чиқиш зарурлигини тан олар эдилар. У тақлидни (диний жиҳатдан обруманд кишиларнинг айтганларига кўр-кўрона эргашиш) таг-томири билан суғуриб ташлаш тарафдори бўлиб, эркин изланишни тутиб турувчи қотиб қолган ақидаларга қарши чиқиб, борлиқни сирларини «Худо томонидан яратилган мавжудотлар ичида энг олижаноби ва бутун ер юзининг соҳиби бўлган инсоннинг эътиқоди»га таяниб қайта кўриб чиқишга чақирди. Инсон ақлини эркинлаштириш жараёнини ислоҳотчилар араб фалсафий меросини, жумладан, мантиқини ўзлаштириш билан боғладилар. Ал-Афғони мантикни фалсафий билимларга муқаддима ҳисобланган Ибн Сино асарларига айниқса, катта эътибор қаратди.

Мусулмон ислоҳотчилари шундай қоидани илгари сурдиларки, унга биноан Худо ҳақидаги билим муайян ашёларни идрок қилиш билан баробардир. Уларнинг фикрича, инсон ақлининг имконияти тажриба доирасида чегараланган. Ашёлар ва ҳоодисалар моҳиятини тўла билиш мумкин эмас, негаки, ундан кейин инсон учун етишиб бўлмайдиган Худо доираси келади. Билиш мумкин бўлган доирада ирода эркинлиги омили амал қилади. Бу масалада Ал-Афғоний илоҳий тақдири азалнинг мутлақ хусусиятини инкор қилувчи муътазилийлар қарашларининг меросхўри сифати майдонга чиқади. У конституцияга асосланган салтанатни сақлаган ҳолда парламент тарзидаги бошқарувни таклиф этди.

Ал-Афғонийнинг шогирди бўлган машҳур сиёсий арбоб ва ислоҳотчи шайх *Муҳаммад Абдо* (1849-1905) ҳам асрлар давомида қотиб қолган ақидалар қобиғидан исломни дастлабки соф ҳолига қайтариш лозим деб ҳисоблар эди. Абдонинг ҳаракат манбаи сифатидаги Худо

тўғрисидаги тасаввури, объектив дунёни тан олиши, инсоннинг ирода эркинлиги ва ақлнинг ўрни ҳақидаги қарашлари муътозилийлар таълимотини Янги тарзда қайтадан идрок қилишга бориб тақалади.

Холиқ тимсолида Абдо борлиқнинг биринчи сабабини кўрдики, унга мувофиқ барча нарсалар сабаб-оқибат муносабатлари боғлиқлигида ва доимий равишда тадрижий ривожланиш ҳолатида эди. Эътиқодсизлик инсонни сабаб ва оқибатни билиш имкониятидан маҳрум қилади. Аммо Холиққа ишониш кўр-кўрона равишда диний ақидалар ва обруманд кишиларнинг айтганларига эмас, балки эътиқод килувчининг ички эътиқоди ва Худонинг мавжудлигининг асосланганлигига, диний қоидалар ва ҳукмларнинг ақл орқали қабул қилишга мувофиқлигига асосланиши лозим.

Адолатни адолатсизликдан фарқ қилишни билишга қодир бўлиб туғилган инсон маънавий юксакликка фақат ислом асосларини ўзлаштирган тақдирдагина эришиши мумкин. Ислом биринчи бўлиб ақлга мурожаат қилди, деб таъкидлайди Абдо, ва шунинг учун инсоннинг барча қобилиятларини ривожлантиришга имкон берадиган абадий диндир. Унинг мақсади инсонни яхшилаш ва унинг ҳузур-халоватини келажак дунёда таъминлашдангина иборат бўлмасдан, балки ердаги ҳаётда ҳам бахт-саодатли қилишдир. Шунинг учун унда хайрли ишлар қилиш, ожизларга ёрдам бериш ва маориф тарғиботига катта эътибор берилган. Барча диний мажбуриятлар инсон таълим тарбиясида муҳум ўрин тутади: намоз ўз ҳиссиётларини худога изҳор қилишга ёрдам беради, рўза-хаит қувончларини баҳолаш, хаж ва камбағаллар фойдасига олинадиган солиқ (закот) тенглик ва ҳамкорлик ҳис-туйғуларини идрок этишга ёрдам беради ва ҳоказо.

«Янги калом»

Ғарб маданияти ва фалсафий оқимларининг ёйилиши ислом тарафдорлари томонидан қандайдир ёт ва бегона нарса сифатида қабул қилинди. «Анъанавий оқим тарафдорлари» ғарб фалсафасини инкор этиб, ислом софлиги ва ислом фалсафасининг ўзига хослигини қаттиқ туриб ҳимоя қилдилар. Бу оқим «Янги калом» номини олди ва унинг вакиллари *Саййид ал-Қутб* (1966 йилда қатл этилган), *Анвар ал-Жундий*, *Усмон Амин*, *Муҳаммад ал-Бахий* ва бошқалар эдилар.

Саййид ал-Қутб исломни христианликдан кўра афзаллиги шиорини олға сурди, негаки, у дунёвий ҳаёт билан маънавий ҳаёт ўртасидаги тафовутни тан олмайди. Шунинг учун ислом ҳақиқатан ҳам инсонпарвар диндир. Бу «воқейликдаги идеализм» ёки «идеалистик реализм»дир. Христианликдан фарқли ўлароқ, у ҳеч қачон фанга қарши турган эмас. Европа фани ўз ибтидосини ундангина бошлаган. Ислом қандайдир қўшимча фалсафий ғояларга эҳтиёж сезмаган ва сезмайди ҳам. Саййид Қутб ўрта асрлардаги араб тилидаги фалсафани танқид остига олди, негаки, унинг қайд этишича, Ибн Сино, Ибн Рушд, ал-Форобийнинг ҳеч бирида дунёни тушунишда ҳақиқий исломий тушунча бўлмаган. Уларнинг фалсафаси – унга нисбатан қандайдир ёт, руҳан бегона бўлган қадимги Юнон фалсафасининг соясидир. Саййид Қутб қайд этадики, агар исломга қандайдир фалсафий тизимларнинг унсурлари кириб келса, улар исломни бузилишига олиб келади. Исломни ўзида Қуръон, ҳадислар, Пайғамбар ҳаёти ва у кишининг амалий кўрсатмаларида очиб берилган ўзига хос тўкис-тугал дунёқараш мавжуд. Саййид ал-Қутбнинг таълимотига кўра, инсоният мўминлар ва адашганларга бўлинган бўлиб, улар ўртасида ҳеч қандай муроса ва ҳамжиҳатликда яшашнинг ўзи бўлиши мумкин эмас.

Миср файласуфи *Анвар ал-Жундий* ҳам ал-Киндий ал-Форобий, Ибн Сино ва Ибн Рушдни юнонлиларнинг фақат тақлидчилари деб билиб, тақлидчилар эса ақлий тамойилга қодир эмас, деб ҳисоблайди. Анъанавий оқим тарафдорлари фикрича, фалсафа араб маданиятига ёт унсур бўлиб, нотанқидий ўзлаштиришнинг натижасидир. Арабларнинг ўзига хослиги ва уларнинг ҳақиқий истеъдод ғоясини диний-фалсафий матнлардан қидириш лозим. Анна шу нарсагина, ислом томонидан яратилган, мусулмон маданиятидир. Ислом фалсафаси «Қуръоний фалсафа» бўлиб, қадимги дунё фалсафасига ҳеч қандай алоқаси йуқ. Уларнинг тубдан фарқини дунёқарашга бўлган қизиқиш белгилайди, негаки, ислом ўз асосини унинг учун абадий қадрият бўлган нарсалардан қидириб топади.

Бошқа араб файласуфлари мусулмончиликка Юнон фалсафасининг таъсирини тан оладилар, аммо унинг тараққиётидаги асосий ўринни исломга берадилар. Масалан, *Усмон Амин* қайд

этадики, ўрта асрлардаги файласуфларнинг биринчи энг муҳим ва ўзига хос ҳиссалари яккахудолик (ат-тавҳид) таълимотининг вужудга келиши бўлиб, ушбу таълимот Форобийдан тортиб Муҳаммад Абдогача барча мусулмон файласуфлари томонидан қўллаб-қувватланган. Уларни Қуръон ва ҳадислар руҳлантирган.

Мусулмон фалсафасининг бошқа бир вакили *Муҳаммад ал-Бахий* ўзининг «Ҳозирги замон ислом тафаккури ва унинг ғарб империализмига муносабати» (1957) китобида динни таассуб деб ҳисобловчи Маркс таълимоти, мантиқий позитивизм ва бошқа фалсафий йўналишларни танқид қилади. У шунингдек, ислом таълимотини Ғарб нуқтаи назаридан талқин қилувчи мусулмон ислоҳотчиларини ҳам танқид остига олади.

Араб социализми

«Ислом социализми» ғоясини XIX асрнинг охиридаёқ Жамолиддин ал-Афғони ўртага қўйган эдики, илк ислом қоидаларини Ғарбнинг демократик ғоялари билан бир таркибда эканлигини таъкидлаш интилишида ўз ифодасини топган эди. У шундай шиорни олға сурдики, унга биноан ижтимоий адолатнинг социалистик ғоялари исломнинг тагзаминида мужассамлашгандир. 50-60-йилларда мусулмон мамлакатларида социалистик ва капиталистик йўлдан фарқ қилувчи «тараққиётнинг учинчи йўли» ҳақидаги назария ва *«ислом социализми»* деб аталган таълимот ўртага қўйилди. Ислом социализми назариясининг турли хил, гоҳида қарама-қарши кўринишлари ўзини намоён эта бошлади. Бу назарияга мувофиқ социализм фақат исломга қаршигина эмас, балки баракс унинг ҳақиқий моҳиятига мос тушади. «Мусулмон биродарлар» Ассоциациясининг мафкурачилари бўлган Мустафо ас-Сибоий ва Муҳаммад Ғаззолий «ислом социализми» ни «илмий социализм»га терс бўлган нарса сифатида қараб чиқдилар. Уларнинг нуқтаи назарларининг моҳияти – илк исломни мутлақлаштириш эди, негаки, улар фикрича Муҳаммад (с.а.в.) пайғамбар замонларида биринчи «социалистик жамият» ташкил топган эди.

Ливия раҳбари Муаммар Қаддафий «умумий назарияси»да ҳам «янги» жамият қуриш мақсади эълон қилинади. Унинг асосида, исломда ўз ифодасини топган социалистик ғоялар» га таянувчи ижтимоий системани бунёд этиш ҳақидаги қоида ётади. «Биз, - деб таъкидлайди Қаддафий, - социалистлармиз, аммо Қуръон доирасидаги, биз – социалистлармиз, аммо динимиз рухсат берадиган ҳудудларда»[1].

Араб миллатчилиги мафкураси

Миллатчиликнинг маҳаллий кўринишлари (Миср, Сурия ва бошқалар) пайдо бўлгандан кейин араб дунёсида *араб миллатчилиги* (панарабизм) мафкураси шаклланди. У XIX асрнинг охирги чорагида арабларнинг ягона миллат эканлиги ҳақидаги тасаввурларга асосланган ва арабларнинг ўзлигини англашининг шаклланганлигини инъикос эттирувчи сиёсий ғоя сифатида вужудга келди.

Араб миллатчилиги ўзининг ёрқин ифодасини туркларга қарши қаратилган ҳаракатда топди. Биринчи бўлиб панарабизмнинг асосий қоидаларини ифодалашга Сурия мафкурачиси *Абу ар-Раҳмон ал-Кавакибий* (1847-1902) уринди. Ал-Кавокибий фикрича, халифаликни бошқаришга бўлган тарихий ҳуқуқ арабларга мансубдир. Бундан ташқари, араблар бошқа барча халқларга қараганда аввалроқ ҳуқуқ ва мақом масалаларида умумий тенглик қоидасига риоя қилганлар, ҳамда ижтимоий ишларни ҳал этишда жамоавийликка таянганлар. Муҳим асослардан яна бири шуки, араб тили – барча мусулмонлар учун умумий бўлиб, уларнинг учдан бирига она тили ҳамдир. Мустақиллик учун бошланган миллий-озодлик ҳаракати билан боғлиқ бўлган панарабизмнинг янги тўлқини XX асрнинг иккинчи ярмининг 50-йилларига тўғри келади. Араб миллатчилигининг машҳур назариётчилари орасида *Сати ал-Хусрий* (1880-1968), *Амин ар-Рейҳоний* (1876-1940) ва бошқалар бор.

Араб экзистенциализми, позитивизм ва персонализми

XX арснинг бошида араб файласуфлари ва адиблари орасида *ницщеанчилик* сезиларли даражада ёйилган бўлиб, кейинчалик, урушдан кейинги даврда – *экзистенциализм* ҳам тарқалди. «Араб тафаккурида гуманизм ва экзистенциализм» (1947), «экзистенциал фалсафа бўйича очерклар» (1961) асарларининг муаллифи ва араб дунёсида экзистенциализмнинг биринчи ташвиқотчиси бўлган Миср файласуфи *Абдураҳмон Бадавий* атсизмга асосланган

[1] М.Каддафи. Зеленая книга. М., 1989, 54-б.

инсонпарварлик ғояларини кўтариб чиқди. Бу билан у расмий доиралар ва руҳонийларнинг шиддатли қаршилигини қўзғатди. У ўзининг таълимотида инсонпарварлик ва экзистенциализм ғояларини ўрта асрлардаги суфийларнинг дунёқараши билан яқинлаштиради. Бадавий ҳатто тасаввуфни ҳозирги замон экзистенциализмнинг аждоди сифатида тасаввур қилишга уринади. Бадавий фикрича, ҳақиқий борлиқ субъектнинг озод шахсий борлиғи бўлиб, ўзининг ҳолатини воқейлик иплари билан «тикади» ва ўзининг бор эканлигини унга берилган ҳис-туйғу ва ирода имокниятларини амалга ошириш воситасида тушуниб етади. Мутлақ борлиқ йуқдир. Фақат ушбу субъектнинг ҳақиқий борлиғи ва объектнинг ҳақиқий бўлмаган, «ёлғон» борлиғигина бордир. Ҳақиқий борлиқни идрок қилиб бўлмайди, уни фақат интуиция (ички туйғу) воситасидагина билиб олиш мумкинки, «биз ҳис-туйғу ва ирода мавжуд бўлган ҳолатда қобилият туфайли мавжудликни унинг ўзининг тикув-бичувида қандай бўлса, шундайлигича билиб олишга маҳкум этилганмиз»[1].

Бадавий фикрича, инсонпарварлик шундай ифодаланадики, ҳар қандай қадриятнинг мезони сифатида инсонни эълон қилади. Инсонпарварликнинг иккинчи белгиси – ақлни билимнинг бош қуроли сифатида эълон қилинишидир. Учинчи белги- ўзининг, яъни инсон дунёсининг бир қисми сифатида табиатга сиғинишдир. Тўртинчиси- инсоният тараққиётига ишониш. Бешинчиси – ҳар қандай гўзалликка интилиш.

Диний экзистенциализм *Закариё Иброҳим* асарларида ўз ифодасини топган. Инсон, деб ҳисоблайди у, унга қарши душманлик кайфиятида бўлган «бошқа» - объектив дунёнинг қаршисида туради. Аммо бу инсоннинг манфаатларига мос тушади, негаки, у ўзини айнан уни инкор этувчи ва унга қарама-қарши турган ўша «бошқа» орқали идрок этади. Улар ўртасидаги қарама-қаршилик шунда бартараф этиладики, алоҳида олинган ҳар бир киши (индивид) Худога ўтишни амалга ошириб ўз интиҳосини нариги дунёга йўллайдики, унда холиқ ўзини намоён этади. Шундай қилиб, айрим олинган ҳар бир киши ўз табиатига кўра диний мавжудотдир.

50-йилларда араб мамлакатларида *позитивизмга* қизиқиш ошиб борди. Унинг ташвиқотчиси «Илмий фалсафа ҳақида» (1958), «Фалсафа ва фан» (1963), «Мантиқий позитивизм» (1966) каби асарларнинг муаллифи Қоҳира университетининг профессор *Заки Нақиб Маҳмуд* эди. Заки Маҳмуд фикрича, янги таълимот илмий назарияни қоидавий жиҳатдан «формал-мантиқий усулдаги муҳокаманинг етуклиги» ва «унинг ички табиатидан келиб чиқадиган мулоҳазанинг аниқлиги»ни барқарор қилиш орқали чегаралашга қаратилган эди. Унинг ақидасича, мантиқий позитивизм бошқа фалсафий оқимларга қараганда илм-фан ва ақлга яқиндир. «Афсоналарни биз илм ҳисоблаймиз, улар ашёларни нариги дунё кучлари орқали тушунтириб берадилар. Ниманики, кузатиб бўлмас экан, уни ҳиссий тажриба орқали текшириш мумкин бўлмас экан, бундай нарсани илм-фан соҳасига тааллуқли жойи йўқ»[2]. Маҳмуд таассублар, ўгармас ақидаларга асосланган мулоҳазалар, ноаниқ фикрий ифодалардан қутилишга чақирди.

Заки Маҳмуд ўзини ғарб илм-фани ва араб қадриятлари меросини бир-бири билан ҳамкорликда яшашини таъминлашга қодир бўлган маданиятни шакллантиришга йўл қидираётган кишиларга мансуб деб ҳисобладики, бу нарса, аввало, билим ва динни бир-биридан фойда олиб бирга яшашини билдирар эди. Мисрли позитивист арабларнинг маънавий меросидан намуна сифатида мутазилийларнинг ақлга таянувчи услуби билан ашарийлик оқимининг «метафизик» муаммоларга нисбатан шубҳалик фикрларини олади.

Бошқа фалсафий оқим бўлган *персоналимзнинг* вакиллари Марокашли файласуф *Муҳаммад Азиз Лахбабий*, ливанлик *Рене Хабаший* ва бошқалар эдилар. Ўзининг «Борликдан шахсиятга» (1954) деб аталган китобида Лахбабий ёзадики, «реалистик персонализм» Э.Муньенинг «персоналистик реализм»дан шунда фарқ қиладики, ердаги жамият шахслари табақасининг гултожи бўлган Худо ўрнига, инсон қўйилади. У жамиятдан ташқарида бўлган субъект ҳаётини тан олмайди: жамият шахсиятдан олдин келади ва уни туғилган вақтидан бошлаб шакллантириб боради. Аммо Лахбабий шахсни билиш имкониятини ҳам рад этади. Шу билан биргаликда жамиятдаги муҳит ҳам унинг томонидан фақат муайян маънавий қадриятларга

[1] Қаранг: А.В.Сагадеев. Абд ар-Рахмон Бадави и экзистенциализм в арабских странах//Философская мысль стран Востока. М., 1965. 89-б.

[2] Махмуд Заки Нагиб. Логический позитивизм. Каир. 1966. 72-б.

эътиқод қўйиш асосида бирлашган шахслар мажмуаси сифатида тасвирланади. Экзистенциализмнинг *инсонни* ҳақиқий борлигини унинг муайян тарихий мавжудлигидан ташқарида топишга уринганлига қарши туриб М.Лахбабий унинг қаршисига *ички ва ташқи фаолиятнинг бирлиги*, айрим олинган шахснинг ички маънавий фаолиятини, «ўзининг ўлчовларида ўзини идрок этадиган Меннинг онгли тажрибаси» ни қўяди.

Жамиятдаги танглик вазиятидан чиқиш ечимини у бутун дунё миқёсида ахлоқий ва ижтимоий ислоҳотлар ўтказиш, цивилизациянинг моддий ва маънавий томонлари ўртасида мувозанатни барқарор қиладиган инсониятнинг персонализация қилиниши «айрим шахсларга айланиши» ва халқлар томонидан ҳозирги замоннинг ахлоқий талабларига риоя этишни кўради. Лахбабий фикрича, ислом ва яҳудийлик дини бир неча асрлардан буён ҳаётнинг маънавий ва моддий томонлари орасида тўла мувозанатни барқарор этишга қаратилган персонализм уруғини «сепиб» келмоқдалар. Ливанлик персоналист *Рене Хабатий* Ж.П.Сартнинг атеистик экзистенциализмини танқид қилиб, диний ахлоқ ёрдамида «бошқалардан» бегоналишиш каби беъмани ҳис-туйғудан қутилиш чораларини излаб, тарихий жараённи ҳаракатга келтирувчи бош куч сифатида ҳаммани бир-бирига нисбатан раҳм-шафқат қилишга чақиради.

XX асрда Ҳинд фалсафаси

Ҳиндистонда XX асрдаги фалсафа тараққиёти икки босқичга бўлинади: истиқлолгача ва мустақиллик қўлга киритилгандан кейинги даврдаги ривожланиш босқичи. Шунга кўра, унинг ҳар бир босқичи ўзига хос хусусиятларга эга.

Ҳозирги замон ҳинд фалсафасининг умумий белгиларини тушуниш учун муҳим бўлган нарса Ҳиндистондаги фалсафа ва кундалик онгнинг ўзаро муносабатидир. Ҳиндларнинг диний эътиқодга берилганлиги – уларнинг ижтимоий психологиясининг аслий элементидир. Бу нарса ҳаёт тарзининг барча қирралари, маиший ва ахлоқий меъёрлар, ижтимоий муассасалар томонидан мустаҳкамланган. Жавоҳирлал Нерунинг таъкидлашича, Ҳиндистонда фалсафа фақат тор доирадаги файласуфларгагина насиб этган нарса эмас. Фалсафа халқ оммаси ижтимоий психологиясининг муҳим элементи бўлиб майдонга чиққан. Бундай ҳолат ҳинд фалсафасининг ўзига хос хусусиятларидан бири бўлган –мамлакатда тарқалган динларнинг асосий қоидалари билан чиггалашиб кетган идеализмнинг ҳукмронлигидир.

Ҳозирги замон ҳинд фалсафасига миллий маънавий анъаналар сезиларли даражада таъсир ўтказган. Мустамлакачилик шароитида бу анъаналарга берилганлик Ғарбнинг маданий ва мафкуравий экспансиясига аксил амал сифатида келиб чиққан эди. Ҳиндистонда фалсафа ривожига таъсир этишда давом этаётган *ведантизм* алоҳида ўрин тутади. Веданта, унинг асосида ҳиндувийликни кўрган, ҳинд либерализмининг мафкурачилари томонидан танқид остига олинди. Унда улар халқ оммасини жаҳолатда тутиб турган таассуб ва хурофотнинг манбаини кўрдилар. К.Джиндалл ёзган эди: «Ведантанинг бошқа тизимлардан кўра афзаллиги жуда ҳам сезиларли даражада воқей бўлса ҳам, бу шундай ҳодиса эмаски, унинг туфайли бизни табриклашга лойиқ деб топсалар. Негаки, умуман реализм илм-фан иттифоқдошидир»[1].

Замонавий ҳинд фалсафаси ривожининг муҳим омили *Ғарб фалсафий* тафаккурининг таъсири бўлди. Ҳинд мутафаккирлари фақат ўз эътиқодларига ҳамовоз бўладиган ва ҳинд фалсафий руҳига мос келувчи Ғарбнинг асосий қоидаларинигина қабул қилдилар. Ана шу нарса туфайли ҳинд файласуфлари Ғарбнинг объектив-идеалистик тизимларига интилиб, субъектив идеализмни эса қабул қилмадилар. Ҳинд файласуфлари орасида Ф.Г.Брэдли, Б. Бозанкет, Д.Мактаггартнинг мутлақ идеализми ёйилган эдики, уларнинг мутлақни билиш ҳақидаги қарашлари ведантанинг принциплари билан ўхшаб кетар эди. Миллий-озодлик ҳаракатининг якуний босқичидаги Ҳиндистон файласуфларининг кўпчилигининг умумий ёндашиши ғарбдаги оқимларнинг ижобий томонлари билан миллий- маънавий мероснинг «синтези»га олиб келди.

Ҳинд фалсафасидаги диний йўналиш ўз ифодасини диний-ижтимоий ташкилотларнинг таълимотларида, энг аввало, *ҳиндувийликда* топди. Мустамлакачилик шароитида диний-фалсафий таълимотларни замонавийлаштириш алоҳида хусусият касб этди: чет эл ҳукмронлигига нисбатан бўлган халқ оммасининг нафрати диний арбобларни анъанавий тасаввурларни ватанпарварлик ва мустамлакачиликка қарши қаратилган оҳанглар билан

[1] К.К.Mittal. Materialism in Indian Thought. New Delhi, 1974, p. 10

тўлдиришга мажбур этган эди. Бу нарса миллий ўз-ўзини англаш туйғусини уйғотишда ўз вазифасини ўтади.

Ватанпарварлик ғоялари «ҳунари руҳонийлик бўлган азиз-авлиёлар» томонидан кўтарилганлиги сабабли, улар «муқаддас» нарса сифатида қабул қилинар эди. Аммо «ҳинд коммунализми» байроғи остида миллатчилик руҳидаги ташкилотлар ҳам тузилди.

Ауробиндо Гхошнинг ведантача-йогача интегрализми Замонавий ҳинд фалсафасининг энг йирик вакилларидан бири *Ауробинд Гхош* (1872-1950) эди. Ауробиндо фалсафасининг марказий ғояси – «ҳамма нарса Брахмандир». Веданта ва упанишадларда Брахман икки шаклда ифодаланган: намоён бўлган – *Апарада*, ва намоён бўлмаган, олий – *Парада*. Ауробиндо иккинчи шаклдан фойдаланади: унинг Пара –Брахмани – бу шаклсиз, сифатсиз нарса бўлиб, борлиқнинг ўзгармас маънавий биринчи асосидир. Пара-Брахманнинг моҳияти – уч биринчи ибтидо бўлган борлиқ, билиш назарияси ва ахлоқий тартибнинг бирлигидирки улар: *сат* (борлиқ), *чит* (билим) ва *ананда* (роҳат-фароғат) дирлар. Файласуф ақлнинг фаол ижодий-яратувчилик табиатини тан олади, аммо бунинг инсон ақлига тааллуқлиги йўқ. Ауробиндо фикрича, инсон ақли фақат яратувчиликдагина эмас, балки дунёни билишда ҳам ожиздир.

Ауробиндо фалсафасининг хусусиятларидан бири – унинг инволюция ва эволюция ҳақидаги қоидасидир. Мутафаккир шундан келиб чиқадики, «ғарбнинг» тадрижий ривожланиш ғояси физик ва биологик табиат томонидан чегараланган, «унинг ҳаракатида ҳеч қандай руҳий уйғотиш манбаси йўқ, балки фақат толмас моддий зарурият кучи бор холос»[1]. У ўзининг тадрижий ривожланиш ҳақидаги тушунчасини олға суриб, унга қўшимча сифатида *инволюция* категориясини киритади. Инволюция эволюция (тадрижий ривожланиш) дан олдин келиб, умумий ақл дунёнинг табиатидан келиб чиқади. Дунёнинг демиурги (яратувчиси) сифатида тараққиётини бошлаб беради.

Эволюцион ва инволюцион жараёнлар мажмуасида инсон алоҳида ўрин тутади. Инсон Ауробиндо таълимотида – бу тарихдан ташқарида турувчи, абстракт – метафизик моҳиятдир. Инсон учун унинг тақдири сифатида тайёрланган нарса – «илоҳий ҳаёт» дир: ҳар бир киши «олий илоҳий Воқейликка қадам қўйиши, у билан ўзини бирикиб кетган ҳис қилиши, унда яшаши, унинг ўзининг ижодкори бўлиши лозим; … унинг фикр-зикрлари, ҳис-туйғулари, ҳатти-ҳаракатларининг барчаси унинг томонидан чегараланган ва унинг ўзига айланиб қолган бўлиши зарур…. Буларнинг барчаси фақатгина шундагина тугалланиши мумкинки, киши Билмасликдан Билишлликка чиқиб ва Билиш орқали олий онгга эришса»[2].

Робиндранат Тагорнинг фалсафий қарашлари. Ёзувчи, маърифатпарвар, шоир, адиб ва композитор бўлган *Р.Тагорнинг* (1861-1941) қарашларида изчил фалсафий таълимотни ажратиб кўрсатиш қийин. У дунёни фалсафий тадқиқ қилишдан кўра, уни ҳиссий-эстетик жиҳатдан қабул қилиш афзаллигини ўртага ташлайди.

Тагор дунёни асоси сифатида воқейликнинг бирламчи эканлиги ғоясини ривожлантиради. Бу маъно остида у олий ибтидони тушунадики, уни Худо, Брахман, Олий Шахсият, дунёвий Мен деб атайди. Бу илоҳий моҳият табиат ва инсондан мутлақ чегаралар билан ажратилмаган балки, билакс ўзини барча ашёлар, табиат ҳодисаларида ва инсон ҳаётида намоён этади. У бунёдкорлик ибтидосига эга. Борлиқ назариясида мутафаккир шундан келиб чиқадики, борлиқ қандайдир қотиб колган ва ўзгармайдиган нарса эмас. «Менинг томирларимда кечасию кундузи юриб турган ўша ҳаёт оқими коинотда ҳам жавлон уриб, ўлчовли рақсга тушишда давом этмоқда»[3], - деб ёзган эди у. Билиш назариясида Тагор агностицизмга қарши чиқди. «Баъзи файласуфларнинг ҳукумларига қарши ўлароқ – деб таъкидлайди у, - инсон дунёни билишдаги ўз имкониятларида қандайдир мутлақ чегарани тан олмайди»[4].

Мутафаккир ҳинд фалсафаси учун анъанавий бўлган хайр (яхшилик) ва шарр (ёмонлик) ўртасидаги қарама-қаршилик муаммосига ҳам мурожаат этади. Тагор бу тушунчаларни ҳар бир айри олинган кишининг субъектив қарашларига тадбиқан нисбий эканлигини, инсониятга

[1] Aurobindo Sri. Birth Centenary Library, rol. 16, Pondicherry, 1972, p. 232
[2] Aurobindo Sri. The Future Evolution of man, The Divine Sefe upron Earth. Madras – London, 1974, p.132
[3] Р.Тагор. Гитанджали. Соч., т.7. М., 1957. 259-б.
[4] Р.Тагор. Творчество жизни (Садхана). М., 1917. 178-б.

нисбатан тадбиқ этганда эса умумий тушунчалар сифатида намоён бўлишлигини қараб чиқади. Шарр (ёмонлик) ўткинчи хусусиятга эга.

Моҳандас Карамчанд (Махатма) Гандининг фалсафий-ахлоқий таълимоти. *Ганди* (1869-1948) дунёқарашининг асосида *дин* ётади. Унда у ўз дастурини ифода қилиш шаклини топдики, унинг туфайли бу дастур халқ оммасига етиб борди. Диннинг амалий куч эканлиги ҳақида гапирииб Ганди қуйидагиларни ёзган эди: «Амалий ишларни ҳисобга олмайдиган ва улар ечимига ёрдам бермайдиган дин, бу дин эмас»[1].

Ганди учун бирламчи воқейлик – шахсга эга бўлмаган барча нарсаларнинг сабаби бўлган мутлақ Худодир. Уни тушунишда Ганди мантиқдан эмас, балки эътиқоддан келиб чиқади: «Мен Худо ҳақида унга эътиқод қўйганимдек гапираман… Менинг мантиқим кўплаб тахминларни туғдириши мумкин ва улардан юз ўгириши ҳам мумкин. Худосиз киши баҳсда мени мот қилиши мумкин. Аммо менинг эътиқодим менинг онгимдан шунчалик кучлики, мен бутун дунёга жар солиб, айта оламан: «Худо бўлган, бор ва ҳар доим бўлади»[2].

Ганди назарида ҳақиқат ҳам Худо билан боғлангандир. Ганди таъкидлаган эдики, мен «Худо ҳақиқатдир» деган қоидадан «ҳақиқат худодир» деган хулосага ўтиб «бир қадам олға босдим». Ганди «ҳақиқат» тушунчасини ўзига қандайдир билим элементини қамраб олган диний-ахлоқий категория сифатида тушунар ва уни шу маънода қўллар эди. Илоҳий моҳиятни билиб олиш воситаси, яъни мутлақ ҳақиқат сифатида Ганди «оҳиста ички овоз»ни ҳисоблайди. Ҳақиқат инсонга ҳар куни очилади ва агар буни ҳамма ҳам идрок қилавермаса, бунинг сабаби шундаки, «ички овоз» қаршисида «биз қулоқларимизни бекитиб оламиз»[3]. Аммо агар «ички овоз» орқали Ҳақиқат очиладиган бўлса, у вақтда бу «воситага» олиб борадиган йўл-*куч ишлатмасликдир*. Ганди таъкидлар эди: «Мен учун Ҳақиқат-бу Худодир, ва Ҳақиқатни ахтариб топишда куч ишлатмаслик йўлидан боришдан бошқа чора йўқдир»[4]. Гандининг ахлоқий таълимоти асосида жайнизмнинг қоидаси бўлган – *ахимса* (тирик мавжудотларга зиён етказишдан ўзини тийиш) ётади. Жайнизм эътиқодидагилардан фарқли ўлароқ, Ганди ахимсага нафақат жисмоний балки руҳий зиён етказмаслик муаммосини олға суради. Ахимсанинг сифатларидан бири-инсоний муносабатлар асосида ётиши лозим бўлган муҳаббатдир. Ахимсанинг иккинчи сифатий белгиси «азоб чекиш қонуни» дир. Агар инсон душманга куч билан эмас, балки «муҳаббат» билан таъсир ўтказиш йўлини танласа, у вақтда тайёр бўлмоғи зарурки, токи у «муҳаббат кучи» таъсирида мағлуб бўлсин.

Тараққиётнинг максади – маънавий баркамолликдир. Унинг биринчи қоидаси сифатида Ганди брахмачарийни тушундики, у жайнизмнинг қоидасида эслатилган кишининг ўзининг ожизликларига эрк беришдан тийилиш ва ўзининг фикрлари, нутқи ва амалларига нисбатан қатъий назоратни билдирар эди. Бошқа восита жасоратдир. Аммо жасорат Ганди фикрича, курашда эмас, балки ўз-ўзини қурбон қилишда, ўз устига азоб-укубатларни олишга тайёр туришда ифодаланар эди. Жасоратли кишининг жисмоний кучга эҳтиёжи йўқ: у ўзини «ҳақиқат кучи билан» ёки «қалб кучи билан» ҳимоя қилиши мумкин. Ахлоқий тараққиётда муҳим ўринни ҳақиқатгўйлик ва адолатлилик ишғол қилади.

Ганди шуни тушунар эдики, ахлоқий қоидаларни намоён бўлиши ва аниқлашда муҳим соҳалардан бири сифатида кишилар орасидаги мулкий муносбаатлар турар эди. Бу масалани у жайнизм қоидасидаги манфаатпарастликдан қутилиш ёрдамида ҳал қилади. Мутафаккирнинг қайд этишича, миллионлаб кишилар ўз мавжудликлари учун тирикчилик воситаларидан маҳрум бўлган бир вақтда, қандайдир кишининг бойиб кетишига йўл қўйиб бўлмайди; «ҳамма эгалик қилиши мумкин бўлган ягона нарса, - бу манфаатпарастликдан қутилишдир»[5]. Ахлоқий етукликнинг қоидалари ўзининг мажмуа сифатидаги ифодасини рўза тутиш ахлоҳида топади. Очликни Ганди муайян вазиятларда фақатгина хатти-ҳаракат меъёри сифатидагина эмас, балки сиёсий кураш воситаси сифатида қараб чиқади.

---

[1] Gandhi M. My Religion. Ahmedabad, 1955, p.4
[2] Gandhi M.K. Truth is God. Ahmedabad, 1957, p.11
[3] Gandi M/K/ Messenger of God. Yong India 1919-1922. Madras, 1922, p. 1167
[4] Tendulkar D.G. Mahatma, Sife of Mhandas Karamchand Gandhi. 9n 8 vols.,
[5] Puarelal. Mahatma Gandhi. The last phase, rol.I, Ahmedabad, 1956, p. 344

Ганди таълимотининг энг юқори нуқтаиси – *куч ишлатмаслик* қоидасидир. Эътиқод ва зўрлик ишлатмаслик Худога ишонишга тенглаштирилади, ҳақиқат йўли эса, зўрлик ишлатмаслик йўли сифатида талқин қилинади. Куч ишлатмаслик айрим олинган шахс ва жамиятнинг ҳаётий фаолиятининг умумий қоидаси сифатида майдонга чиқади. Бу қоида инсон табиатининг ички хусусиятларига хосдир: зўрлик қилмаслик – инсон зотининг қонуни булса, зўрлик – ҳайвонот оламининг қонунидир. Кейинчалик, фашизмнинг қилмишлари қаршисида зўрлик ишлатмаслик ғоясининг беъманилигига ишонч ҳосил қилиб, Ганди қуролли қаршилик кўрсатиш имкониятидан фойдалнишга йўл кўйишга мажбур бўлди.

Ҳиндистоннинг ўз *истиқлолини* қўлга киритиши ҳинд фалсафаси ривожида янги босқични бошлаб берди. Бу нарса мафкуравий бўшлиқни қайд этиш билан бошланди. Ҳинд фалсафасининг ҳолати ва келажаги кескин баҳслар объектига айланди. Асосий жиҳатдан ҳинд фалсафаси ривожидаги янги босқич унинг миллий анъаналари таъсирини ўзгартирмади: илгаридек ведантизмнинг таъсири сақланиб қолди. Шу билан бир қаторда кўпчилик мутафаккирлар шуни яхши биладиларки, қадимги Ҳиндистон фалсафий тизимлари тарихий жиҳатдан ўз сабабларига эга бўлиб, уларни ҳозирги замонга механик тарзда татбиқ қилиб бўлмайди.

Ғарб фалсафасига нисбатан бўлган муносабат моҳият жиҳатдан ўзгаришга дучор бўлди. Агар илгарилари Европа фалсафаси ҳинд «руҳига» қарама-қарши турган «утилитар прагматик» сифатида камситилган бўлса, эндиликда Ғарбнинг фалсафий мактабларига йўналтирилган асарлар пайдо бўла бошлади. Бироқ ғарб «намунаси» тарафдорлари ҳозирги замон Ҳиндистон фалсафасининг хусусиятларини ифодаламайдилар. Радхакришнанинг қайд этишича: «Ҳинд фалсафий доираларида анъанавий таълимотларга ғарб тафаккури таъсирида келиб чиққан ғалаёнлар давом этмоқда… Баъзи файласуфлар ҳинд анъаналарини рад этиб, Ғарб ғояларини қабул қилдилар, аммо … бу файласуфлар на ҳинд фалсафасига, на Ғарб фалсафасига қандайдимр чуқурроқ таъсир ўтказа олмадилар»[1].

Ҳинд фалсафасида ақлий йўналиш ва инсонпарварлик тамойиллари кучаяди. Рационализмнинг мустаҳкакмланиши 50-нчи йилларнинг охири 60-нчи йилларнинг бошида сезиларли даражада бўлди. Инсонпарварлик тамойилларининг кучайишига келсак, буни Б.К.Лал қуйидагича ифодалаган эди: «Ҳиндистоннинг барча ҳозирги замон мутафаккирлари «маълум маънода инсонпарвардирлар», уларга хос бўлган «бизнинг кунлардаги инсонпарварлик муайян маъно касб этган – бу илмий инсонпарварликдир»[2].

Сарвепалли Радхакришнанинг «абадий дин» системаси. XX аср Ҳиндистон фалсафасининг етакчи файласуфларидан бири бўлган *С.Радхакришнан* (1888-1975) фикрича, Ҳиндистон учун янги фалсафа керак эди. У замон билан ҳамнафас бўлмоғи зарур эди.

Янгича ёндашишнинг белгиловчи қоидаси фалсафа билан диннинг, мистицизм билан фаннинг бирлиги ҳақидаги қараш эди. Ҳозирги замон янги фалсафасининг ва фаннинг бир-бирига мувофиқлиги «динни фан руҳи билан бир қаторга қўйиш» маъносини англалар эди.

Радхакришнан системасининг марказида – «*универсал дин*» қоидаси ётар эди. Файласуфнинг қайд этишича, инсоният жамияти ҳам худди инсоний мавжудотларга ўхшаб, эътиқод билан яшайди ва у ўлса, у ҳам барҳам топади. Шундай савол туғилади: ҳозирги замон динларидан қайси бири «инсоннинг енгиб бўлмас эҳтиёжини» қондиришга даъво қилиши мумкин? Радхакришнан фикрича, уларнинг барчаси таассуб ва ўзгармас ақидалар билан суғорилган бўлиб, хурофотни тарғиб қилади ва душманлик тўсиқлари билан бир-бирларидан ажралгандирлар. Бундай шароитда худосизлик (атеизм) ақидасининг ўсиши табиийдир.

Дин вазифасини Радхакришнан инсон шахсини улуғлашда, унинг ички уйғунлигини қайд этишда, унинг ҳис-туйғусини қадр-қимматига етишда кўради. Айни ҳолда ҳозирги замон диний ақидалари ички қарама-қаршиликларни келтириб чиқаради, илоҳийликни ердаги ҳаётга, руҳни баданга қарши қўйиб инсон ҳаётини иккига бўлади ва бу билан инсонпарварликка низо солади. «Универсал дин» қотиб қолган диний ақидаларга нисбатан альтернатив сифатида хизмат қилиши лозим. «Абадий дин» нинг инсонпарварлиги марказий ўринга инсон муаммосини

[1] Radkhakrishnan S. Occasional Speeches and writings, series 3, july 1959- May 1962, Delhi, 1963, p. 258-259.
[2] Lal B/K/ Contemporary Indian Philosophy. Delhi Voranasi – Patna, 1978, p. XIX.

қўяди. Радхакришнан инсон табиати кўп қирра эканлигини тан олади. Мутафаккир фикрича, «ҳар бир одамда қандайдир илоҳийлик бор», инсон «унинг қадриятларини тан олиш билан бирга – Ер юзидаги илоҳийликнинг энг муайян равишда гавдаланишидир»[1].

Радхакришнан ахлоқ муаммосига муҳим аҳамият беради. Унинг моҳиятини шундай ифодалаш мумкин: диний ақида ва инсоннинг ҳатти-ҳаракати ҳамиша «ҳамроҳликда боради». Бу шундай маънони англатадики, «универсал дин»га «универсал ахлоқ» мувофиқ келиши лозим. Унинг шаклланишига жамиятни турли табақаларга, касталарга бўлинганлиги, миллий ва диний тўсиқлар ҳалақит беради. Фақат меҳр ва муҳаббат ва зўрлик ишлатмасликни ифодаловчи «маънавий захира» гина «янги тур» даги кишини шаклланишини таъминлаши мумкин.

«Универсал дин» га «универсал фалсафа» мувофиқ келади. Файласуф ёзган эди: «менинг асосий бош вазифам барча мамлакатлар ва маданиятларда, Упанишда пайғамбарлари ва Будда, Афлотун ва Плотинда топиш мумкин бўлган ягона абадий ва умумий фалсафа борлигини исбот қилишдир»[2]. Ушбу фалсафанинг мақсади шунга келиб якунланадики, «биз мансуб бўлган дунёни тушунтириш», «мавжудлик асосида ётган ҳақиқат» ни топиш, коинотни илм-фанга ўхшаб қисмларини эмас, балки бутунча тушуниш, ва ниҳоят, «ҳаёт йўлдоши» бўлиш ва воқейликнинг намоён бўлишининг турли жиҳатларини уйғунликка келтириш» дир.

Бирламчи борлиқ сифатида файласуф илоҳий руҳ ёки Брахманни тушунадики, унга нисбатан атрофдаги воқейлик ҳосила сифатида майдонга чиқади. Дунё фақат Мутлақнинг ифодаси бўлиб, Мутлақнинг ўзи ёки унинг нусхаси эмас. Радхакришнаннинг *билиш назариясида* субъектнинг объектга бўлган муносабати ҳақидаги масала четлаб ўтилади. Инсоннинг олий билиш қобилияти уч хил кўринишдан таркиб топади: ҳиссий қабул қилиш, мантиқий фикрлаш ва руҳий интуиция. Файласуф ақлни «руҳнинг асбоби» бўлиб хизмат қилишлигини назарда тутиб унинг вазифасини чегаралаб қўяди. У билиш назариясининг энг муҳим тушунчаси сифатида интуицияни эълон қилади. Интуицияни таърифлаб, Радхакришнан қайд этган эди: «Зеҳн объектнинг ташқи хусусиятлари ҳақида хабар етказган, ақл эса объекти қаршисида ундан умумийроқ ҳодисанинг айрим воқеаси сифатида намоён бўлса, у ақл қонунини тушунтириб етади, интуиция эса объектнинг қанчалик чуқурлиги, аҳамияти ва хусусияти ҳақида тасаввур беради»[3].

Жавоҳирлал Нерунинг фалсафий қарашлари. Ҳинд фалсафасининг ривожи фақат файласуфлар томонидан эмас, балки сиёсий арбоблар томонидан ҳам амалга оширилдики, улар орасида *Жавоҳарлал Неру* (1889-1964) алоҳида ўрин тутар эди. Неру дунёқарашининг шаклланишига миллий фалсафий-маънавий мерос, Ғарбнинг ижтимоий тафаккури, Ганди ва Маркс таълимотлари жиддий таъсир кўрсатди.

Неру икки хил фалсафани: *одатдаги* ва *назарийни* бир - биридан фарқ қилади. Унинг фикрича, ҳар қандай фалсафа тарихий жиҳатдан шартлидир. Неру ҳинд фалсафасининг миллий-тарихий жиҳатдан шартлилигини, энг аввало, каста тизими билан белгиланишини қайд этиб ўтган. «Мумтоз доира билан чегарланганлик» ҳинд фалсафасини ҳаётдан ажраб қолишга олиб келди.

Неру сиёсатни дин билан қўшишга қарши эди. Аниқ ақлий тамойилга ва ақлнинг қадриятларига ғанимлик муносабатида бўлганлиги учун динни танқид остига олган мутафаккир, унда кишини воқейликдаги муаммолардан тарки дунёчилик ва ўзгармас ақидалар соҳасига олиб борувчи кучни кўрди. У айтган эди: «Биз воқейлик билан, бу ҳаёт, бу дунё, бу табиат билан яқинроқ ва муфассалроқ шуғулланишимиз лозим… Шунинг учун Ҳиндистон ўзининг динийлигини жиловлаб, фанга мурожаат қилиши зарур»[4]. Қотиб қолган диний ақидаларни рад этган Неру, айни вақтда «қандайдир эътиқод» зарурлигини тан олади. «табиат устидан шунчалик қудратли ҳукмронликка эга бўлган инсонда ҳам, ўзи устидан ҳукмронлик

[1] Radhakrishnan S. East and West. Some Reflections. London, 1955, p. 115, 120.
[2] The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan, p. 820.
[3] The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan, p. 792-793.
[4] Дж.Неру. Открытие Индии. М., 1955. 572-б.

қилишга кучи йўқ эди…» - деб ёзган эди у[1]. Неру шундай фикрга келган эдики, ушбу «ўзи устидан бўлган ҳокимият»ни инсон муайян даражада диний онг доирасида қўлга киритади.

Билиш назариясида Неру скептицизм ва агностицизмга жиддий қарши эди. Атрофини ўраб турган дунёни билишга инсоннинг интилиши табиийдир. Аммо бу эҳтиёжни қондиришга фақат билимга илмий ёндошиш туфайлигина эришиб бўлади. Неру кўпинча абадий ҳақиқат ҳақида гапирадики, маъно жиҳатдан диалектик тушунча бўлган «мутлақ ҳақиқат»га яқиндир. Унинг фикрича, *абадий ҳақиқат* айрим олинган беинтиҳо нисбий ҳақиқатлар мажмуасидан ташкил топган. Мутафаккир қайд этган эдики, «бу беинтиҳо, абадий ва ўзгармас ҳақиқат тўлалигича инсоннинг номукаммал ақли томонидан тушуниб олиниши мумкин эмас. У фақат жуда кўпи билан, шунингдек, даврнинг ҳукмрон мафкураси унинг замон ва маконда чегараланган, унчалик катта бўлмаган томонинигина қамраб олиши мумкин…»[2].

Нерунинг фикрича, дунёқарашнинг марказий нуқтаси ва ҳар қандай амалий фаолиятнинг мақсади *инсон* бўлмоғи лозим. Инсон моҳиятини Неру икки жиҳатдан қараб чиқади: ташқи дунё билан боғлиқ бўлган моддийлик ва ички дунё билан боғлиқ бўлган маънавийлик нуқтаи назаридан. Шахсий гармонияга фақат ижтимоий уйғунлик асосидагина эришиш мумкин. Шахснинг ва ҳатто умуман миллатнинг ички тараққиётини Неру ижтимоий ва сиёсий озодликка боғлиқ эканлигини қайд этди. Неру маънавий-ахлоқий тараққиётга кўп эътибор қаратди. У илмий-техника тараққиёти ва табиатни бўйсундириш борасидаги муваффақиятлар билан маънавий ахлоқий савия ўртасидаги узилишни бизнинг асримизнинг фожиавий парадокси деб атади. Агар моддий тараққиёт билан бир қаторда маънавий етукликка эришилмаган бўлса, унда ҳеч бир цивилизацияни тўла қонли ҳисоблаб бўлмайди.

Ҳаётдаги энг умумий қарама-қаршиликни Неру янгилик билан эскилик ўртасида деб билди. Ҳар қандай тараққиёт жараёнида ҳамма вақт нимадир эскиради ва ўз умрини ўтаб бўлади ва қандайдир нарсалар тузилади. Шунга кўра, тараффкурда ҳам ўзгармайдиган қонунларнинг бўлиши мумкин эмас. Эскилик ва янгилик – бу Неру томонидан ижтимоий жараёнларни таҳлил қилишда қўлланиладиган қарама-қаршиликлар таълимотининг бир кўринишидир. Шундай қилиб, у мамлакатда икки қарама-қарши кучлар борлигини қайд этади: мамлакат бирлигини таъминлашга қаратилган кучлар ва унинг ажралишига йўналтирилган кучлар. Ҳаётдаги қарама-қаршиликларнинг ривожланиш жараёни, охир оқибатда, уларни синтези ва муроса қилишига олиб келади. Шундан келиб чиқиб, Неру янги дунёқарашни вужудга келтириш зарурлиги ҳақида гапирадики, уни у *синтез фалсафаси* ёки *учинчи мафкура* деб номлайди. У «сиёсий фалсафанинг турли системаларини амалий синтезини вужудга келтириш» нияти борлигини айтади. Синтез фалсафаси моддиюнчилик ва идеализмнинг энг яхши хусусиятларини бирлаштириб ва гавдалантириб, уларга хос бўлган «бир томонламалик»ни бартараф қилмоғи лозим эди. Ушбу «янги синтез»нинг гавдаланиши сифатида Неру «ҳинд социализми» таълимотини тушундики, унинг ўзининг ҳатти-ҳаракатлари туфайли Ҳиндистон миллий конгресси партиясининг расмий мафкурасининг бир қисмига айланди.

Ҳиндувийлик коммунализмининг мафкураси. Мустамлакачилик шароитида диний шиорлар фақат озодлик учун курашнинг шакли бўлибгина қолмасдан, балки диний низолар заминида ҳинд халқини ажратишнинг воситаси ҳам бўлди. Бу омилдан мустамлакачилар фойдаландилар, ва уларнинг ёрдамлари билан Ҳиндувийлик коммунализми партияси тузила бошлади. Ҳиндувийлик коммунализми – бу ҳиндувийлик асослари ва қадимги ҳиндистон фалсафаси мажмуаси бўлиб, шундай талқинга дучор бўлдики, унда кўп ҳолларда уларга аввалдан хос бўлган маъно йўқолиб қолар эди. Масалан, *дхарма* принципи айрим олинган шахснинг ҳатти-ҳаракати маъносида эмас, балки барча «ҳиндлар» ҳаёт фаолияти қонуни сифатида талқин қилинади. «Дхарма қонуни» га мувофиқ, ҳинд миллатига ягона Ҳиндистон учун кураш олиб бориш таъкидланадики, бу мамлакат фақат ҳиндларга тааллуқли бўлиши лозим. Ҳинд халқи бошига тушган барча бад-бахтликларни шу нарса билан изоҳлаш мумкинки, мамлакат барча ҳинд бўлмаганларнинг дхарма душманлари салтанатига айланган. Улар билан орани очиқ

[1] Ўша жойда. 562-563-б.
[2] Ўша ерда. 561-б.

қилиш ёки уларни ҳиндувийлик динига киритиш зарур. Ҳиндувийлик барча инсониятга «нажот» олиб келиши мумкин бўлган Ҳиндистоннинг «миллий дини» деб эълон қилинади.

Ҳинд коммуналистлари ўзларини Ҳиндистоннинг «маънавий қадриятлари»нинг меросхўрлари сифатида тасвирлар эдилар. Уларга таяниб, улар «ҳинд миллати» таълимотига назарий асос яратмоқчи бўлдилар. Агар фалсафа, дейди улар, борлиқни «Худонинг намоён бўлиши» сифатида тушунса, бу билан ана шундай кўринишдаги илоҳийлик «ҳинд миллати»дир, Худога хизмат қилишнинг барча воситаларидан энг тўғри бўлган фаолият эса, шундай амалиётдирки, у кучли ва уюшган ҳинд миллатини барпо қилишга йўналтирилгандир. Ҳинд коммунализми ўзининг вазифаларидан бири сифатида Ҳиндистоннинг қадимги ўтмишини ҳимоя қилишда («Ведаларга қайтиш!») кўради ва шундай фикрда турадики, ҳозирги замон фани ва техникасининг барча кашфиётлари «ведалар» даврида маълум эди. У анъанавий турмуш тарзини сақлашни тарғиб қилиб, ҳозирги замоннинг фуқаролик ҳуқуқларига қарши чиқади.

XX аср Хитой фалсафаси

XIX аср охири ва XX аср бошларида Хитой ижтимоий-фалсафий ва сиёсий тафаккури. XIX юзйиллик охирида Хитой умумий таназзулни бошидан кечирди. Мамлакатда фалсафий ва ижтимоий-сиёсий фикрнинг фаол ривожи кўзга ташланадики, у асосан мавжуд ҳолатдан чиқиш учун йўл қидиришга қаратилган эди. Ҳозирги замон Хитой тафаккурига ўз ҳиссасини қўшган мутафаккир-олимлар ва сиёсий арбоблар орасида *Канн Ювэй*, *Лян Цичао*, *Янь Фу*, *Ху Ши*, *Ли Дачжао*, *Сун Ятсен* ва бошқаларни номларини зикр қилиш мумкин.

Канн Ювэй (1858-1927) асосан Конфуций таълимотидан келиб чиқиб Хитойни ислох қилиш назариясини ишлаб чиқди – «*Датун*» («Буюк Бирлашув»). Канн Эвей фикрича, хусусий мулкчилик барча бало ва қазоларнинг сабабидир. «Буюк бирлашув» жамиятининг иқтисодий асоси ижтимоий хўжалик бўлиши лозим. Буюк давлатни қуриш учун фақат иқтисодий ютуқларгина муҳим бўлмасдан, балки маънавият ва фуқароларнинг маълумот даражаси ҳам муҳимдир. У давлат имтиҳонлари тизимини ислоҳ қилиш тарафдори бўлиб, янги турдаги замонавий мактаблар ўрнатишга мўлжалланган ўқув юртларини ташкил этиш, газета ва журналлар нашрини йўлга қўйишни тарғиб қилди. Конфуцийчиликда Хитой маданияти асосини кўрган мутафаккир фикрича, конфуцийчилик фалсафасини ҳар қандай даврга ва ҳар қандай қўлласа бўлади. У Хитой парламенти Конфуцийнинг сурати олдида тиз чўкиш ва сажда қилиб дуо уқишни бекор қилганлигидан ғазабланди. 1914 йилда у вақтинчалик конституция лойиҳасини нашр эттирдики, унда қуйидагича модда бор эди: «Конфуций таълимотига мувофиқ келадиган ахлоқий камолот миллий маорифнинг асосини ташкил этади»[1].

Хитойнинг заифлиги сабабини Канн Эвей шунда кўрдики, мамлакат аҳолиси давлат ва сиёсий ҳаётда иштирок этмайди. Шунга кўра, Канн Эвей фуқаролик мақомини киритиб, унда фуқароларнинг ҳуқуқ ва бурчларини аниқ ифодаланишни, вилоятлар, округлар, ҳокимликлар, туманлар ва қишлоқларда сайланадиган вакиллик мажлисларини таъсис этишни тавсия қилди. Хитой аҳолисининг ниҳоятда кўплиги, ҳудудининг эса кенглигини ҳисобга олиб, уни марказдан туриб бошқариш фойда бермаслигини таъкидлади. Шунинг учун русларнинг земствоси ёки японларнинг мунципалитетларига ўхшаш маҳаллий ўз-ўзини бошқаришни жорий этиш зарурлигини қайд этди. Иқтисодий таназзул, давлат қарзлари ва босқинчиликнинг ҳаддан ошишидан келиб чиқиб Канн Эвей Хитойда инқилоб юз беришини «ўз-ўзини ўлдириш» деб билди. Энг мувофиқ деб у Англия ва Япониядаги каби салтанатни ҳисобладики, уни файласуф *сюйцзюнь гунхе* («номигагина салтанат бўлган республика») деб атади.

Лян Цичао (1873-1929) дунёқараши: «Эскини, анъанани янгилаш ва уни бутунлай янги унсурлар билан тўлдириш»[2] эди. унинг фикрича, Хитой учун икки йўл мавжуд: биринчиси – хитойликларнинг ўзларини ташаббуси билан бўладиган ислоҳотлар, иккинчиси - чет эллилар ташаббуси билан бўладиган ислоҳотлардир. Бунда унинг назарича, уларнинг ватанлари мустамлакага айланади. Файласуф «Хитой маорифи усулларини сақлаб қолган ҳолда Европача қоидаларга асосланган» мактабларни ташкил қилиш таклифи билан чиқди. Унинг фикрига кўра,

[1] История китайской идеалогиии за последние пятьдесят лет. Бэйпин, 1935, 135-б.

[2] Лян Ци-чао. Синь минь Гио (О новым народе). – Синьхат гэмин цянь шулунь сюаньцзи. –Т.1., Ч1., Пекин, 1960, 122-б.

ҳар бир кишининг сиёсий ҳуқуқларининг ҳолати халқнинг ўқимишлилиги даражасига боғлиқ. Агар ўтмишда билимларни зўрлик билан эгаллаб олиш (узурпация) халқ ҳуқуқларини камситилишига олиб келган бўлса, билимларни ёйиш ва кенгайтириш эндиликда унинг сиёсий ҳуқуқларини кенгайтиришга олиб келади. Хитойнинг қолоқлиги сабабини мутафаккир жамиятни эскиликка ёпишиб олишида, бошқарувнинг мутлақлигида, инсонда «ўз-ўзидан розилик», «заифлик», «тақдирга тан бериш» руҳини келтириб чиқарган эски фалсафа ва ахлоқда кўрди. Унинг фикрича, «конфуцийчиликнинг мафкурадаги зўравонлиги хитой илми ва фани учун бахтсизликдир». Бироқ кейинчалик у ўз нуқтаи назарини ўзгартириб, шундай ёзади: «Бизнинг мамлакатимиз ўз бутунлигини сақлаб, икки минг йиллик давомида ўз мавжудлигини қўллаб-қувватлаб келмоқда. Бунинг учун биз жамиятимизнинг кўзга кўринмас асоси бўлиб хизмат қилган конфуцийчилик таълимотига бурчлимиз. Шунинг учун ҳам конфуцийчиликдан келажакда ҳам ижтимоий тарбиянинг мағзи сифатида фойдаланиш зарур»[1].

Лян Цичао Хитойда инқилоб юз беришига қарши чиқди, чунки, унинг ақидасича, у бузғунлик ва ишсизликни чуқурлаштиради. «Ошқовоқни уруғидан фақат ошқовоқ, лўя уруғидан-фақат лўялар ўсиб чиққанидек, инқилоб ҳам фақат янги инқилобни вужудга келтириши мумкин, аммо ҳеч қандай сиёсий ўзгаришларга олиб келмайди». 1902 йилда у Хитойда хитойликларда «жамоавий» ҳис-туйғуни ёки «жипслашиш»ни тарбиялаш воситасида «Янги халқ»ни вужудга келтиришга чақирди. У, Канн Ювэй каби орзудаги бутун жаҳон «Буюк бирлиги» жамияти тузишни тарғиб қилдики, унда хусусий мулкчилик йўқ бўлиб, кишилар бир-бирларига нисбатан биродарлик муносабатида бўладилар. Конфуцийчиликдаги «инсонпарварлик» («жэнь») унинг томонидан умумий «тенглик ва биродарлик» сифатида қабул қилинди, Буюк Бирлашиш эса, европача социализм ғоялари билан тенглаштирилди.

Янь Фу (1853-1921) қишлоқ шифокори оиласида дунёга келди. 1876 йили уни Англиядаги ҳарбий-денгиз институтига ўқишга юбордилар. Аммо уни денгиз офицери бўлиш мартабаси кизиқтирмас эди. Англия ва Францияда у қунт билан Смит, Риккардо, Монтескье, Руссо, Кант, Бэкон, Локк, Гоббс асарларини ўрганди, Коперник, Ньютон, Дарвин асарлари билан танишиб чиқди. Янь Фу хитой тилига Т.Гексли, Д.Милль, Г.Спенсер, А.Смит ва бошқаларнинг асарларини таржима қилди. Аммо биринчи жаҳон урушидан кейин Ғарб ижтимоий фикридаги қадриятлар ҳақидаги ўз фикрини ўзгартирди: «Ғарб маданияти ушбу Европа урушидан сўнг бутунлаш бузилди. Илгарилари, мен бизнинг эски мактабга мансуб олимларимизнинг шундай кун келадики, ўшанда Конфуций таълимотини бутун башарият ўқиб ўрганади, деганларини эшитганимда, мен уларни беъмани гап, деб ўйлаган эдим. Аммо, ҳозирги вақтда мен шуни тушуна бошладимки, Европа ва Америкадаги маърифатли одамларнинг кўпчилиги аста-секин шундай фикрга келаётганга ўхшайди… Менинг фикримча, Ғарб халқлари ўзларининг уч юз йиллик тараққиётлари давомида тўрт асосий қоидага эришдилар: худбин булишликка; бошқаларни ўлдиришга; кам миқдорда тўғри бўлишликка, уятни камроқ ҳис қилишга. Конфуций ва Мэн-цзынинг асосий қоидалари улардан қандай даражада фарқли бўлсалар, Осмон ва Ер ҳам худди шундай кенг ва чуқурдирларки, улар барчага ва ҳамма ерда эзгулик қилиш учун таркиб топгандирлар»[2]. Ян Фу фикрича, давлатнинг қудрати ёки заифлиги халқнинг жисмоний, ақлий ва ахлоқий ривожи билан белгиланади. Шу муносабат билан Янь Фу Хитой жамиятини ривожлантириш учун ушбу уч омилни яхшилаш тадбирларини тавсия этади. «Жисмоний ривожланиш»ни яхшилаш учун тарёопий (қора дори) чекишни, ҳамда оёқни бинт билан боғлашни ҳам эски жамиятнинг «сарқити» сифатида ман этиш лозим. «Ақлий ривожланиш» учун давлат имтиҳонларини эски тизимини бекор қилиб, ўқув муассасаларига «Ғарб фанлари»ни киритиш лозим. «Ахлоқий янгиланиш» борасида олим фикрича, ҳар бир хитойликда ватанга нисбатан муҳаббат ҳис-туйғуларини уйғотиш муҳимдир. Бу халқни мустақилликка эришиш ва Хитойнинг фаровонлиги учун бўлаётган барча умумий интилишларини бирлаштиришга олиб келади. Фуқароларнинг озодлиги ва уларнинг қонун олдидаги тенглигини таъминлашнинг асоси сифатида парламентаризмни тарғиб қилиб, Янь Фу

[1] Ўша жойда.
[2] Creel H. Chinese thought from Confucius to maj tse tong. London. 1954. p. 248.

Мэн-цзынинг қуйидаги таъкидига таянган ҳолда салтанатни рад этади: «энг қимматли нарса-халқдир, иккинчи ўринда-давлат туради, ҳукмдор эса – охирги ўринда туради».

Ли Дачжао (1889-1926) «Янги маданият учун ҳаракат» нинг фаол иштирокчиларига мансуб эди. Ли Дачжао фикрича, конфуцийчилик ва конституция, Хитой тараққиётининг зарурий омили сифатида бир-бирига тўғри келмайди. У ёзади: «Конфуций ва унинг маслакдошлари – муайян даврнинг мутафаккирлари бўлиб, ҳеч қандай ўлчовда барча замонларнинг устозлари бўла олмайдилар»[1]. Ва яна: «Конфуцийни рад этиб, мен уни шахсан ағдармоқчи эмасман, балки роҳиблар томонидан Конфуцийдан ясалган санам обрўсига путир етказмоқчиман. Мен унга ҳамла қилаётганим йўқ, балки истибдоднинг ўзини моҳиятига, унинг руҳига ҳамла қилаётирман»[2].

Ли Дачжао ғарб назарияларини турлича баҳолайди. Мальтус таълимоти ҳақида у шундай ёзади: «Мальтуснинг назарияси ҳозирги тажовузкорлар томонидан баҳона сифатида қабул қилинган»[3]. Дарвин назариясига тўхталиб файласуф шундай фикр билдирадики, у «ўзининг ярим-ёртиқлиги ва тўлиқ бўлмаганлиги, шунингдек, қабоҳат эгалари томонидан фойдаланилганлиги сабабли урушларнинг бўлишига ёрдам бериб, ёмон таъсир қолдирди»[4]. Ницшеанликни баҳолаб Ли Дачжао ёзадики: «Ницше таълимоти ижобий маънода мункиллаб қолганларни тетиклаштириши ва йиқилганларни кўтариши мумкин, бизнинг анъаналар ворислигини ҳурмат қилувчи, қулларча ахлоқ биқиқлигида бўлган, қотиб қолган расмиятчиликдаги давлатимизда эса, у айниқса ёшларни руҳлантириш, миллатнинг жасоратли руҳини юксалтириш» учун восита бўлиб хизмат қилиши мумкин»[5]. Ли Дачжао Хитойда социализм қуришнинг тарафдори эди. Бироқ унинг социализмга бўлган қарашлари, айниқса бундай жамиятнинг сиёсий системасига доир нуқтаи назари тугалланган кўринишда эмас эди. Ли Дачжаонинг қарашлари жиддий қарама-қаршиликлардан ҳоли эмас эди: у бир хил тарзда «ҳатто истибдод даврида ҳам» социализмни барпо қилишга ва Европа меъёрларига тўғри келадиган республикани бунёд этишга ҳам жонбозлик кўрсатди.

Ху Ши (1891-1962) конфуцийчилик меъёрлари ва тасаввурларини, эски жамият институтларини танқид қилиш, америкача прагматизм ғояларини тарғиб қилиш, Ғарб мамлакатларининг маданий, илмий ва техникавий ютуқларини ташвиқ қилиш билан ном чиқариб, машҳур бўлди. «Мен бизнинг шарқ (яъни хитойча) цивилизациясини қаралайман ва ҳозирги замон ғарб цивилизациясини зўр ҳавас билан мақтайман. Одамлар кўпинча айтишадики, шарқ маданияти – бу маънавий цивилизация, ғарб маданияти эса – бу моддий ёки моддийликка асосланган цивилизация. Бу туҳматдир»[6]. Ижтимоий тараққиётни Ху Ши шахснинг камолоти сифатида талқин қилади. Унинг гапларига қараганда, Хитой жамиятида инсон анъанавий меъёрлар ва тасаввурлар асоратидадирки, бу нарса жамият ривожини секинлаштиради. Шунинг учун у шахс озодлиги шиорини қаттиқ туриб ташвиқ қилдики, унинг талқинича бу нарса умумий инсонпарварлик ва мутлақ озодлик руҳидан келиб чиқар эди. «Ҳар биримизнинг озодлик учун курашимиз, - деб ёзган эди Ху Ши, - давлатнинг озодлиги учун курашдир. Ҳар биримизнинг озодлик учун курашингиз давлатнинг инсоний сифати учун бўлган курашдир, негаки, давлат қуллар оммаси томонидан барпо этилмайди»[7]. Шу даврнинг ўзида Хитойда шундай йўналиш тарқалдики, унинг асосий таянчи бўлиб назарий қисм сифатида марксизм ва амалий қисм сифатида ленинизм (русча коммунизм) хизмат қилдилар.

Бу таълимотнинг бош мухлиси *Сунь Ятсен* (1866-1925) эди. Унинг асосий асари «Халқчиликнинг уч принципи» (1924) бўлиб, унинг маъноси остида миллатчилик, халқ ҳокимияти ва халқ фаровонлиги ётар эди. Сунь Ятсен биринчи принцип моҳиятини шундай талқин қилади: «… Миллатчилик принципи асло бизнинг мамлакатимиздан ҳар бир бошқа қабилага мансуб кишини бадарға қилишни кўзда тутмайди, балки бизнинг миллатимизга

[1] Цит. По А.Г.Афанасьев. Борьба против конфуцианства в период «движения за новую культуру». М., 1984. –С. 269
[2] Ўша жойда. 256-б.
[3] Ли Дачжао. Избр. Произведения. М., 1989. 106-б.
[4] Ўша жойда.
[5] Ўша жойда. 85-б.
[6] Собр. Соч. Ху Ши. Ч.1. Шанхай, 1930. 68-б.
[7] История китайской идеологии за последние пятбдесят.лет. Бейпин. 1935. 10-б.

тааллуқли бўлган ҳокимиятни бошқа элатлар томонидан босиб ва бўлиб олинишига чек қўйишнигина назарда тутади»[1]. Унинг тахминича, миллатчилик принципи кенг маънода уч босқичда амалга оширилиши мумкин: 1. Миллатни қутқариш; 2. Эзилган бошқа миллатларни озод қилиш; 3. Барча инсониятни тинчлик, биродарлик ва адолат асосларида бирлаштиришни боғлади. «Миллатчиликни амалга ошириш давлат учун озодликка эришиш маъносини англатади»[2] - деб ёзган эди Сунь Ятсен.

Халқ ҳокимияти ҳақида гап борган иккинчи принцип ҳокимиятнинг беш соҳасига асосланган давлат бошқаруви тизимига тааллуқлидир:

1. Қонун чиқарувчи.
2. Ҳуқуқий масалаларни кўрувчи суд.
3. Ижроия ҳокимияти.
4. Назорат.
5. Имтиҳон қилувчи.

Ўша даврдаги Хитой файласуфлари томонидан халқ ҳокимияти тушунчаси демократияни ғарбча тушуниш билан баробар эди. Унинг асосида ҳукмдор ҳақидаги конфуцийанча таълимот ётар эдики, у доимо халқ ҳақида қайғуриши лозим эди. Бундай бўлмаган ҳолатда халқ ҳукмдорни ағдариш ҳуқуқига эга бўлар эди. Шундай қилиб, фозил бўлмаган ҳукмдорни ағдариш ва бошқасини танлаш хитойча демократияни қабул қилишнинг энг муҳим жиҳатларини ташкил этар эди. Сунь Ятсен, Ли Дачжао ва Ху Шу каби республика ўрнатиш учун жонбозлик кўрсатди. Халқ манфаатларини қўриқлашда турган конституция ва парламент бу, Сунь Ятсен фикрича, халқ ҳокимиятининг фавқулодда муҳим қуролидир.

Учинчи принцип – халқ фаровонлиги ҳақида бўлиб, ер ислоҳотлари ва қудратли саноатни барпо қилишдан бошлаб, Хитойни иқтисодий тараққиётини кўзда тутади. Бунда у чет эл инвестицияларига катта умид боғлаган эди.

Шундай қилиб, XIX асрнинг бошидаги Хитойнинг фалсафий ва ижтимоий-сиёсий тафаккури анъанавий жамият асосиларининг қониқарсиз эканлиги ҳақидаги хулосага келди, ҳамда Осмон остидаги мамлакатни қутқариш йўлларини топиш зарурлигини кўрсатди. Унинг моҳияти бир-бири билан боғлиқ бўлган икки вазифани кун тартибига қўйиб бажаришда ўз ифодасини топган эди: Хитой жамиятини ислоҳ қилиш ва Хитой билан Ғарбнинг маданий анъаналарини қўшиш ва бирлаштириш.

Мао Дзэдуннинг фалсафий-сиёсий қарашлари. Мао Цзэдун (1893-1976) бошчилигида 1949 йилда Хитой Халқ Республикасининг эълон қилиниши халқининг мустақиллик учун олиб борган кўп йиллик курашларининг натижаси эди. У Хитой жамиятини анъанавий мафкуравий ақидалари бўлган конфуцийчиликдан қайтишининг белгиси бўлди. Бундан олдин XIX-XX асрлар худудида Хитой мутафаккирлари ва сиёсий арбобларининг узоқ давом этган фалсафий баҳслари бўлиб ўтган эди.

Мао Цзэдун *марксизм* назариясини Хитой шароитига мослаштиришга ҳаракат қилди. Унинг фалсафий ва ижтимоий-сиёсий қарашлари қуйидаги хусусиятлари билан ифодаланади:

1. Хитой фалсафий меросини қайтадан талқин қилиб чиқиш, хусусан қадимги таълимотлар бўлган конфуцийчилик ва легистларнинг қарашлари;

2. Марксизмни хитой шароитига мослаштириш.

Билиш назариясида Мао «борлиқ онгни белгилайди» деган марксча таъкиддан келиб чиқади: «Ўз билимларини қўлга киритишда кишилар асосан моддий ишлаб чиқаришга тобедирлар, унинг жараёнида улар аста-секин табиат ҳодисаларини, табиатнинг хусусиятларини, табиатнинг қонунмандлигини ва инсоннинг табиатга бўлган муносабатини идрок этадилар; шу билан бир қаторда улар ишлаб чиқариш фаолияти орқали аста-секин турли даражада кишилар ўртасидаги муайян муносабатларни ҳам билиб борадилар»[3]. Шунингдек, кишилар ўртасидаги муносабатлар сиёсий ва маданий ҳаёт жараёнида ҳам идрок этилади. Фақат ижтимоий

[1] Избранные произведения Сунь Ятсена. М., 1985. 110-б.
[2] Сунь Ятсен. Три народных принципа. Тайбэй. 226-б.
[3] Мао Цзэдун. Избранные произведения. Т.1. М., 1952. 505-б.

амалиётгина ташқи дунё тўғрисидаги инсон билимларининг тўғрилигини мезони бўлиши мумкин. Бунда ғоялар ижтимоий тараққиёт қонунларига мувофиқ келиши лозим.

Мао фикрича, «билимнинг ҳақиқий вазифаси шундаки, ҳис-туйғу тафаккур даражасига кўтарилиши, объектив равишда мавжуд бўлган ашёларнинг ички қарама-қаршиликларини англайдиган даражада аста-секин кўтарилиши, ҳодисаларнинг қонунийлигини аниқлаши, турли жараёнлар ўртасидаги ички алоқаларни белгилаши, яъни мантиқий билимга эришиши лозим. … Мантиқий билим ҳиссий билишдан шуниси билан фарқ қиладики, ҳиссий билим ашёлар, ҳодисаларнинг айрим томонларини, уларнинг ташқи томонларини, ҳодисаларнинг ташқи алоқаларини қамраб олади, мантиқий билим эса, олға томон катта одим ташлаб, ҳодисани тўлалигича, унинг моҳияти ва ички алоқаларини қамраб олиб, атроф дунёни ички қарама-қаршиликларини очишгача кўтарилади ва бу билан атрофдаги дунй тараққиётининг барча бут-бутунлигини, унинг умумий ички алоқалари билан биргаликда тушунишгача етиб боради»[1].

Икки босқич ҳақидаги таълимот Мао томонидан Хитойдаги тарихий воқеаларни унинг бошқа мамлакатлар билан бўлган ўзаро муносабатлари билан боғлиқликда қараб чиқилди. «Биринчи босқич, - деб ёзади Мао Цзэдун, - юзаки ҳиссий билим босқичи эди, у умуман тайпин, «боксёрлик» ва бошқа ҳаракатлар давридаги чет элларига қарши қаратилган кураш босқичи эди. Фақат иккинчи босқич ақлий билим босқичи бўлиб, унда Хитой халқи империализмнинг турли ички ва ташқи қарама-қаршиликларига разм солди»[2]. Маонинг билим ва амалиётга доир фикрларининг мантиқий давоми сифатида унинг қарама-қаршиликлар ҳақидаги таълимоти шаклландики, уни у изчил равишда ижтимоий асосларга, кейинчалик эса, халқаро муносабатларга таяниб вужудга келтирди. Бу таълимот кўп жиҳатдан қадимги хитой фалсафаси таъсирида шаклландики, унга аввалданоқ дуализм (инь-ян) хос хусусият эди. Мао Цзэдун ёзган эдики, «қарама-қаршиликлар қонунини муайян тушуниш барча ашёларга хосдир, бизлар учун (хитойликлар-муаллиф) эса жуда ҳам муҳимдир»[3].

Маонинг қарама-қаршиликларни объектив равишда мавжудлиги ва курашнинг зарурлиги ҳақидаги қарашлари унинг сиёсий фаолиятида ҳал қилувчи роль ўйнади. Миллий-озодлик урушлари даврида, Компартия билан Гоминданнинг бир-бирига қарама-қарши турган йилларида, «маданий инқилоб даврида «сўллар» ва «ревизионистлар»нинг бир бирига қарши курашларида доимий равишда «икки қарама-қаршиликини» топиши – бунга ёрқин мисол бўла олади. Мао Цзэдун ғояларининг бошқа муҳим хусусияти, унинг қадимги хитойнинг конфуцийчилик ва легистлар таълимотларига мурожаат қилганлигидир. «Улуғ доҳий» нинг легизмга интилиши на фақат унинг бошқарув усуллари ва шахс фаолияти устидан назорат ўрнатишига хайрихоҳлик кўрсатишидагина намоён бўлмасдан, балки легистларнинг ақлий тамойилга қаршилигини маъқуллашида ҳам кўринади. Бу ҳақда 60-70-йиллардаги «маданий инқилоб» давридаги воқеалар гувоҳлик берадики, улар биринчи Цин империясининг ташкил бўлишигача ва ундан кейинги даврдаги легизмнинг «юксалиш» даврларини ёдга солади: Хитой зиёлиларига қарши қаратилган қатағон, «хунвэйбинлар» ҳаракати воситасида бошқача фикрловчиларни таъқиб қилиш. Легистлар томонидан амалиётда қўлланилган мансабдор шахсларни назорат қилиш шакли бўлган айғоқчилик ва туҳматлар бутун Хитой тарихи давомида, худди «маданий инқилоб» даврида бўлганидек, кенг қўлланилди.

Мао Цзэдуннинг сиёсий қарашлари асосида легистлар таълимотидан олинган бир-бирига боғлиқ бўлган икки қоида ётар эди:

1) зўрлик ҳеч бир истесносиз барча ижтимоий жараёнларнинг ҳаракатлантирувчи кучи бўлиб, ижтимоий-иқтисодий муаммоларни ҳал қилишнинг умумий воситасидир;

2) тарихий жараёнда субъектив (шахсий) омил бош ролни ўйнайди.

Легистларнинг бу икки асосий ҳукми Мао Цзэдун сиёсатининг асосига қатъий равишда киритилди. Мао Цзэдун шунга ишонар эдики, ҳар қандай ижтимоий жараён, табақалар, давлатлар, миллатлар ўртасидаги муносабатлар уларнинг вазиятга боғлиқ хусусиятларидан қатъий назар, охир оқибатда, иқтисодий сабаблар билан белгиланади. Унинг талқинича, армия

[1] Ўша жойда. 510-511-б.
[2] Ўша жойда. 515-б.
[3] Ўша китоб, 2 том. М., 1953. 416-б.

жамият ҳаётининг бош омили, бутун ижтимоий муносабатлар тизимининг бошқарувчисидирки, унинг натижасида социалистик давлатчилик ҳарбий-бюрократик тизимига ўтади.

Шундай қилиб, «сиёсий-кўмондонлик кучи» шиорини эълон қилган Мао Цзэдун ўзини объектив иқтисодий қонунлардан озод бўлган ҳис қилди. Мао Цзэдун давлат ҳақидаги марксча назарияни мафкурага айлантириб, унинг асосида жамиятда партиявий-бюрократик кучнинг ҳукмрон бўлишлигини қонунлаштирди. У Хитойнинг тараққиёти учун кучли марказлаштирилган давлат зарурлигига ишонар эди. Мао Цзэдуннинг ана шундай давлатни барпо қилишга бўлган интилиши марксизм ва легизм мафкуравий таянч сифатида фойдаланишни келтириб чиқарди.

Дэн Сяопиннинг ижтимоий-сиёсий қарашлари. Хитой Халқ Республикасидаги энг янги ислоҳотлар ўтган асрнинг йирик сиёсий арбобларидан бири бўлган *Дэн Сяопиннинг* (1904-1997) номи билан чамбарчас боғлиқликдир.

Мао Цзэдун ҳукмронлиги даврида юз берган ижтимоий-сиёсий воқеаларнинг оқибати «Хитой марксизм» ни кураш масалаларидан кўра, ижтимоий-иқтисодий муаммолар жараёнларига йўналтиришни шарт қилиб қўйди. XX асрнинг 70-нчи йиллари охиридан бошлаб олдинги қаторга иқтисодиётни кўтариш ва такомиллаштириш муаммоси, ҳуқуқий асосда ижтимоий тартиб ўрнатиш, ҳамда Хитой давлатининг мафкуравий йўналишларини шакллантириш масалалари қўйилди. Янги мафкуравий таянчни шакллантиришдаги ҳал қилувчи масала Ғарб фалсафий-сиёсий ва иқтисодий тафаккурини, ҳамда анъанавий қадриятларни қайтадан талқин қилиш эди.

Дэн Саопиннинг қарашларини қараб чиқишда шуни қайд этиш муҳимки, Хитой фалсафий тафаккурининг умуммий йўналиши халқнинг фаровонлигини ошириш муаммоларини ечишга қаратилган эди. Хитой тарихининг бутун жараёнида бу муаммо барча хитойлик файласуфлар, мутафаккирлар, олимлар, сиёсий арбобларнинг: Конфуций, легистлар (Шан Ян, Хань Фэй-цза), Мо-цзы, XIX-XX асрларда яшаган мутафаккирлар ва сиёсий арбобларнинг (Кан Ювэй, Лян Цичао, Янь Фу, Сунь Ятсен) фикр ва мулоҳазаларининг объекти бўлиб келди. Дэн Сяопин томонидан кўтарилган мамлакатни модернизациялашнинг тўрт йўналишдаги назарияси, ўзининг моҳияти жиҳатидан, охирги икки юз йиллик ҳудудидаги барча фалсафий-сиёсий баҳсларнинг мантиқий ривожланиши эди. Саноати ривожланган давлат қуриш мақсадини белгилаб, Дэн Сяопин изчил, режали моджернизация сиёсатини тўрт соҳада олиб борди: қишлоқ хўжалиги, саноат, сиёсий тизим, фан ва техникада.

XX асрдаги Қурия фалсафаси

1910 йилда Япония Қурияни босиб олиб, уни Япон империясининг бир қисми, яъни генерал-губернаторликка айлантирди. Мамлакатни зўрлик билан японлаштириш жараёни бошланди. Корейс театрлари, музейлари ёпилди, миллий байрамлар, рақслар, мусиқа, миллий кийимни кийиш, корейс тилида адабиёт нашр этиш тақиқланди. Коресча китоблар ёқилди. Расмий тил япон тили деб эълон қилиниб, «она» тили деб аталди. Коресча исм ва фамилиялар зўрлик билан японча сига ўзгартирилди. Умумий японлаштириш сиёсати доирасида япон диний ақидаси бўлган синтоизмни синтоизмни ёйиш бошланди. Христиан миссионерлари, конфуцийчилик ва буддавийлик фаолллашиб борди. 20-йилларгача ғарб оқимлари ичида Қурияда энг расми бўлгани мумтоз немис фалсафаси эди. Японлар томонидан қисувга олинган маърифатпарварлик таназзулга учрай бошлади. Иккинчи жаҳон урушидан кейин Қурия ярим оролида икки давлат ташкил топди: жанубда Қурия Республикаси ва шимолда – Қурия Халқ Демократик Республикаси.

Қурия Халқ Демократик Республикасида сталинча-моистча тушунишдаги «социализм» ва «коммунизм» қуришга йўналтирилган, тоталитар турдаги сиёсий режим таркиб топди. Давлат раҳбари ва унинг ўғлининг ўта даражадаги шахсига сиғиниш ривожлантирилиб, улар тириклик вақтларидаёқ расман «улуғ доҳий ўртоқ Ким Ир Сен» ва «севимли раҳбар ўртоқ Ким Чен Ир» деб аталаб бошладилар. «Марксизм-ленинизм» ни сталинча-маоистча тушуниш асосида шундай мафкура вужудга келадики, моҳият жиҳатдан ҳақиқий марксизмдан жуда ҳам узоқ, таянч нуқталарининг кўпчилиги бўйича эса, унга тўғридан тўғри қарама-қарши эди. Бу ерда гап «*чучхе*» деб аталган фалсафа ҳақида кетмоқдаки, у давлат мафкураси деб эълон қилиниб, айни

замонда инсоният ижтимоий-сиёсий тафаккурининг чуққиси деб ҳам даъво қилинади. Шунга мувофиқ равишда келажакдаги жамиятнинг моҳияти ҳам белгилаб берилади: «коммунистик жамият-бу шундай жамиятки, унда чучхе ғояси ҳукмронлик қилади ва чучхе ғоялари тўлалигича мужассамлашган бўлади»[1].

«Чучхе» нинг асосий қоидаси шундаки, «инсон-ҳамма нарсанинг эгаси, у ҳамма нарсани ҳал қилади» ёки, бошқача айтганда, «сен ўз тақдирингни эгасисан, сенинг ўзингда ўз тақдирингни ҳал қилиш учун куч бор»[2]. Чучхе қоидасининг ўзак ғояси – «мустақиллик» ёки «ўз кучига таяниш»дир. Ана шу хусусият, ҳамда ундан келиб чиқадиган ижод ва онгликка қодирлик, чучхе нуқтаи назаридан, инсон моҳиятини ташкил этади. «Ижтимоий тараққиёт нуқтаи назаридан, - деб ёзадилар шимолий корейс файласуфлари, - инсон бошқа жонли мавжудотлардан фақат унинг ўзигагина хос бўлган хусусиятлари билан тубдан фарқ қилади – мустақиллиги, ижод қилишга қодирлиги ва онглилиги билан»[3].

Инсонни шундай нуқтаи назардан қараб чиқиш буюк кашфиёт ва фалсафада бурилиш сифатида талқин қилинади: «чучхеча фалсафа шундай фалсафий дунёқарашдан фарк қиладики, унинг тарафдорлари барча ашёларнинг ривожланишини табиатнинг тадрижий ривожланишидаги объектив жараён сифатида қараб чиқадилар. У инсон тафаккури ривожининг олий босқичи бўлиб, тарихда биринчи марта ижтимоий ҳаракатнинг қонунларига хос равишда асосий фалсафий муаммоларни, жумладан, инсоннинг моҳиятий хусусиятлари ҳақидаги масалани ҳам, яъни ўзига таяниш, ижодий ишга лаёқатли ва онгли бўлишни очиб берди. Ўзининг келиб чиқиш манбаларининг қоидаларига ва моҳиятига кўра, ашёлар ривожининг таҳлили воситаларига кўра, бир сўз билан айтганда, ҳамма жиҳатларга кўра чучхе ғояси фалсафий тафаккурда кескин бурилишдир»[4].

«Чучхе» ғояси XX асрдаги энг буюк кашфиёт деб эълон қилинганлиги туфайли янги давр ҳам «ўз кучига таяниш даври» деб эълон қилинади. Шунга мувофиқ равишда социализмни янгича тушуниш ҳам берилади: «Социализм шундай ғояларни ўзида мужассамлаштирадики, улар инсоннинг ижтимоий-моҳиятининг муҳим талаби бўлган – барча ўз кучига таяниб яшаши» кераклигини билдиради»[5]. «Чучхе» фалсафасида марксизмнинг асосий исботсиз асос қилиб олинадиган қоидаси қатъий қайта кўриб чиқишга дучор бўладики, у тарихий материализм таълимотининг асосида ётган - ижтимоий борлиқ – моддий ишлаб чиқариш воситаси ва унга мувофиқ келувчи кишиларнинг моддий ҳаёт тарзи - ижтимоий онгни белгилайди. «Чучхе» фалсафасида бунга тўғридан-тўғри қарама-қарши бўлган қоида ифодаланади: «Ижтимоий ҳаётда бош ва ҳал қилувчи масала сиёсий ва маънавий ҳаётга тааллуқлидир»[6]. Бундай таълимот ижодкорларининг нуқтаи назарича, социализм шароитида «асосий омилни ҳокимият ёки иқтисодий система эмас, балки – социалистик мафкуранинг тарқатувчиси бўлган инсон ташкил этади»[7]. Шунинг учун агар «чучхе инқилобининг уч асосий йўналиши бўлган – «иқтисодий қурилиш», «инсон тарбияси» ва «жамиятни қайта қуриш»ни олсак, Ким Чен Ир фикрича, бу ерда «биринчиликни инсонни қайта тарбиялаш вазифасига қаратмоқ лозим»[8]. Шундай қилиб, «чучхе» руҳидаги одамнинг ғоявийлиги жамият тараққиётининг бош омили бўлиб қолади.

70-нчи йилларда Қурия Халқ Демократик Республикасида шундай шиор ўртага ташланди - «бутун жамиятда ягона мафкуранинг танҳо ҳукмронлигини таъминлаш» ва «бутун жамиятни чучхе ғоялари асосида қайта ўзгартириш йўналишини белгилаш» эълон қилинди. Ҳар қандай

[1] Познакомьтесь с Кореей. Пхеньян. Издательство литературы на иностранных языках. 1989. 16-б.
[2] Ўша жойда.
[3] Ким Тым Хон. Новые идейно-теоретические вопросы чучхейском философии. «Корея сегодня». Пхеньян. 1991, №5. 32-б.
[4] Ўша жойда.
[5] Ким Бэ Хван. Укрепление и повышение роли субъекта-основной путь строительства социализма. «Корея сегодня». Пхеньян. 1992, №26. 17-б.
[6] Ким Гым хон. Новые идейно-теоретические вопросы чучхейской философии. – «Корея сегодня». Пхеньян. 1991, №5. 33-б.
[7] Ким Бэ Хван. Укрепление и повышение роли субъекта-соновной путь строительства социализма. «Корея сегодня». Пхеньян. 1992. №6. 17-б.
[8] Ким Чен Ир. Ответы на вопросы генерального директора газеты «Гранма». «Корея сегодня». Пхеньян. 1990, №2. 3-б.

бошқача фикр «доҳий, партия ва инқилоб» га қарши қаратилган жиноят сифатида қаралди. Эркин фикрлашга қарши чиққан Ким Чен Ир олиб борилаётган сиёсатни қуйидагича асослайди: «Партияда фақат битта мафкура бўлиши мумкин. Агар партияда турли хил сиёсий қарашларга йўл кўйилса, у вақтда унинг оқибатида ҳар бир киши ўзича исботсиз асосий қоидалар ва фикрлар билан майдонга чиқади. Бу эса шундай маънони англатадики, партия на фақат фаолият бирлигини таъминлай олади, балки ҳатто аксил инқилобчиларга нимани ўйласа, шуни қилиш имкониятини беради»[1].

Ягона мафкура принципи асосида демократик централизм принципининг мазмуни кескин ўзгартирилиб, ундан демократик ибтидо бартараф қилинди. Демократия «инқилобий ташаббусга» ва «партия томонидан қўйилган мақсадларни мувоффиқиятли амалга ошириш учун сафарбарликка» олиб келиб тақалди, централизм эса шунга олиб келиндики, кенг омма ифодаси «ягона умумий иродага бирлашди ва бутун партия ягона фикр ва ягона иродага амал қилиб фикр юритди ва амал қилди»[2].

Охир оқибатда, эълон қилинган ягона жамиятнинг «ғоявий-иродавий» ва «ахлоқий» бирлиги «мустахкам эътиқод бўлган-инқилобий курашда фақат улуғ Ким Ир Сен атрофига жипслашибгина ғалаба қилиш мумкин»[3] деган акидага асосланиши лозим.

Чучхе фалсафаси давлат мақомини касб этган ва бошқа фалсафий йўналишлар қонундан ташқари деб эълон қилинган Шимолдан фарқли ўлароқ, *Жанубда* корейс фалсафасининг буддавийлик ва конфуцийчиликка асосланган анъанавий йўналишлари ҳам, ғарб фалсафий тафаккури таъсирида пайдо бўлган янги йўналишлар ҳам ривожланишда давом этмоқда. Бундай вазият анъанавий ва ғарб қадриятларининг бир-бирлари билан ҳамкорликда мавжуд бўлишлигининг кўпроқ маънавий-маданий вазиятининг инъикосидир. Кўплаб асарлар пайдо бўла бошладики, уларда анъанавийлик муаммоси ва ғарб фалсафасининг муаммолари ва тушунчалари билан уйғунлаштира бошланди. Шу жиҳатдан *конфуцийчилик фалсафаси* ва *прагматизм*, *дзэн - буддавийлик*, *Витенгенштейн фалсафаси*, корейс фалсафасининг анъанавий тушунчалари ва глобал муаммолар фалсафаси ва бошқалар қараб чиқилди.

Ҳозирги замон Жанубий Қурия фалсафаси

Жанубий Қуриянинг ҳозирги замон файласуфларининг кўплари касбий таълимни Америка Қўшма Штатларида олдилар. Шунга ва бошқа тарихий шароитларга кўра жанубий Қурияда ғарб йўналишларидан энг кўп даражада *таҳлилий фалсафа* ривож топди. Агарчи, плюрализм сиёсатига мувофиқ мамлакатда фалсафий мактабларнинг барчасининг қарашлари мавжуд бўлса ҳам, таҳлилий фалсафа олдинги сафдадир. 90-йиллар бошидан бошлаб Жанубий Қурияда Мустақил Давлатлар Ҳамдўстлигида таълим олган файласуфлар пайдо бўла бошладилар. Жанубий Қурия фалсафасининг етакчи мавзуларидан бири ҳозирги Қурияда мавжуд бўлган миллий қадриятлар, маданият ва тафаккур тарзи муаммоларини мослаштиришдир. Бу масалада Ғарб-Шарқ, «оталар ва болалар», анъанавийлик ва саноатлашганлик, жамоавийлик ва индивидуализм ва шунга ўхшаш жиҳатлардан қараб чиқилади. Файласуфлар, тарихчилар, жамиятшунос ва сиёсатшуносларнинг эътиборини кўпинча жалб қилаётган бошқа энг муҳим мавзу Қурияни бирлашиши муаммосидир. Жанубий Қуриядаги ҳозирги замон ижтимоий-фалсафий тафаккурини қизиқтирадиган масалалар қаторида – жинслар, оила, экология, таълим тарбия, тангликдан кейинги тараққиёт муаммолари бор.

XX аср Япон фалсафаси

1868 йилда Японияда сегунат системаси барҳам топди. Императорнинг ҳокимияти қайта тикланди («Мейдзи реставрацияси»). Мамлакатда кескин туб ўзгаришлар қилинди. Японлар ташқаридан бировнинг аралашувисиз, ҳамда анъаналар ва оддий турмуш тарзини кескин бузмасдан сиёсий ва ҳуқуқий меъёрлар, фуқаролар озодлиги, таълим-тарбия соҳаларида янгиликлар кирита олдилар. Конституцион салтанат вужудга келтирилди, парламент сайланди (1890 йилдан бошлаб), демократик ва

[1] Ким Чен Ир. Трудовая партия Кореи – организатор и вдохновитель всех побед нашего народа. «Корея сегодня». Пхеньян, 1990. №11. 6-б.
[2] Ким Чен Ир. Ответы на вопросы генерального директора газеты «Гранма». «Корея сегодня». Пхеньян, 1990, №2, 3-б.
[3] Ўша жойда.

фуқаролик ҳуқуқи эълон қилинди, капитализмнинг тез тараққий этиши учун йул очилди. Шу билан биргаликда патерналистик анъаналар ва тадбиркорлар билан ишчилар ўртасида сармоя билан меҳнатнинг уйғунлиги асосида алоқа ўрнатиш ташвиқ қилинди. Х!Х асрнинг охири – ХХ асрнинг бошида япон капитализмининг асосий белгилари шакллантирилди, ХХ аср бошидан бошлаб эса, Япония энди энг йирик капиталистик давлатлар билан рақобат қила бошлади.

Ташқи сиёсат учун самурайлик руҳига асосланган тажаввузкорлик хусусияти хос эди. Япония Шарқий Осиёда «янги тартиб» ўрнатиш, Японияга бўйсунадиган мустамлакачилик империясини вужудга келтиришга очиқдан-очиқ даъво қила бошлади. Аммо 2-нчи жаҳон урушида енгилгандан сўнг япон ҳарбийлари ҳалокатга учради. Америка Қўшма Штатлари томонидан тузилган Япония учун Иттифоқ кенгаши бир қатор ислоҳотларни амалга оширди. Янги конституция қабул қилиниб, демократик ислоҳотлар амалга оширилди. Императорнинг чегараланган ҳуқуқлари сақлаб қолинди. Бироқ, Америка-Европа намунасидаги демократлаштиришдан фойдаланиб, Япония куп нарсалардан воз кечмади, негаки, улар ўзининг миллий анъаналарига бориб тақалар эди[1].

Маърифатпарварлик. Мэйдзи инкилобидан кейин Япониянинг фалсафий ва ижтимоий-сиёсий тафаккурида янги босқич бошланди. Мэйдзи даваринининг бошланғия замони «маориф даври» номини олди. 1873 йилда маърифий жамият бўлган «Мэйдзининг олтинчи йили жамияти» *Мэйррокуся* тузилди. Япон маърифатпарварлари ўз олдиларига халқни ғарб либерализми ғоялари руҳида юқоридан туриб маорифга жалб килишни мақсад қилиб қўйдилар. Маориф «цивилизацияга кўшилиш» шиори остида тадбик қилина бошлади. Шундай умидворлик бор эдики Европа ва Америка ғояларини ёйиш асосида жамият тараққиёти учун замин ҳозирланади. Ижтимоий фанларга оид Ғарбда босиб чиқарилган китоблар таржима қилинди, ҳатто лотин алефбосига ўтишга чақириқлар ҳам янгради.

«Мэйрокуся» мафкурасининг назариётчилари сўз, матбуот, савдо эркинлиги учун курашдилар, тан жазоси беришни таъқиқлашга чақирдилар. Аммо либерализм соф маърифатпарварлик хусусиятига эга эди. Масалан, парламентаризм ва қонуний тузум ғояларини ташвиқот килишда шу нарса таъкидландики, уларни амалга ошириш учун халқ хали етарли даражада маърифатли эмас. Маориф мафкураси «Озодлик ва инсон ҳуқуқлари ҳаракати» асосида ётар эди[2].

Фукудзава Юкити (1837-1901) ўша даврнинг энг йирик маърифатпарвари эди. ўзининг асарларида олим ўқувчиларни Ғарб билан таништиради ва ўзини «амалий фанлар» тарафдори сифатида кўрсатади. «Ғарбий Европа мамлакатларида, -деб ёзади у, - узо даврларидан буён фан воқейликдаги моддий табиатнинг қонунларини очиб келмоқда. Бунинг натижасида ишлаб чиқариш, трнаспорт ва алоқада, одамларнинг кундалик маиший турмушидаги майда-чуйдаларни ҳам қўшиб ҳисоблаганда ҳунармандчилик ва савдо-сотиқда кўзга кўринарли даражада ютуқларга эришилди»[3]. Мутафаккир анъанавий мафкурани мутаассиблик, эскипарастлик ва консерватизм учун танқид остига олади. У шундай ёзади: «ўзининг фикрий мулоҳазаларидан ҳеч қандай қийинчиликларсиз қутилиб, қадимги даврларни кулларча руҳда кўмсаш, ҳозирги дунёда яшаб туриб, ўтмишни шарафлаш буларнинг ҳаммаси шунга олиб келадики, зўрлик билан бўлса ҳам ҳозирги яшаётганларни кадимги давр одамларига буйсундиришдек ҳолатни вужудга келтириб, тургунлик тамойилини сингдиради»[4].

Борлиқ масаласида Фукидзава Юкити атеист сифатида намоён бўлади, бироқ динни жаҳолатда қолган омма орасида ахлоқни қўллаб-қуватловчи восита сифатида зарур, деб ҳисоблайди. Христианликни салбий баҳолаб, уни четдан келган дин булганлигидан Ғарбга кўр-кўрона эргашишни туғдиради ва давлат мустақиллигига зиён етказади, деб билиб, мамлакатда христианликни ёйувчиларни маҳкум этади. Олим буддавийликни энг яхши дин ҳисоблайди ва буддавий мазҳабларни марказлаштиришни тарғиб килади.

---

[1] Қаранг: А.С.Васильев. «История Востока». –М., 1988. т.2

[2] См. Нагата Хироси. История японского материализма. –М., 1990. 80-183-б.

[3] Ф.Юкити. Польное собрание сочинений. Т.5. 256-б.

[4] Ўша жойда. 9-жилд. 361-б.

Файласуф ҳукуматни конфуцийчиликнинг ҳукмдорларни ўз-ўзини камолотга етказиши мумкинлиги ҳақидаги ғояларига таяниб, сиёсатни ахлоқ билан қориштиришга бўлган интилишини танқид қилади. Буни ташқи сиёсатда, ҳамда иқтисодий ва техник соҳаларда мутлақо қўллаб бўлмаслигини кўрсатади.

У *кокугаку* мактабини «императорни иззат-ҳурмат қилиш, халқдан жирканиш» назарияси учун танқид остига олади. Шунингдек у самурайлик руҳини, инсон ҳуқуқларини назар-писанд қилмасликни, «тадбиркор кишиларга» нафрат билан қарашни танқид қилади. Либерализмни ташвиқ қилишда маърифатпарвар Юкити инглиз қонунчилиги ва инглиз сиёсий иқтисодига таянади.

XX асрнинг 80-йилларида маърифатпарварлик ягона ва бош ғоявий оқим сифатидаги мақомини тўхтатади. Бунга ҳукумат томонидан қабул қилинган либерализм ва демократизмга қарама-қарши қаратилган бир қатор тадбирлар сабаб бўлди. Ўқув юртларида конфуцийчиликдаги ўз-ўзини тарбиялаш, Токио университетида – конфуцийчилик фалсафаси курси киритилди; буддавийлик ёрдами билан давлат тузумини қўллаб-қувватлашга қаратилган Ватанни ҳимоя қилиш Ассоциацияси (*Гококу Кёкай*) тузилди. Салтанатни узил-кесил жорий этилиши билан «Озодлик ва халқ ҳуқуқи учун ҳаракат» амалан бирҳам топди.

Энг янги даврдаги япон фалсафий тафаккурининг асосий йўналишлари – Академик ва Киото мактаблари, «японизм» туридаги миллатчиликка асосланган мактаблар, илмий-табиий моддиюнчилик ва марксизм орқали ифода қилинар эди.

Академик мактаб. Бу мактабнинг ташаббускори ва ёркин вакили *Ниси Аманэ* (1826-1894) эди. Ниси Аманэ япон фалсафий истилоҳларини (тушунчаларини) ишлаб чиқишга ўз ҳиссасини қўшди. Француз тилидан таржима қилиш чоғида у биринчи бўлиб *тэцугаку* – «фалсафа» атамасини қўллади ва бу билан уни илмий истеъмолга олиб кирди; фалсафий тушунчалар бўлган «моддийлик», «ғоявийлик» талқинини берди; *синтри* – руҳшунослик қонунлари, *буцури* – табиат қонунлари тушунчаларини илмий амалиётга киритди. Унинг «Руҳ маърифати» (1844) номли асари Японияда мантиқ бўйича биринчи китоб эди.

Умуман олганда Ниси Аманэ Конт ва Миллнинг позитивизми нуқтаи назарида туради. «Мен таянадиган нарса, бу хитойча конфуцийчилик ёки ғайритабиий таълимот бўлган ҳиндча дзэн-буддавийлик, ҳамда моддиюнчиларнинг таълимоти эмас. Мен материализм усулидан бутунлай фарқ қиладиган Контнинг позитивизмидан келиб чиқаман ва замонамизнинг машҳур олими инглиз Дж.С. Миллнинг индуктив усулига таянама»[1].

Ниси Аманэ учун табиатнинг барча ҳодисаларини илм-фан асосида билиб олиш мумкин. Шунинг учун уни Худо орқали тушунтиришнинг барча зарурияти пучга чиқади. Унинг Худо ҳақидаги тасаввури *деизм* доирасига жойлашади: Худо - охирги сабаб бўлиб, одамлар ва айниқса табиат ишига аралашмайди. Олим конфуцийчилик, буддавийлик ва христианликни Янги замон табиатшунослигига қанчалик даражада қарама-қарши бўлса, шунчалик жиҳатдан танқид қилади.

Киото мактаби. Мактаб асосчиси *Нисида Китаро* (1870-1895) Киото университетидан чиққан бўлиб, дунё миқёсида ўз фикрига эга бўлган биринчи япон файласуфи сифатида тан олинган. Мутафаккир япон жамияти олдида пайдо бўлган иккидан бирини (дилемма) танлаш, яъни ғарб фани ва технологияси қўлга киритган ютуқларни қабул қилиш ва анъанавий маданий қадриятларни сақлаб қолишни англаш масаласида катта ҳисса қўшди.

Нисида фани қадриятлар ўлчовидан озод қилувчи, илмий ғарбча (сцентик) ёндошишни қабул қилиб бўлмайдиган нарса деб ҳисоблади. Фан, ахлоқ, дин ва санъат ўртасидаги тафовутни у ташқи жиҳат сифатида қараб, уларни бирлаштирувчи асосни ифодалашга ҳаракат қилди.

Дзэн-буддавийлик эътиқодида бўлган Нисида бу таълимотни ғарб анъанаси билан қўшишга ҳаракат қилиб, Ҳегел, Ройс, Джемс, Дьюи, Бергсон ва бошқаларнинг ижодига мурожаат қилди. Унинг фалсафасидаги марказий тушунча (Джеймсдан иқтибос қилинган) «*соф тажриба*» эди. «Соф тажриба» объект ҳам, субъект ҳам эмас, балки «қандайдир туб айниятнинг, илоҳий

[1] Цит. По: нагата Хироси. История японского материализма. –М., 1990, 95-б.

мутлақ ибтидо» нинг намоён бўлишидир»[1]. Бундан олдинги субъект-объектли ажратишда у мутлақ воқейлик- *ҳеч нима* (ни что) эди. Ушбу воқейлик медитация (карахтлик) жараёнидаги барқ уруш – *сатори* асноси натижасида билиб олиниши мумкин. Бу «ҳечнимадан» Нисида билиш, ахлоқ ва дин тизимини ёритади. Нисидадаги диний ёндашиш «*ҳақиқий мен*»ни ва унинг воқейликка нисбатан муносабатини тан олишдан иборатдир. Диний онг умумий ва ҳар томонламадир. *«Эго»*нинг табиатини билиш эса, ушбу онг олдида кўндаланг турган вазифалардан биридир. Нисида шундай хулосага келадики, Худо ва ҳақиқий «Мен» бир хилдир. Ҳар бир одамда Будданинг табиати мавжуддир[2].

Танабэ Маджима (1885-1962) –Нисиданинг университетдаги ҳамкасби ва унинг маслакдоши эди. Маджима Нисида системасини ижтимоий масалаларга яқинлаштиришга ҳаракат қилди. Унинг фикрича, шахс ижтимоий ва сиёсий тузилиш воситасидан бошқа йўл билан Мутлақ билан ўзаро ҳамкорлик қила олмайди. Давлатчилик борлиқнинг маркази, муайянликнинг аксарияти бўлиб, унга шахс ва инсоннинг мажҳуллиги бўйсуниши лозим. Аммо 2-нчи жаҳон урушининг охирида Маджима шуни тан олишга мажбур бўлдики, давлат қабоҳат маркази ҳам бўлиши мумкин, шунинг учун давлат ғояси «мутлақ инкор этиш» га дучор бўлиши зарур»[3].

Дайсэку Тэйтаро Судзуки (1870-1966) – машҳур япон файласуфи бўлиб, «Дзэн-буддавийлик мавзусидаги эссе», «Христианлик ва буддавийликда тистика» китобларининг муаллифидир. У ўзининг асарларида Шарқ ва Ғарб фалсафий анъаналарининг қиёсий таҳлилини беради. Ғарб фалсафаси вакилларидан фарқли ўлароқ, Судзуки замон, макон ва концептуал талқинининг қабул қилмайди. Унинг фикрича, воқейлик ўзининг моҳиятига кўра дуалистик эмас, у қандайдир стереотиплар доирасидан ташқарида жойлашган. Бу воқейликни тушуниш *сатори*, яъни бирдан фикр ақл равшанланиш орқали содир бўлиши мумкинки, унга фақат тажриба ва ички туйғу орқали етишилади. Саторининг бош хусусиятини у қўқисданлиги, деб ҳисоблайди. У бехосдан, вақт ҳиссини йўқотиш асносида рўй беради. Шундай қилиб, сатори замондан ташқарида бўлган воқейликни бир лаҳзалик англаб етиш сифатида қараб чиқилади. Вақт тўхтаб қолади ва инсон абадийликка дахлдор бўлади[4].

Миллатчилик мафкураси. Бу мафкуранинг энг машҳур вакили Иноуэ Тэцудзиро (Сэккен, 1855-1944) эди. У шарқ фалсафасининг диний-мистик мактаблари ғояларини Ғарбий Европа идеализми билан аралаштиришга интилди. Эклектизм (қориштириб юбориш) «*японизм*» мафкурасининг фалсафий асоси бўлиб қолди. Худди ана шу Иноуэ томонидан «японизм» атамаси - *Ниҳонсюги* истеъмолга киритилди. У Такаяма Риндзано ва Кимикуро Ётаро билан биргаликда «*Япониянинг янги фалсафаси*», «миллий фалсафасини» вужудга келтиришга чақирди. Иноуэ ўзининг асарларида Шарқ фалсафасини ғарб фалсафаси билан қиёсий таққослаш йўли билан тадқиқ қилиб, ўзининг «*илғор фалсафий фикри*»ни таълимот даражасида шакллантиришга ҳаракат қилди. У «*идентитетреализм*» деб атаган «янги фалсафада» Кант, Ҳегел, буддавийлик, синтоизм, неоконфуцийчилик ва эмпириокритицизм қориштириш йўли билан бирлаштирилган. У дунёда рўй бераётган жараёнларни вужудга келтирган нарса сифатида «дунёвий логос» ёки «дунёни бошқараётган донолик» (*эйти*) ни тушунадики, у «башариятнинг ниҳоий орзуси»дир[5].

Иноуэ дунёқарашига мумтоз немис фалсафаси ўз таъсирини ўтказган бўлиб, уни у теософия жиҳатидан талқин қилди. Немис файласуфларининг ахлоқий-сиёсий ғояларини қараб чиқиб, уларни у Шарқ ахлоқининг ҳозирги нусхаларига ўхшаш эканлигини эълон қилди ва конфуцийчилик, буддавийлик ва самурайлар ахлоқи бўлган «бусидо»га қайтишни тарғиб қилди. У умидвор эдики, келажакда япон конфуцийчилиги, буддавийлик ва христиан динлари бир бирига нисбатан муросачиликка келади ва «нихонсюги» билан бирликка эришиб, ягона

[1] См.Нисида Китаро. «Чистий опыт». Польное собрание сочинений по японской мысли. Токио 1955, т.2. 273-б.
[2] См.Мэл Томпсон. «Восточная философия». –М., 2000. 395-б.
[3] Ўша жойда. 357-б.
[4] Ўша жойда. 336-337-б.
[5] См.: Иноуэ Тэцдзиро. Воспоминая о философии периода Мэйдзи. Токио. 1927. 79-б.

янги дин сифатида ташкил топади. Шу нуқтаи назардан у XX аср япон моддиюнчиларининг қарашларига кескин қарши чиқади.

Моддиюнчилик фалсафасининг ривожи. Акаэ Тёмин (1847-1901) Япон моддиюнчилигининг ёрқин вакили бўлиб, француз маърифатпарварлигининг давом эттирувчиси эди. Унинг «Шарқ Руссоси» деб аташар эди. Ўзининг моддиюнчилик қарашлари хусусиятларини ифодалаб, у уни *«накаэнизмчилик»* деб атади ва қуйидагиларни ёзди: «Менинг фикримча, фалсафий масалаларда олим иложи борича очиқ ва ниҳоят даражада самимий бўлиши лозим. Унинг бурчи ва ҳатто асл моҳияти шундадир. Шунинг учун мен – Будда, Худо ва руҳларсиз бўлган соф моддиюнчиликни қатъий равишда ҳимоя қиламан»[1].

Тёмин дин билан муроса қилишни рад этиб, қайд этадики, «инсон ердаги мавжуд жонли моҳият бўлиб, ҳис-туйғуга, моддийликка эга». У қайд этадики, дунёни яратилиши ҳақидаги ғоя билимсизлик, жаҳолат маҳсулидир ва унга қарама-қарши бўлган табиатдаги ички ўзаро боғлиқлик ва унинг ўз-ўзидан ҳаракатланиши ҳақидаги ғояни қўяди. Фейербахга эргашиб, у шуни таъкидлайдики, инсонни Худо ўзига ўхшатиб эмас, балки инсон ўзининг намунасидаги Худони яратган.

Тёминнинг коинот ҳақидаги қарашига мувофиқ, «сон-саноқсиз самовий доиралар», денгиздаги ороллар каби, осмонларда ёйилганлар ва муайян айлана бўйлаб ҳаракат қиладилар. Ер эса кўп сонли сайёралардан биридир. Ўзининг «Фалсафага кириш» асарида Тёмин фалсафадаги асосий йўналишлар сифатида моддиюнчилик ва идеализм қарашлари борлигини тан олишдан келиб чиқади. «Моддиюнчилик нуқтаи назаридан, - деб ёзади у, - дунёдаги барча нарсалар 5 ҳис-туйғу аъзолари – эшитиш, кўриш, ис билиш, бадан сезгиси, таъм орқали қабул қилинади. Моддий бўлмаган ашёлар, руҳга ўхшаб, ноаниқликда бўлиб, бу фақат мияда пайдо бўладиган турли сиймолар ва нусхалардир, халос. Ва ундан бошқа ҳеч нима мавжуд эмас. Идеализм нуқтаи назаридан, аксинча, барча нарсалар, биз кишиларга ўхшаб, икки тарафлама хусусиятга эга. Бир томондан, бу жисм, яъни моддий, иккинчи томондан, бу руҳ… ва айнан у ҳамиша устунликка эга. Идеализмнинг материализмдан фарқи асосан шундан иборатдир», «идеалистик назарияларнинг моҳияти шундаки, уларнинг барчаси Худога асослангандир»[2]. Тёмин моддиюнчиликнинг афзаллигини асослайди. Унинг фикрича, бу афзаллик шундаки, моддиюнчилик инсоннинг илмий ва амалий фаолияти билан боғлангандир.

Тёминнинг жамиятга бўлган қарашлари тадрижий ривожланишга асосланган ёндошишдир. У сиёсий ривожланишнинг биринчи қадами сифатида мутлақ салтанатни, ундан кейингиси қонунга асосланган салтанатни, учинчи босқичда Америка, Франция ва Швейцариядан намунаси мавжуд бўлган демократик бошқарувни ажратиб кўрастаади. «Демократия, - деб ёзади у, - бутун инсоният аҳли ва муҳаббатини ягона бирликка бирлаштиради ва уни ягона ҳукмдорга айлантиради»[3]. 1890 йилги парламентга сайловлар арафасида Тёмин ваколати чегараланган парламентни сайлашга чақирди, негаки, «унда парламент демократияси устидан назоратни халқ амалга оширади». У «ҳукмдор ва халқнинг биргаликдаги бошқаруви» ғояси билан чиқди. Унинг қайд этишича, «императорлик ғоялари ва табақаларга бўлинганлик сиймоси» халқ оммаси онгида мустаҳкам ўрнашиб қолган ва кишилар уларга ҳурмат билан муносабатда бўладилар ва шунинг учун мутлақ қокимиятдан кескин сакраш орқали демократияга ўтиш ғалаён келтириб чиқаради.

Котоку Дэдзиро (Сюсуй, 1871-1911) – Накаэ Тёминнинг шогирди бўлиб, биринчи марта моддиюнчиликни социализм ғояси билан боғлади. У «Империализм – XX аср махлуқи» (1901), «Социализмнинг моҳияти» (1903) каби китобларнинг муаллифидир.

Котоку Дэдзиро Хегел, Фейербах, француз утопистлари, Маркс таълимоти таъсирини ўзида ҳис этди. У биринчи бўлиб К.Маркс ва Ф.Энгельсларнинг «Коммунистик партия манифести»ни таржима қилди. Котокуга эволюцион назария ҳам таъсир ўтказди. Маркс таълимотини Дарвин назарияси билан солиштириб, у инсон жамияти тараққиётини яшаш учун курашда энг кўп даражада яшаб қолишга лаёқати борлар нуқтаи назаридан қараб чиқди. Моддиюнчилик ва

[1] Накаэ Тёмин Сю. Накаэ. Снч., Токио. 1996. 216-б.
[2] Ўша жойда. 24-б.
[3] Ўша жойда. 109-110-б.

атеизм мавқеда туриб файласуф тасаввуф, идеализм ва агностицизмни танқид қилди. «Замонавий социализм, - деб ёзади у, - фалсафий, тарихий ва илмий қоидаларга асосланади… Худо коинот ва инсонни яратганлиги ҳақидаги ақида биологик эволюция назарияси асосида аллақачон рад этилган»[1].

Ижтимоий қарашларда файласуф жамиятни социалистик меъёрларда қайта қуриш тарафдори эди. «Социализм бутун инсоният бахт-саодати ва фаровонлиги учун эҳтиросли ғоя асосидаги интилиш бўлиб, ақлий тафаккур воситасида ҳозиргача мавжуд бўлган динларнинг санамлар ва илоҳларга бўлган сиғинишини ўрнини босади. Осмоний жаннат ўрнига, у ер юзида беҳт қуради»[2].

Марксизм. Марксизм Японияда XX асрнинг 20-йилларининг иккинчи ярмидан бошлаб тарқалади. Буни «Менинг дунёқарашимнинг эволюцияси», «Макон назариясини тадқиқ», «Фан назарияси» каби китобларнинг муаллифи, 1932 йилда ташкил этилган «Моддиюнчиликни ўрганиш бўйича жамият» ва «Материализмнинг ўрганиш» (1932-1938) журналининг асосчиси *Тосака Дзюн* (1900-1945) бошлаб берди. Унинг раҳбарлиги остида «Японча мафкура» (1939) энциклопедияси ташкил топдики, «Японча фашизм ва либерализм ғоялари танқиди» сарлавҳаси остида нашрдан чиқди. Ўзининг асарларида Тосака Нисида Китаро фалсафасини, Г.Риккерт ва В.Дильтейларнинг ижтимоий фанлар методологиясини танқид остига олди. Тосака учун *билимлар – бу тасвирлаш ва лойиҳалаш маҳсули бўлса, фан эса – ижтимоий шарт билан белгиланган институтдир*.

Нагата Хироси (1904-1947) – «Моддиюнчиликни ўрганиш бўйича жамият»нинг яна бир вакили эди. Ўзининг асарларида («Япон материализмининг тарихи», «Япония фалсафий фикрлари тарихи») Нагата Хироси Япония фалсафий тафаккури тарихини ўрганишни бошлаб берди. Бунда у японча хусусиятни мутлақлаштиришга ҳам қарши чиқдики, унингча бу нарса ўта миллатчиликка олиб келиши мумкин эди, шунингдек, у япон фалсафасининг тарихий илдизларини рад этишга ҳам қарши фаолият кўрсатди. У биринчи бўлиб Япон фалсафаси тарихида материалистик анъаналар мавжудлигини аниқлаб, гўё моддиюнчилик Японида чет эл ғояларини японча аслга кўчириб ўтказиш натижасидир, деган фикрларни танқид остига олди.

Катаяма Сен (1850-1933) – Америкада таълим олган бўлиб, Европа ислоҳотчиларининг асарлари билан таниш эди. Унинг қарашлари христианча-ислоҳотчилик ғояларидан тортиб, социализм ва марксизм томон тадрижий ривожланиб борди. Унинг асосий асарлари – «Камбағалларнинг бойлар билан уруши» (1900), «Бизнинг социализм» (1903), «Таржимаи ҳол» (1922) эди. Котоку Дэдзиро билан биргаликда 1989 йилда у «Социализмни ўрганиш бўйича жамият» туздики, кейинчалик бу жамият «Социалистик ассоциация» га айлантирилди. 1901 йилда Катаяма Сен ташаббуси билан Япония социал-демакратик партияси тузилди.

Япония Коммунистик партияси ташкил этилиши (1922) билан бирга мамлакатда мунтазам равишда марксизм классикларининг ва совет муаллифларининг асарлари таржима қилиниб, нашр этила бошлади. Аммо кўпинча марксизм Нисида Китаро ва Киото мактабининг бошқа файласуфлари фалсафаси нуқтаи назаридан талқин қилинар эди.

Урушдан кейинги даврдаги Япония фалсафаси. Иккинчи жаҳон урушидаги мағлубият миллатчилик руҳидаги кўплаб файласуфларни ўз нуқтаи назарларини қайта кўриб чиқишга мажбур қилди. Танабэ Мадзимэ «*тавба фалсафаси*» билан майдонга чиқди. Киото мактаби файласуфлари учун диний мавзуларга мурожаат қилиш хос хусусият бўлиб қолди. Мамлакатда, айниқса XX асрнинг 60-70 йилларида буддавийликни кенг тарғиб қилиш ва унинг замонавий талқинини бериш расм бўлди.

Айни бир вақтда мамлакат буйлаб ғарб фалсафаси бўлган неопозитивизм, прагматизм, экзистенциализм билан қизиқиш кенг қулоч ёйди. Психоанализ (Психологик талқин), феноменология, лингвистика ва семантикани субъектив руҳда талқин қилиш билан боғлиқ бўлган янги йўналишлар пайдо бўлди, мавжуд анъаналар муҳитида ғарбдан келган ғояларни тадқиқ қилиш ва мослаштириш давом этди. Масалан, Муктаи Рисаку, Хара Тасуку ижодида

[1] Котоку Сюсуй. Социализм и религия. Полное собрание сочинений японской философской мысли. Токио. 1955. 192-193-б.
[2] Ўша жойда.

Нисида Китародан келиб чиққан ғояларни замонавий расм бўлган оқимлар билан бирлаштиришга уринишлар намоён бўлди.

4-§. Энг янги фалсафа: синтез томон йўл

XIX асрнинг учдан иккинчи қисмгача шарқ ва ғарб фалсафаси умуман олганда, мустақил равишда ривожланди[1]. Ўзининг тушунчавий дастгоҳи, муаммоларни қўйилиш тарзи, масалалар ва уларни ечим усулларини топишдаги фикрий воситалар, яъни у ёки бу тарздаги фалсафий тафаккурнинг бир бутун жиҳати ва хусусияти нуқтаи назаридан Шарқ ва Ғарбнинг фалсафий тизимлари бир-бирларидан шундай жиддий тафовутларга эга эдиларки, бу нарса купгина мутафаккирларга Шарқ ва Ғарбнинг фалсафий тафаккурининг *ўзига хослиги* ҳақида гапиришга туртки берди.

XX асрнинг биринчи ярмида бу фалсафий тафаккурларнинг асосий алоҳидалик тарзи сақланишда давом этди. Бундай тафаккур тарзининг ичидаги турли фалсафий тафаккурнинг асосий алоҳидалик тарзи сақланишда давом этди. Бундай тафаккур тарзининг ичидаги турли фалсафий оқимлар ҳақида ҳам худди шундай дейиш мумкин. Мисол сифатида Европа фалсафасини оламиз. Анъанавий мумтоз фалсафа давомчилари ҳам (янги кантчилик, янги ҳегелянчилик, янги томизм), янги *аксилмумтоз* ва *мумтоз бўлмаган* йўналишларнинг асосчилари ҳам (ҳаёт фалсафаси, позитивизм, экзистенциализм, марксизм) ўзларидан бошқа барча йўналишларга қарши турганликларини эълон қилиш зарурияти бор, деб ҳисоблар эдилар. Агар XIX асрнинг иккинчи ярми – XX асрнинг биринчи ярми фалсафасидаги оқимлар ҳолатини қисқача ифодаласак, уни қуйидагича таърифлаш мумкин: барчанинг барчага қаратилган уруши.

XX асрнинг иккинчи ярмидаги фалсафий тизимларнинг тарқоқлиги ва бир-бирига қарама-қаршилиги икки аср чегарасидаги жамиятнинг умумий таназзули ва ўтиш даврининг қарама-қаршилигини ифодалар эдики, бу даврда инсоният илгариги ҳаёт тарзи шаклларини кескин танқид қилиб, ижтимоий ҳаётнинг янги шаклларини қидиришга бошлаган эди.

XX асрнинг иккинчи ярмида вазият тубдан ўзгаради. Биринчидан, дунёвий жараёнларнинг ўта глобаллашуви юз беради. Бу ҳодисани К.Ясперс қайд этиб, 40-нчи йилларда ёзган эди: «барча муҳим муаммолар бутун дунё муаммоларига айландилар, вазият бутун башарият вазиятига айланди»[2]. Инсоният бир-бирига боғлиқлиги, бирлик ва бутунлигини англаш томон бормоқда. Замоннинг қатъий талаби маданиятларнинг бир-бири билан диалогидир. Ва бу жараённинг энг муҳим қисми Шарқ ва Ғарб ўртасидаги фалсафий суҳбат (диалог)дир.

Иккинчидан, бугун биз кўп қутбли дунёнинг шаклланишини шоҳиди бўлиб, дунё тараққиётининг янги марказлари мақомини олишга даъвогарлик қилаётган минтақаларнинг ташкил топишини кузатиб турибмиз. Илгари технологик ва иқтисодий жиҳатдан қолоқ бўлган Шарқ, эндиликда ўзининг иқтисодий ва сиёсий имкониятлари жиҳатидан Ғарб билан солиштирилмоқда. Агар Жанубий-Шарқий ва Шарқий Осиёнинг Япония, Жанубий Қурия, Сингапур, «Катта Хитой» (Хитой, Гонконг, Тайван) каби мамлакатларни олсак, унда биз дунё тараққиётининг янги минтақавий маркази ҳақида сўз юрита оламиз. Марказий Осиёнинг ўзига хос минтақавий марказ сифатида шаклланиши юз бермоқда.

Шубҳасиз, янги воқелик ўз аксини фалсафада ҳам топмоқда. Фалсафий мактабларнинг бир-бирига қарама-қаршилиги аста-секин ўзаро ҳамсуҳбатликка ва бирлаштирувчи нуқталарни излаш томон бормоқда. Турли фалсафий дастурлар синтезига асосланиб ташкил топган янги йўналишлар пайдо бўлмоқда. Экзистенциализм ва янги ҳегклянчилик, янги томизм ва феноменология, герменевтика ва лингвистик таҳлил, янги кантчилик ва янги томизм, экологик инсонпарварлик ва структурализм, бихевиоризм ва интуитивизм, янги прагматизм ва бошқа

[1] Бу ерда қуйидагиларни қайд этиб ўтиш лозим. X-XI асрлардаги араб тилидаги фалсафанинг шаклланиши бевосита қадимги дунё фалсафаси, аввало Арасту ва Афлотун қарашлари таъсирида юз берди. Тасодифий эмаски, «Шарк перипатетизми» атамаси мавжуд. Ўз навбатида, Форобий, Ибн Туфайл, Ибн Сино, Беруний, Ибн Рушд каби араб тилида ижод қилган файласуфларнинг асарлари ўрта асрлардаги Европа фалсафий тафаккурига таъсир ўтказди. Кейинчалик мусулмон Шарқининг фалсафаси борган сари кўпроқ ислом йўналиши тараққиётида ўзининг ёрқин ифодасини топа бошлади.

[2] К.Ясперс. Смысл и назначение истории. –М., 1994. 141-б.

оқимлар ўртасида янги чатишмалари пайдо бўлмоқда[1]. Масалан, агар марксизм фалсафасини олсак, унда анъанавий марксизм билан бир қаторда, биз христианча марксизм, таҳлилий марксизм, фрейдча марксизм, экзистенцияча марксизмни топамиз.

Витгенштейн ва Хайдеггернинг ғоялари Карл - Отто Апел ижодида ўз бирикмасини топади. Гуссерл ва Фреге ғоялари Гюнтер Патцига ва Эрнст Тугендхат ижодида бир-бирига қўшилиб, сингиб кетади. Ҳегел ва Маркс ғоялари, Макс Вебернинг ижтимоий ақлийлашган назарияси, Кольбергнинг ахлоқий назарияси, Сирлнинг тил ҳаракати назарияси, Парсонснинг тизим назарияси Ю.Хабермас ижодида ўз бирлашган якунини топади. Бошқа йўналишлар ҳақида ҳам худди шундай дейиш мумкин. Ю.Хабермаснинг ўзи охирги ўн йилликлардаги фалсафий вазиятни шундай таърифлайди: «Умуман охирги ўн йилликда шундай ҳиссиёт туғилдики, бизнинг юз йиллигимиз учун хос бўлган фалсафий ҳаракатлар ўзлари одатланган белгиларини йўқотмоқдалар. Биз, гўёки ўтиш даврида яшаётгандекмиз»[2].

Ғарб ва Шарқ фалсафий маданиятларининг ўзаро бир-бирларига кириб бориш жараёни кўпроқ фаоллашмоқда. Шарқ мамлакатларида Европача-американча фалсафий анъаналар билан танишиш борган сари чуқурлашиб бормоқда. Бошқа томондан, Шарқ фалсафий тизимларининг анъанавий ғоялари Ғарбда ўзининг ейилишини давом эттирмоқда. А.Шопенгауэр, Ф.Ницше, У.Джемс, Р.Эмерсон, Дж.Ройс, М.Хайдеггер, К.Ясперс, К.Юнг, Э.Фромм ва бошқалар ўзларида у ёки бу даражада Шарқнинг фалсафий ва диний таълимотлари томонидан таъсирга дучор бўлганликларини сездилар.

Масалан, XX аср Европа фалсафасининг энг муҳим йўналишлари бошида турган А.Шопенгауэр ўзининг асосий асари бўлган «Дунё ирода тасаввур сифатида» китобининг муқаддимасида китобхонни огоҳлантириб ёзадики, Қадимги ҳинд донишмандлиги билан танишиш, уни фалсафасини тушунишнинг шартларидан биридир. Мана шу асарнинг ўзида у ёзадики, «ҳинд донишмандлиги яна қайта Европага интилиб, бизнинг билимларимиз ва тафаккуримизда тубдан тўнтариш ясайди»[3]. М.Хайдеггернинг дўстларидан бирининг эслашича, машҳур файласуф, япон мутафаккири Д.Т. Судзукининг «Дзэн-буддавийлик» китобини ўқиб чиқиб қайд этган экан: «Агар мен бу одамни тўғри тушунган бўлсам, бу шунинг ўзики, мен ўзимнинг барча асарларимда ўшани айтишга ҳаракат қилганман»[4]. Ва шунга ўхшаш гапларнинг рўйхатини давом эттириш мумкин.

Шарқнинг дунёқараш йўналишларининг ҳозирги замон ғарб фикрига таъсири, аввало, инсоннинг ички дунёсини фалсафий тушуниш, микрокоинот ва макрокоинот уйғунлиги, ижтимоий қурилиш, ахлоқий ва эстетик ғояларга тааллуқлигидадир. Гап шу ердаки, агар маълум шартлар билан айтиш мумкин бўлсаки, Ғарб *ташқи дунёни* табиатни назарий жиҳатдан ўзлаштиришда муҳим кўрсатгичларга ва натижаларга эришган бўлса, Шарқ *ички дунёни* (инсонни) билиш йўлида қаттиқ таъсир қолдирувчи ютуқларга эришди. Шу муносабат билан академик Н.И. Конрад ёзган эди: «ҳар бир авлод учун шуни ёдда тутиш зарурки, Шарқнинг инсон ва жамият ҳақидаги илмнинг барча соҳаларидаги назарий фикрини ҳисобга олмоқ лозим, негаки, айниқса ана шу соҳалар ғоят муфассал ва кенг миқёсда Шарқда ишлаб чиқилган»[5].

Европоцентризм марказчилик қарашларини танқид остига олган, экзистенциализмнинг классикларидан бири бўлган К.Ясперс Шарқ маданиятига мурожаат қилиш зарурлигини қайд этиб ёзади: «Осиёда бизга етишмайдиган нарса бор ва у биз учун жиддий аҳамиятга эга! Биз ҳали инсон табиатининг камолоти йўлида эмасмиз. Осиё биз учун зарурий қўшимча бўлиб хизмат қилади»[6].

XX асрдан бошлаб –интеграцион жараёнлар шароитида - Шарқ билан Ғарб маданиятлари суҳбатлашуви шиддатли ва муҳим вазифа бўлиб қолди. XX ва ҳозирги XXI асрни «турли маданиятларнинг ҳақиқий учрашуви, турли хилдаги цивилизацияларнинг мулоқот асри

[1] С.Ангелов, Д.Павлов. Философия, наука, общество. София, 1975. Пер. с .болг. 69-б.
[2] «Вопросы философии». –М., 1989. №9. 80-б.
[3] А.Шопенгауэр. Собрание сочинений. –М., 1992. Т.1. 334-б.
[4] Цит. По книге: История современной зарубежной философии. Спб., 1997. 404-б.
[5] Н.И.Конрад. Запад и Восток. –М., 1972. 27-б.
[6] К.Ясперс. Смысл и назначение истории. –М., 1994, 90-б.

сифатида»[1] ифодалаш мумкинки, унда турли фалсафий маданиятлар суҳбати уларнинг таркибий қисмларидан биридир.

[1] История современной зарубежной философии. Спб, 1997. 22-б.

III Бўлим. ФАЛСАФА МЕТОДОЛОГИЯ СИФАТИДА

1-боб. ДИАЛЕКТИКА – МЕТОДОЛОГИЯ ВА ТАРАҚҚИЁТ НАЗАРИЯСИ

1-§. Диалектика фалсафий метод сифатида

Диалектика

Диалектика сўзи юнон тилида «суҳбатлашув санъати», «баҳслашув санъати» деган маънони билдиради. Турли нуқтаи-назарларни изоҳлаш, ўз фикри тўғрилигини исботлаш маҳорати *Суқрот* ва *Афлотун*да яққол намоён бўлган. Уларнинг таъкидлашича, ҳақиқатнинг қандайдир янги нарса, яъни баҳснинг бошланишида бўлмаган, лекин муҳокама жараёнида пайдо бўлган нарса сифатида туғилишига мулоқот ёрдам беради. Шу тариқа тафаккурнинг ижодий асоси шаклланади.

Лекин, нима учун инсоннинг ижодий тафаккури диалектикдир? Борлиқнинг зиддиятлилиги борлиқ ҳақидаги фикрларнинг зиддиятлилигида ўз аксини топади. Борлиқнинг ўзи доимо ўзгариш ва ривожланишда бўлганлиги учун одамлар кўпинча шу ҳақда баҳслашадилар. Узоқ вақтгача, дунё ўзгармасдир, деб келинган эди. Кейинчалик унинг ўзгарувчанлиги ҳақидаги ғоя пайдо бўлди. *Гераклит*нинг *бир дарёга икки марта тушиб бўлмайди*, деган сўзларини эслайлик. Хўш, файласуфлардан қайси бирлари ҳақ? Дунё ўзгармасдир, деганларими ёки, у ўзгарувчандир, деганларими? Соғлом фикр дунёда ўзгарувчанлик ҳам, барқарорлик ҳам мавжудлигидан далолат беради. Лекин уларнинг зиддиятли бирлигини тушунчалар тилида акс эттириш осон эмас экан. Ҳаракатнинг моҳиятини тушунишга уринган қадимги юнон файласуфи *Зенон (490-430 эр. авв.)* ана шундай муаммога дуч келган. Ўз мантиқий муҳокамаларининг якунида у тўғридан-тўғри қарама-қарши хулосага – ҳаракат мумкин эмас, деган хулосага келади. Бу мантиқий парадокслар *апория*лар деб атала бошлади.

Масалан, «Дихотомия» деб аталган машҳур апорияни қараб чиқамиз. Зенон бирорта предмет ҳаракатини бошланғич нуқтасидан сўнгги нуқтасигача қараб чиқади. У қуйидаги тарзда фикр юритади: ҳаракатланувчи предмет дастлаб ўз йўлининг ярмидан ўтади, сўнгра қолган ярмининг ярмидан ўтади ва шу тариқа йўлда чексиз давом этаверади. Шунинг учун ҳамиша йўлнинг предмет ўта олмайдиган бирон бир қисми қолаверади. Зенон шунга асосланиб, ҳаракатдаги предмет қандай тезлик билан ҳаракатланмасин ҳеч қачон сўнгги нуқтага ета олмайди, чунки, йўлнинг ўтилган қисмлари узунлигининг ҳар қандай йиғиндиси ҳеч қачон йўлнинг бутун узунлигига тенг бўлолмайди, деб ўйлаган. Шунинг учун у ҳаракат умуман мумкин эмас, деган хулосага келади.

Албатта, Зенон ҳаракат мумкин эмаслигининг мантиқий исботи билан унинг мумкинлигини ҳиссий идрок этиш ўртасидаги тафовутни кўрган. Шуни айтиш керакки, бугунги кунда ҳам бу зиддиятни фан тўлалигича бартараф эта олган эмас. Мазкур муаммонинг ҳозирги замон тадқиқотларида *(Б.Рассел, А.Грюнбаум)* бу дихотомия дифференциал операциялар ва интеграл операциялар қарама-қаршилиги асослари тўғрисидаги муаммо сифатида таърифланади.

Диалектиканинг тарихий ривожи

Диалектика элементлари Қадимги Ҳиндистон ва Хитой фалсафасида ҳам мавжуд бўлган. Масалан, даосизм фалсафасига кўра, дунёда ҳеч нарса доимий эмас: бир хил нарсалар кетади, бошқалари келади, бирлари равнақ топади, бошқалари завол топади. Ҳодисалар муайян етуклик даражасига еткач, ўз зиддига айланади: нотўла тўлага, эгри тўғрига, бўш нарса тўла нарсага айланади, эски янги билан алмашади.

Фалсафа тарихида Қадимги юнон диалектикасини алоҳида айтиб ўтмоқ жоиз. Гераклитнинг фикрича, ҳамма нарса мавжуд ва айни вақтда мавжуд эмас: ҳамма нарса ўткинчи, доимо пайдо бўлиш ва йўқ бўлиш жараёнида бўлади. Масалан, унинг фрагментларидан бирида бундай дейилади: «Биздаги айни бир нарса – жонли ва жонсиз, уйғоқ ва ухлоқ, ёш ва қари. Ахир, бу ўзгарган ўшадир ва аксинча, ўша ўзгарган будир»[1]. Диалектик қарашлар Арастуда унинг модда билан шакл ўртасидаги нисбатни уларнинг бир-бирига ўтиш имконияти ва шароити сифатида

[1] Қаранг: Материалисты Древней Греции. М., 1955, 49-б.

қилган таҳлилида мавжуддир. Ҳар бир нарса бошқа нарсага: мармар ҳайкалга, дарахт столга айланиши мумкин ва ҳакозо.

Диалектик ғоялар ўрта асрлар фалсафаси доирасида ҳам ривожланиб борди, айниқса, фалсафа теология хизматкорига айлантирилган Ғарбий Европага қараганда Яқин ва Ўрта Шарқда кўпроқ ривожланди. Янги замонда умуман XVII-XVIII асрлар фалсафасида тафаккур усулини метафизик усул деб тавсифлаш мумкин бўлсада, *Декарт, Спиноза, Лейбниц* ва бошқаларда диалектик ғояларни учратиш мумкин.

Диалектика немис классик фалсафаси доирасида ва энг аввало Хегел фалсафасида кучли ривожланди. Агар антик диалектика ақлий фаразларга (масалан, дунёнинг ўзгарувчанлиги, зиддиятлилиги тўғрисидаги ғояларга) асосланган бўлса, Хегел диалектикаси асосан ўз замонасининг илмий ютуқларига таянди ва назарий ғояларнинг мукаммал тизими сифатида гавдаланди. Хегел энг аввал диалектиканинг асосий тушунчаларини – унинг категориал аппаратини таърифлаб берди, бу аппарат бугунги кунда ҳам муваффақиятли амал қилиб турибди. Хегел диалектикасининг асосий тушунчалари ва қонунлари тизими алоқалар, ўтишлар, ўзгаришларнинг турли-туманлигини ва умуман ривожланишни жараён сифатида акс эттира олар эди. Хегел биринчи бўлиб тараққиётнинг асосий қонунларини: сифат ва миқдор ўзгаришларининг бир-бирига ўтиши қонунини, қарама-қаршиликларнинг бирлиги ва кураши қонунини, инкорни-инкор қонунини таърифлаб берди. Хегел диалектиканинг асосий принципларини: ҳодисаларнинг универсал алоқаси принципини, қарама-қаршиликлар бирлиги принципини, диалектик инкор орқали ривожланиш принципини диалектик тафаккур нормаси сифатида таърифлаб берди. *К.Маркс* ва *Ф.Энгельс* диалектика билан материализмни бирга қўшиб, *диалектик материализм* назариясини яратдилар ва уни билиш жараёнларига, табиат ва ижтимоий ҳаёт ҳодисаларига татбиқ этдилар.

Ҳозирги замон фалсафасида диалектика фалсафий билимнинг муҳим элементи сифатида мавжуддир. Фалсафада диалектика ғояларини ишлаб чиқишда *экзистенционал диалектика* ва *мессианлик диалектикаси* каби бир қатор йўналиш-ларни кўрсатиш мумкин. Экцистенциал диалектика инсон «Мен»ининг ривожланиш қонуниятини тушунишга уринади. Мессианлик диалектикаси ўз таълимотига практика тушунчасини асос қилиб олади ва бутун дунёга социология категориялари нуқтаи-назаридан қарайди. XX аср диалектик фалсафасининг маълум йўналишларидан бири машҳур Франкфурт мактабининг намоёндаларидан бири Т.Адорнонинг негатив диалектикасидир. Бу мактабнинг асосий ғоясига кўра, ривожланиш бузишдир, ҳаммани ва ҳамма нарсани инкор этишдир. Т.Адорнонинг «*негатив диалектикаси*»га кўра, қарама-қаршиликлар кураши, миқдорнинг сифатга ўтиши, турли тизимларнинг ўсиши ва мураккаблашувига эмас, балки аксинча, унинг парчаланишига, ўлишига йўналган. Адорно ижтимоий тизимларнинг ривожланишига диққатни жалб қилади ва ривожланишнинг асоси регрессив ижтимоий ўзгаришлардир (рефлексиянинг ўлиши, унинг стереотип реакциялар, фикрлаш шаблонлари билан алмашиниши ва ҳакозолардир), деб билади. Жамиятда бу оммавий маданиятнинг ривожланиши ва ёйилиши, инсоний муносабатларнинг стандартлашуви, ўзига хосликларнинг йўқотилиши орқали ифодаланади. «Негатив диалектика»да инкор ҳар қандай тушунчалар тизимидан воз кечиш, қандайдир позитив модель бўлмаган утопиянинг конкрет имкониятларини деб ҳар қандай диалектикликни инкор этиш сифатида кўринади.

Диалектика соҳасида француз файласуфи Г.Башлярнинг *неорационализми* вужудга келади. У билиш жараёнида рационализм билан эмпиризмнинг доимий (диалектик) ўзаро таъсирини кўрди. Башляр *ноклассик фан* тушунчасини киритди. Унга хос нарса, қандайдир узил-кесил ҳақиқатлардан воз кечиш, очиқлик (экспериментал раддияга тайёрлик), янги эмпирик маълумотларни тушунарли умумлаштиришга синтезлаштирувчи лаёқат, билимнинг турли шакллари, тузилмалари ва соҳалари ўртасидаги янги алоқаларни топишдир. Биологик тадқиқотлар соҳасида – бу Александернинг *эмержент диалектикаси* ҳамда Р.Ж.Коллингвуд асарларида ўз ифодасини топган *тарихий билиш диалектикасидир*.

2-§. Диалектик тафаккурнинг асосий методологик тамойиллари

Билишнинг методологик тамойиллари – бу ҳар бир фалсафий назариянинг энг умумий, тизимий элементларидир. Бир томондан, бундай тамойиллар тизимининг шаклланиши бу фалсафий тафаккурнинг юқори даражада ривожланганлигининг кўрсаткичидир. Чунки бундай тизим таркибида фалсафа ва фан тараққиётида яратилган билимлар йиғилади ва синтез қилинади. Иккинчи томондан фалсафий назариянинг квинтэссенциясини, моҳиятини ва энг асосий мазмунини ташкил қилувчи методологик тамойиллар тизими фалсафа келгуси ривожининг сермахсул қуроли ва воситаси бўлиб ҳизмат қилади. Фалсафий таълимотнинг методологик тамойиллар тизими унинг ялпи бойлиги ва эвристик аҳамиятини энг кучли, синтетик ва умумлашган тарзда ифода этади.

Турли фалсафий тизимлар турли фалсафий методологик тамойилларга асосланади. Биз диалектик фалсафанинг методологик тамойилларини баён қилишга ҳаракат қиламиз. Диалектик фалсафада методологик тамойиллар элементлари ўзаро боғланган ва ўзаро таъсир қилувчи бирбутун изчил тизимни ташкил қилади. Бу тамойиллар мазмуни ўзгармас, қотиб қолган эмас ва фалсафа, фан, амалиёт ютуқлари асосида янгиланиб, бойитилиб ва конкретлаштириб борилади.

Ривожланиш принципи

Асрлар мобайнида инсоният онгида ривожланиш ғояси шаклланиб келгандир. Дастлаб бу ғоя бир ҳодисанинг вужудгакелиши ва бошқасига айланиши ҳақидаги тасаввур шаклида уйғонган. Бундай айланишни эса ёпиқ доира шаклида, яъни бир нарсанинг қайта ана шу нарсанинг ўзига айланиши тарзида тушунишган. Масалан, қадимги юнонлар дунёда ҳамма нарса такрорланади ва айланиб-айланиб маълум муддат ўтгач «ўзининг дастлабки доирасига» қайтиб келади, деб ҳисоблашган. Дунё мангу ва яратилмаган, у муайян циклда такрорланувчан хилқатдир. Гераклит: «Дунё ягонадир ва у на бирор одам, на бирор худо томонидан яратилмаган, у бўлган, бор, бўлади ва у мангу аланганаланиб ва сўниб турувчи оловдан иборатдир»- деб хитоб қилган эди.

Даврийлик ғоясига қарама-қарши равишда ўрта асрларда вақтнинг ўз йўналишига эгалиги, орқага қайтмаслиги ҳақидаги ғоя пайдо бўлди. Христиан фалсафасида инсон тарихининг туғилишидан ўлимига томон йўналганлиги ҳақидаги ғоя шаклланди. Аврелий Августин одамнинг туғилишини тарихнинг бошланишига, унинг ўлимини эса - қиёмат куни билан таққослаган. Ислом фалсафасида вақтнинг мангулиги, унинг азалийлиги ва абадийлиги мажмуасидан иборатлиги, худонинг мангулиги ва азалийлиги, одамнинг яратилганлиги ва ўткинчилиги, руҳнинг одамга берилганлиги ва абадийлиги ҳақидаги ғоялар вужудга келди. Бу фикрлар ривожланишини ўтмишдан келажакка қараб йўналган жараён сифатида тушунишга туртки берган муҳим ғоялардир.

Фалсафа тарихида ривожланиш ҳақидаги фикрларни хаёлимизда қайта тикласак Коинотнинг ривожланишига берилган биринчи туртки ҳақидаги Р. Декарт ғояси, француз мутафаккирлари Вольтер ва Руссо тарихий тараққиётни жамиятдаги революцион ўзгаришлар орқали изоҳлашга уринишган. Худо амри билан оламда рўй берувчи тўхтовсиз ривожланишлар моҳияти борасида Шарқ фалсафасида Мирзо Бедил таълимотида, ривожланишнинг манбаи, механизми ва йўналиши ҳақидаги немис классик фалсафаси намоёндалари И. Кант ва Г. Хегел диалектикасида қимматли ғоялар мавжуддир. Ривожланишнинг яхлит концепцияси, энг аввало инсониятнинг тарихий ривожланиши ҳақидаги мумтоз фикрлар объектив идеализм нуқтаи назаридан туриб Хегел фалсафасида илгари сурилган эди.

Материалистик диалектика нуқтаи назарича, бутун моддий дунё, барча моддий ва маънавий объектлар пайдо бўлиш, гуллаб-яшнаш ва йўқолиш босқичларини бошидан ўтказади, яъни улар бетўхтов ривожланиш ҳолатидадир. Ривожланиш жараёнининг замирида ҳаракат ва ўзгариш ётади. Ҳаракат – бу ҳам бир ўзгаришдир. Агар ҳаракатни умуман ўзгариш, яъни ҳар қандай ўзгариш маъносида тушунсак, ривожланиш алоҳида шаклдаги ўзгаришдир. Ривожланиш жараёнида объектни ташкил этувчи барча элементлар ўзгаришга учрайди. Лекин, бу элементлар бир-бирига асосланган ва бир-бирига алоқадор ҳолда, комплекс ва яҳлит ҳолда ўзгаради.

Ривожланаётган система комплекс ва яхлит ўзгариши натижасида бир миқдорий ва сифатий ҳолатдан бошқа ўзгарган миқдорий ва сифатий ҳолатга ўтади. Шу тариқа ўзгариш системанинг яхлит ўзгариб кетишига (бошқа системага айланишига) сабабчи бўлади, яъни ривожланиш – бу ҳолатларнинг айланиб туришидир. Агар биз бу жараённи вақтнинг оқиши нуқтаи назаридан изоҳласак, қуйидаги фикрга келамиз: ҳозирги замон ўтган замоннинг айланган ҳолати, ва келгуси замоннинг айланадиган ҳолати, келажак эса ҳали айланишга улгурмаган ҳозирги замондир. Бундан, циклик айланган ҳолат ривожланишнинг натижасидир, деган хулоса келиб чиқади. Системанинг айланиши ўзининг йўналишига эгадир. Система пайдо бўлишда, янгиланишда, гуллаб-яшнашда, равнақ топишда, қариш-чиришда ва ҳалокат ҳолатида бўлиши мумкин. Буларнинг ҳаммаси айланиш оқибатида содир бўлади. Айланишлар система ташкилий ҳолатини мураккаблаштириши, ёки аксинча соддалаштириши мумкин. Шунга қараб система равнақ сари, ёки инқироз сари йўналади. Бу эса, ривожланиш – йўналишга эга бўлган ўзгаришдир, деган хулосани беради.

Дунёда абсолют изоляцияланган, алоҳида ажратилган, абсолют ёпиқ системанинг ўзи бўлиши мумкин эмаслигидан ривожланаётган система, у билан ёнма-ён яшаётган бошқа қўшни системалар билан ўзаро алоқадорликка киришади, бунинг оқибатида у ички ва ташқи ўзгаришларга учрайди. Бу ўзгаришлар мазкур системанинг эркинлик даражасининг (ички ва ташқи алоқаларнинг) кучайишига (прогрессив ривожланишда) ёки сусайишига (регрессив ривожланишда) олиб боради. Бундай ички ва ташқи алоқадорликлар оқибатида ривожланаётган система ҳар томонлама ўзгаришга учрайди. Бундай хилма-хил ўзгаришлар эса орқага қайтмаслик хусусиятига эгадир. Бундан, ривожланиш – орқага қайтмас жараёнлар, деган хулоса келиб чиқади.

Ривожланиш жараёнида системанинг янги ҳолати унинг илгариги (эски) ҳолатини инкор этиш натижасида пайдо бўлади. Ривожланаётган системанинг ҳозирги ҳолати унинг ўтмишдаги ҳолатини инкор этиш эвазига вужудга келади. Системанинг илгариги ва кейинги ҳолатларини таққослаш натижасида билувчи субъект ривожланишнинг суръати (темпи)ни ва йўналишини аниқлаши мумкин. Агар ривожланувчи система нисбатан кам ташкиллашган ҳолатдан юқорироқ даражада ташкиллашган ҳолатга ўтган бўлса, бундай системадаги ривожланиш прогрессив йўналишга эга бўлади, агар система нисбатан юқори даражада ташкиллашган ҳолатдан пастроқ даражадаги ташкиллашган ҳолатга ўтса, ривожланиш регрессив йўналишда бораётган бўлади. Агар ривожланиш натижасида системанинг ташкиллашган ҳолати ўзгаришсиз қолса, бундай ривожланиш бир текисдаги ривожланиш дейилади. Бундай ҳолатларда системанинг мураккаблик ва ташкиллашиш даражаси илгаригидек қолгани билан, унинг элементлари ўртасидаги ва унинг бошқа системалар орасидаги ўрни ўзгаради, бундай ўзгаришлар у билан ёнма-ён яшаётган ёки унга нисбатан кенгроқ бўлган бошқа системаларда прогрессив ёки регрессив ривожланишлар содир бўлишга замин яратади.

Ривожланиш жараёнида системадаги ўзгаришларнинг бундай хусусиятлардан келиб чиқиб ривожланишга қуйидагича таъриф бериш мумкин: *Ривожланиш системанинг шундай яхлит, комплекс, йўналишга эга бўлган, орқага қайтмайдиган фазо-вақт структураси ўзгаришики, унинг натижасида система бир миқдорий ва сифатий ҳолатдан бошқа миқдорий ва сифатий ҳолатга ўтади*.

Объективлик принципи

Бу принципга кўра, объектни билиш давомида бизнинг шу объект ҳақидаги субъектив фикрларимизга эмас, балки унинг ўз табиатига асосланмоқ, предмет ҳақидаги фикрни предметнинг ўзига бўйсундирмоқ, объектга ўйлаб чиқарилган схема ва тузилмаларни ёпиштирмаслик, балки уларни объектининг хусусиятлари, қирралари ва томонларидан чиқармоқ керак. Объектни тадқиқ этиш жараёнида бу ўта муҳим методологик принципнинг бузилиши бизни сохта хулосаларга, ҳақиқий аҳволнинг ихтиёрий ёки ғайриихтиёрий равишда бузиб кўрсатилишига олиб келади, бу хол амалда объектни ўрганаётган субъектнинг (одам, кишилар гуруҳи ёки бутун жамиятнинг) шу объектни билиш ва ижодий ўзлаштиришига тўсқинлик қилади.

Билиш субъекти шу принципга асосланиб, объектнинг хусусиятлари, ўзига хос аломатлари ва алоқаларини, мавжуд бўлиш ва ўзгариш қонунларини ҳисобга олмоғи керак. Фақат шундагина субъектга тадқиқот объектининг ботиний табиати, чин моҳияти намоён бўлади.

Фаоллик принципи

Объектни ҳар томонлама чуқур қараб чиқмоқ учун уни мушоҳада қилишнинг ўзи етарли эмас. Объектнинг бизга маълум бўлмаган барча янгидан-янги хоссаларини очиш учун унга фаоллик билан, муайян мақсадни кўзлаб таъсир кўрсатмоқ, уни ўз табиати учун ғайритабиий бўлган турли, кўпинча экстремал шароитга қўймоқ, бошқа омиллар билан ўзаро таъсир ўтказишга мажбур этмоқ зарур.

Билишнинг вазифаси – ташқини ичкига, ҳодисани моҳиятга келтиришдан, объектнинг хоссалари ва алоқаларини ички сабаблар билан, шу объектни ташкил этган элементларнинг ўзаро таъсири билан, унга хос қонунлар билан изоҳлашдан иборат.

Бу принцип шунингдек ўқишга, таълим ва тарбияга ҳам бевосита тааллуқлидир, у билимни кишиларнинг қатъий эътиқодига, ҳаётий позициясига, уларнинг ҳаёти ва фаолияти принципларига айлантирмоғи лозим.

Олим, ижодкор шахс объектнинг хоссалари ва алоқаларини ўрганишда фаол бўлиши, бир қолипда иш кўрмаслиги, объектни ўрганиш вақтида олган билими, ишончли ва ҳақиқий ахборотни амалда фаол қўллай билиши зарур.

Ҳартомонламалик принципи

Ҳар қандай предмет ёки ҳодиса мавжудлигининг зарур шарти – уларнинг бошқа нарсалар, ҳодисалар, жараёнлар билан турли-туман алоқаларидир, уларнинг бир-бири билан алоқалари тизимидир. Ҳартомонламалик принципига кўра, нарса ўзининг мавжудлиги учун зарур ва етарли шароитлардан айрим ҳолда эмас, балки улар билан ўзаро алоқада таҳлил қилинмоғи, ўрганилмоғи керак, чунки нарсада намоён бўладиган хоссалар, бу – унинг бошқа нарсалар билан ўзаро таъсири натижасидир, қарор топган алоқалар оқибатидир. Ҳартомонлама ёндашув нарсани бошқа нарсалар ва ҳодисалар билан узвий алоқада қараб чиқишга имкон беради. Ҳартомонлама қараб чиқиш принципи амалиётда ҳам, турли режалар, лойиҳалар ва таклифларни ишлаб чиқишда ҳам муҳим роль ўйнайди. У бу лойиҳалар ва режаларни чуқурроқ, тўлароқ ўрганиб чиқишга, уларнинг заиф ва кучли томонларини, шунингдек уларнинг амалга оширилишидан келиб чиқиши мумкин бўлган ижобий ёки салбий оқибатларни кўришга имкон беради.

Объектни ҳартомонлама қараб чиқиш принципи билиш жараёни давомида бизни эклектика ва софистикадан сақлайди. *Эклектика* мутлақо бошқа-бошқа ҳодисалар ва нарсаларни механик тарзда, тушунмай-нетмай бир-бирига қўшиб қориштириб юборишдир, *софистика* эса, аксинча, реал ва конкрет алоқаларнинг турли-туманлигини, ривожланаётган воқеликнинг конкрет шароитларини, унинг мазмунини эътиборга олмайди, умумий алоқадаги у ёки бу жузъий, алоҳида нарсани субъектив тарзда юлиб олиб абсолютлаштиради ва уни асосий, муҳим, зарур нарса деб кўрсатади. Ҳартомонламалик принципи билиш субъектини бундай хато ва янглишувлардан эҳтиёт қилади.

Детерминизм принципи

Философиянинг бу принципи куршаб турган дунёнинг турли-туман жараёнлари ва ҳодисалари мажмуасида *сабаб ва оқибатлар*нинг ўзаро боғлиқлигини очиб беради. Бу

принцип умумий алоқадаги объектив асимметрияни – таъсир ҳаракатининг уни келтириб чиқарувчи сабабдан унинг оқибати томон йўналишини ифодалайди. Шу нуқтаи назардан барча категориялар ва қонунларнинг жами бир бўлиб детерминизм принципининг мазмунини очиб беради. Детерминизм принципи – бу фалсафий тадқиқот жараёнида объектнинг ҳар бир кашф қилинаётган ва тадқиқ этилаётган хоссалари ва алоқалари сабабларини аниқлаш талабидир. *Сабабият* ҳодисалар умумий алоқадорлигининг томони сифатида ўзаро таъсир билан узвий боғлиқдир. У ёки бу тизимларнинг ўзаро таъсири бу тизимларда тегишли ўзгаришларни келтириб чиқаради ва бу, табиийки, мазкур принципга мувофиқ ўзаро таъсир амал қилиб турган сабаб сифатида чиқади, сабабнинг амал қилиши натижасида юзага келган ўзгаришлар эса оқибат сифатида чиқади, демак, худди шу ўзаро таъсир дунёда содир бўлаётган ўзгаришларнинг сабабидир.

Детерминизм принципи билиш давомида субъект эътиборини ташқи алоқалар ва ўзаро таъсирлардан билиш объектини сифат жиҳатдан аниқлаб берадиган ички сабабларга, унинг юзага келиши ва мавжуд бўлиб амал қилишининг ички сабабларини тадқиқ этишга қаратади. Объектнинг хар бир ўзгариши (ички ёки ташқи, зарурий ёки тасодифий, сифатий ёки миқдорий) қандай бўлишидан қатъи назар, у ўз сабабига эга бўлади, детерминланади, тақазо этилади, тегишли ўзаро таъсир орқали рўёбга чиқади.

Детерминизм принципини илмий билишда қўланиши билиш объектида юз бераётган ўзгаришларни, унинг яшаш ва ўзгариш қонуниятларини аниқлашга имкон беради, яъни у бизни объектга қотиб қолган нарса деб эмас, балки ҳаракатда ва ривожланишда деб қарашга йўналтирилади.

Тарихийлик принципи

Тарихийлик принципига кўра, ҳодиса ёки нарсага унинг пайдо бўлишидан тортиб то таркиб топиши, шаклланиши ва ривожланишига қадар генетик тарзда қарамоқ керак, чунки объект ўз ривожланишида босиб ўтган асосий босқичларни аниқлабгина унга хос бўлган муҳим, зарур ва қонуниятли хусусиятлар ва алоқаларни, сифатий ва миқдорий тавсифларни тушуниш, англаш ва англатиш мумкин. Бу принцип муайян ҳодиса қандай пайдо бўлганлигини, у ўз ривожида қандай асосий босқичлардан ўтганлигини очиб беради ва унинг шундай ўз-ўзидан ривожланишига қараб билиш субъекти бу ҳодиса нимага айланганлигини, шунингдек келгусида нимага айланиши мумкинлигини кўради. Объектнинг тарихини ташкил этган зарурий қонуниятли алоқаларни аниқлаб, объектнинг борлиғини тарихан авж олиб борувчи жараён деб билиб, тарихийлик фалсафий принципидан онгли равишда фойдаланувчи субъект объектнинг моҳиятига чуқурроқ тушуниб етади, унинг тузулишини, мавжудлик қонуниятини яхшироқ билади ва бинобарин, билиш объектидан ўзининг онгли амалий фаолиятида ижодий фойдалана олади.

Ягонанинг ќарама-ќаршиликка ажралиш принципи

Бу принцип объектнинг шундай *қарама-қаршиликлар бирлиги ва кураши* сифатидаги ўз-ўзидан ҳаракатини, тарихини очиб берадики, уларнинг узвий бирлиги қараб чиқилаётган объектнинг ўзига яхлитлик бахш этади. Бу принцип нарсаларни харакатланиб, ривожланиб ва ўзгариб турадиган объектлар деб англашда муҳим роль ўйнайди. Бу принцип объектларга хос барча турли-туман ва қарама-қарши хусусиятларни, сифатий холатларни изохлашга, улар ўртасидаги муҳим қонуниятли ва муқаррар алоқаларни, бир ҳолатдан бошқа ҳолатга ва ўз зиддига айланишларни аниқлашга имкон беради. Бу принципнинг тарихийлик принципи билан яқинлиги ва узвий боғлиқлиги шак-шубҳасиздир.

Қараб чиқилаётган объектнинг қарама-қарши томонлар ва қирраларга ажралиши, улар ўртасидаги ўзаро алоқаларни аниқлаш зарурати шундан келиб чиқадики, ҳар бир нарса қарама-қарши тенденцияларни ўз ичига олади. Нисбатан барқарор тизим бўлган ҳар бир объект ўзини ташкил этган элементларнинг ички ўзаро ҳаракати ҳамда унинг бошқа объектлар билан ўзаро таъсири натижасида узлуксиз ўзгариб боради ва шу билан бирга ўзини, сақлаб қолган ҳолда маълум вақтгача ўшандайлигича қолади.

Бироқ мадомики ҳар бир нарса қарама-қаршиликлар бирлиги сифатида реал мавжуд экан, уларнинг ўзаро таъсири (кураши) давомида ҳаракатда бўлар, ўзгарар экан, нарсанинг моҳиятини билиш унинг қарама-қарши томонларга ажралишини, ривожланишнинг қарама-қарши тенденцияларини аниқлашни ва ундан объектга хос сифатий ва миқдорий кўрсаткичларни чиқаришни тақозо этади.

Таћлил ва синтез бирлиги принципи

Бу принцип талаблари таҳлилнинг ҳар қандай турига эмас, балки фақат *генетик тузулмавий* турига хосдир, бу тур асосдан асосланган нарсагача билиш давомида, бошланғич асосдан текширилаётган бирбутуннинг бошқа томонларини келтириб чиқариш жараёнида амалга оширилади. Таҳлил ва синтез бундай ёндашувда субъект тафаккурида тадқиқ этилаётган объектнинг ривожланиши давомида юз берган объектив ажралиш ва бирикиш жараёнларини такрорлайди.

Предметни таҳлил этувчи фикр ҳаракати ва тадқиқ этилаётган предметнинг ҳаракати бу ерда айни бир босқич ва поғоналардан ўтади, айни бир йўналишдан, айни бир йўлдан боради.

Мадомики тафаккур ўз ҳаракати билан онгда предметнинг ўз ривожида босиб ўтган барча асосий босқичларни такрорлар экан, тафаккур натижалари ҳам предметнинг ривожланиши натижаларини муайян аниқлик билан такрорлайди. Билиш жараёнида таҳлил билан синтезнинг қўшилишига объектнинг вужудга келишининг объектив ички (яъни иммонент хос) мантиқи, объектнинг ривожланишидаги дифференциялаштирувчи (ажратувчи) ва интеграцияловчи (бириктирувчи) тенденцияларнинг ўзаро алоқаси сабаб бўлади.

Тизимийлик принципи

Тизимийлик принципи ўрганилаётган воқеликни универсал категориялар (тушунчалар) ва қонунлар тизимида айрим элементлар ва томонларга ажратилган *яхлит тизим* сифатида қайта тиклашни талаб қилади. Бу тизимда ҳар бир элемент, ҳар бир томон ва қирра ўзининг шу тизимнинг пайдо бўлиш ва яшаш, мавжуд бўлиш қонунлари тақозо этган, қатъий белгиланган ўрнини эгаллайди ва ягона бирбутун сифатидаги тизимнинг бошқа элементлари, томонлари, қирралари билан муқаррар ўзаро алоқада бўлади.

Буларнинг ҳаммаси тизимийлик принципи фалсафий принциплар тизимининг зарурий элементи эканлигидан далолат беради. Бу принцип нафақат тизимийликни, балки тарихийликни ҳам ўз ичига олади, яъни тадқиқ этилаётган реалликни нафақат унинг барча алоқаларида, балки ривожланишда ҳам олиб ўрганишни талаб қилади, яъни у билиш субъектининг ўрганилаётган предметнинг моҳиятига кириб боришини таъминлайди.

Миқдорий ва сифатий тавсифларнинг ўзаро алоқалари принципи

Миқдорий ва сифатий тавсифларнинг ўзаро алоқалари принципи *ривожланиш жараёнида миқдорий ва сифатий ўзгаришларнинг бир-бирига ўтиши* фалсафий қонунининг таъсирини ўрганади.

Сифатий тавсифлар миқдорий тавсифларга, миқдорий тавсифлар ўз навбатида сифатий тавсифларга боғлиқлиги сабабли объектни билиш жараёнида бу тавсифларни қайд этибгина қолмасдан, балки уларнинг ўрганилаётган объектнинг муҳим жиҳати бўлмиш бир-бири билан алоқадорлиги, бир-бирига сабаблилигини ҳам аниқламоқ керак. Бунда объектни тадқиқ этишнинг дастлабки босқичларида унинг сифатий ва миқдорий тавсифлари бир-биридан алоҳида мавжуд бўлган ҳодиса сифатида мустақил қараб чиқилади. Дарҳақиқат дастлаб субъект ўрганилаётган объектнинг сифатини аниқлашга ҳаракат қилади, ўнинг сифатини аниқлаб ва ҳар томонлама таҳлил қилиб чиққач бу ҳодисанинг миқдорий жиҳатини тадқиқ қилишга ўтади. Сўнгра, текширилаётган объектнинг сифатий ва миқдорий томонлари ҳақида ишончли ахборот тўпланиб борган сари билиш уларнинг ўзаро алоқадорлигини аниқлашга ўтади. Ҳозирги замон фани ва амалиётининг маълумотлари тадқиқ қилинаётган воқеликнинг миқдорий ва сифатий тавсифларнинг ўзаро алоқадорлигини, миқдорий ўзгаришларнинг сифатий ўзгаришларга ва, аксинча, сифатий ўзгаришларнинг миқдорий ўзгаришларга ўтиши универсал, умумий характерга эга эканлигини кўрсатади.

2-боб. МЕТАФИЗИКА БИЛИШ МЕТОДИ СИФАТИДА

Метафизика тушунчаси

Дастлаб «метафизика» атамасининг маъноси ҳозиргисидан бошқача бўлган. Эрамиздан аввалги биринчи асрда *Родослик Андронник* Арастуь қўлёзмаларини системалаштириб, унинг физика тўғрисидаги трактатлари гуруҳидан кейин унинг бир катор бошқа мавзудаги асарларини жойлаштиради. Буларни Арастунинг ўзи «*илк фалсафа*» деб атаган эди. Бу борлиқ ва билишнинг дастлабки олий принципларини ақлий билиш тўғрисидаги асарлар эди. Мана шуларни Андронник «*метафизика*» деб атайди (юнон тилидаги айнан маъноси: физикадан кейин келадиган нарса). Шу анъанага биноан кейинги замонларда ижод қилган тадқиқотчилар ҳам *«метафизика»* деганда *борлиқ ва билишнинг олий асослари тўғрисидаги фалсафий тадқиқотларни* тушунганлар. Метафизикани ана шундай тушунишни Янги замон фалсафасига қадар учратамиз.

Шу билан бирга «метафизика» тушунчаси бошқача маъно ҳам кашф этади. Кўпинча мутафаккирлар олам табиатини тасвирлар эканлар, барча саволларга тугал жавоб беришга, дунёни тўла-тўкис изоҳланган деб кўрсатишга интилганлар. Бошқача қилиб айтганда, модомики дунё ҳақида муайян қараш тўғри экан, бу фақат бугунги дунёни эмас, балки тубдан

ўзгармаслиги керак бўлган келгусидаги дунёни ҳам тасвирлаб беради деб ўйлашган. Агар билиш методи *объектни* қандайдир *қотиб қолган, ривожланмайдиган нарса* сифатида тадқиқ этсагина бундай фикр юритиш мумкин бўлади. Шу тариқа метафизика билиш методи сифатида шаклланди.

Метафизика методни биринчи бўлиб И.Кант танқид қилди. Инсон билими, Кантнинг фикрича, фақат ўнга сезги ва идрокда берилган тажрибанигина изоҳлай олади. Метафизика тушунчасини янгича изоҳлаш ҳам Кантдан бошланади. У ўз фалсафасини *танқидий метафизика* деб атайди, зотан, билишнинг чегаралари тўғрисидаги барча олдинги фалсафий билимларни танқидий нуқтаи-назардан қараб чиқади. Кант таълимотида бутун фалсафа «танқидий фалсафага» (яъни, унинг фалсафасига) ва «нотанқидий», догматик фалсафага (метафизикага) бўлинади. Хегел таълимотидан бошлаб фалсафий билиш методини икки қарама-қарши методга – метафизик ва диалектик методларга ажратиш бошланади.

Метафизика билан диалектиканинг ўзаро нисбати

Диалектика билан метафизиканинг муқобиллиги тўғрисида гапирганда биз метафизикага диалектикани фақат чекланган доирадагина, яъни билиш концепциялари доирасидагина қарама-қарши қўя олишимизни назарда тутмоқ керак. Метафизиканинг манбаи нимада? Инсон билими дастлабки босқичларда жонли дунёни соддалаштиради, даҳаллаштиради, жонсизлантиради. Масалан, жонли табиатни ўрганмоқ учун биз уни жонсизлантирамиз, сўнгра алоҳида қисмларга ажратамиз. Бу қисмларни ўрганамиз ва биз жонли нарсанинг нималигини билиб олдик деб ўйлаймиз. Лекин биз бошқача йўл тута олмаймиз, чунки биз бир бутун қандай қисмлардан иборат эканлигини билмай туриб унинг моҳиятини била олмаймиз. Бизнинг билимимиз шундай тузилган. Билиш тарихида шундай босқич бўлганки, унда олимлар ва файласуфлар бирбутунни бундай дағаллаштириш, жонсизлантириш ва қисмларга ажратиш босқичини абсолютлаштириб юборганлар, бузилган бир бутунни бирлаштириш, синтезлаш, тиклаш йўлидан бормаганлар. Диалектикага қарама-қарши ўлароқ, метафизиканинг билиш принципи сифатидаги манбалари ана шулардан иборат.

Метафизик, догматик тафаккур, бу – инсонни қуршаб турган дунёнинг ва инсон тафаккурининг бирон бир томони, қирраси, хоссасини абсолютлаштиришдир. Бундай фикрлаш ҳодисаларнинг ўзаро алоқалари ва таъсирини кам ҳисобга олади, унга предметларнинг айрим элементлари ва хоссаларини фарқлантириш ва қайд этишни абсолютлаштириш хосдир. Метафизик тафаккур алоқалар, ўзаро таъсирлар ва ўтишларни назардан қочириб, ўзини дунёнинг барча турли-туман томонлари, бойлиги ва бирлигини очиб бериш имконидан маҳрум этади. Агар диалектика алоқалар ҳақидаги таълимот сифатида намоён бўлса, метафизика уларни инкор этишга интилади.

Догматик тафаккур учун энг мураккаб, қийин нарса, қарама-қаршиликлар алоқасидир. Догматиклар қарама-қаршиликларни ўз муҳокамаларидан чиқариб ташлашга доимо интилиб келганлар. Уларнинг фикрларини: ё қора, ё оқ - алоқаларда ўтишлар, фарқлар, турли-туманликлар бўлмайди каби фикрлар билан тенглаштириш мумкин. Алоқаларни, жумладан қарама-қаршиликлар бирлигини англаш, бу диалектикага хос англашдир. Биз дадил айта оламизки, *диалектика – бу дунёни шундай тушунишки, ва уни онгли равишда ўрганишнинг шундай усулики, бунда турли ҳодисалар, уларнинг турли-туман алоқалари, қарама-қарши кучларнинг ўзаро таъсири, ўзгариш ва ривожланиш жараёни билан бирликда қараб чиқилади*.

3-боб. ҲОЗИРГИ ЗАМОН ФАЛСАФИЙ БИЛИШ МЕТОДЛАРИ

XX асрда фалсафий методология асосан икки йўналиш бўйича ривожланиб борди: *рационал методлар* (ҳодисаларни мантиқ, ақл, фикрлаш асосида изоҳлашга интилувчи методлар) ва *иррационал методлар* (билишга интуиция, хиссиёт, «ёришиш» ва ҳакозоларни асос қилиб олувчи методлар). Рационал фалсафий методлар энг аввало неопозитивизм каби фалсафий йўналиш доирасида ривожланиб борди. *Верификация методи* шундай. У даъволарнинг ҳақиқийлигини уларни эмпирик текшириш асосида белгилашни назарда тутади, яъни бунда ҳар қандай даъво уни амалиётда эмпирик текшириш мумкин бўлгандагина илмий деб ҳисобланиши

керак. Ҳар қандай чинакам илмий даъво аниқ, яъни тажриба йўли билан текшириб бўладиган даъволар мажмуидан иборат бўлиши лозим. Верификация принципи Вена тўгараги вакиллари – *Шлик, Карнап, Нейрат* ва бошқалар томонидан таърифлаб берилган.

Постпозитивизм вакиллари *(К. Поппер)* верификация методининг асоссизлигини кўрсатиб бердилар, чунки уларнинг нуқтаи назаридан ҳар қандай илмий даъвони ҳам эмпирик тарзда исботлаб бўладиган даъво деб бўлмайди. Поппер *фальсификация (соҳталаштириш) методини* – гипотезанинг соҳталигини классик мантиқ қоидаларига мувофиқ аниқлаш усулини таърифлаб берди. Бу метод асосида фальсификация, *соҳталанувчанлик принципи* ётади. Унга мувофиқ ҳар қандай айтилган фикр у мантиқан рад этилиши мумкин бўлган тақдирдагина илмий фикр деб ҳисобланиши мумкин. Поппер фикрича, шу метод ёрдамида фанни метафизикадан ажратиш мумкин. У ҳақиқатлигини исботлаб ҳам, рад этиб ҳам бўлмайдиган қоидаларни метафизикага киритди.

Фальсификация методи *танқидий рационализм* билан боғлиқ, унга кўра ҳар қандай илмий билим мутлақ ҳақиқатликка даъво қилолмайди ва уни мантиқий изчиллик нуқтаи назаридан синчиклаб текширмоқ зарур.

Тушуниш методи

Тушуниш методининг асос солувчи далиллари немис файласуфи, «ҳаёт фалсафаси» вакили *В.Дильтей* томонидан ишлаб чиқилган. Бу методнинг моҳияти шундан иборатки, унга кўра коинотнинг бош асосларини, тараққиётнинг асосий механизмларини билиш, инсонни тадқиқ этиш фақат *интроспекция* (ўз-ўзини кузатиш) асосидагина мумкин. Бунинг маъноси шуки, файласуф ёки психолог шахснинг ички дунёсини ўрганиш борасида унинг ички кечинмалар дунёсини таҳлил қилади; жамиятни билиш учун оммавий онг учун хос бўлган эмоционал кўринишларни таҳлил этади. Тушуниш методи пировардида жамиятни муайян руҳий бирбутунлик деб қарашга йўналтирилган.

Тушуниш методининг муаллифлари уни ўз назарларида ҳозирги илмий билишга хос бўлган «*тушунтириш*» *методига* қарама-қарши қўядилар. Уларнинг фикрича, конкрет фактларни таҳлил этишга, уларни «тушунтиришга» асосланган илмий билиш бирбутун дунёни бўлиб-бўлиб юборади, унинг элементлари ўртасидаги алоқаларни узиб ташлайди. Бироқ тушуниш методи тузилишидаги ички зиддият аста-секин маълум бўлиб қолди. Бу зиддият тарихий билишнинг объектив умумий аҳамиятга эканлигини ва шахс ҳаётининг ҳиссий манзараси объективлигини бу метод билан асослаш мумкин эмас эканлиги билан боғлиқдир.

Интуиция методи

Фалсафий методологиянинг иррационалистик йўналишлари-дан бири энг аввало *интуиция* методидир. Бу методга кўра билишга илмий воситалар (гипотеза, тажриба, назария ва ҳоказолар) асосида эмас, балки реалликни, ҳақиқатни «ғайримантиқий» англаш асосида эришилади.

Бу методнинг муаллифи *А.Бергсон* эди. Унинг фикрича, билишнинг интеллектуал (анъанавий илмий) йўли борлиқнинг ҳақиқий табиатини очиб бера олмайди. Интеллект фақат бир материяни билади, чунки у ўзи идрок этган объектларни фақатгина бўлакларга ажратади ва системага солади. У шу объектлар ўртасидаги ташқи алоқаларни очиб бериши мумкин холос. Интеллектуал билиш субъект билан объектни қарама-қарши қўйишни, бинобарин, билишнинг муайян «фрагментарлигини» (узуқ-юлуқлигини) назарда тутади. Ҳақиқий билиш эса предметга беғараз чуқурлашишни, «шўнғишни», субъект билан объект ўртасидаги масофани бартараф этишни тақозо этади. Бутун дунёнинг моҳиятини, ҳар бир нарсанинг моҳиятини фақат *интуиция, «илғаб олиш»* асосида тушуниб олиш мумкин. Интуиция объект билан бевосита алоқани таъминлайди. Бергсоннинг фикрича, билиш методи сифатидаги интуицияга санъат яқинроқ туради, чунки санъат нарсаларнинг моҳиятини психологик жиҳатдан англайди ва рационал системалашни инкор этади. Айнан санъат кечинма билимини беради. Шу асосда билиш методи сифатида интуитив фалсафа пайдо бўлади. У санъатнинг билишдаги ролини кучайтиради ва коинотнинг «мутлақ чуқурлигини» интуиция ёрдамида англашга интилади.

Феноменологик метод

*Э. Гуссерл*нинг феноменологик методига кўра, билиш объектини кечинмалар йўли билан, Гуссерль атамаси билан айтганда – *интенционаллик* йўли билан англаш мумкин.

Гуссерлнинг фикрича, конкрет фанларнинг мазмунини *редукция* ёрдамида таҳлил этмоқ зарур. Инсон редукция ёрдамида билишнинг шундай мазмунига етиб келадики, уни оддий мантиқ ёрдамида тушуниш, таҳлил қилиш мумкин эмас. Мана шу ерда *интенция*, яъни кечинма зарур. Интенцияни фалсафий метод деб билган Гуссерль фикрича, фалсафа, энг аввало, оддий дунёқараш таркибида табиий англаш қоидалари асосида шаклланадиган барча догматик даъволардан халос бўлмоғи лозим.

Гуссерлнинг фикрича, феноменология интенционал ҳаракатларни бошдан кечириш жараёнларини ўрганади. Гуссерль кечинма жараёнини «*моҳиятни кўриш*» деб атайди. У «моҳиятни кўриш» интуиция воситасида, умумийни бевосита мушоҳада қилиш орқали амалга оширилади дейди. Чизиш усуллари, ўлчамлар ва шулар каби факторлар кўп жиҳатдан тасодифийдир. Уларни рационал билиш ўрганади. Интуитив билиш усули Гуссерлнинг фикрича, «барча принциплар принципидир». Интуиция орқали берилган ҳамма нарса у ўзини қандай кўрсатган бўлса шундайлигича идрок этилмоғи керак. Олим интуиция воситасида берилган нарсани тасвирламоғи лозим.

Экзистенциализм вакиллари томонидан ишлаб чиқилган *трансцендлаш методи* Гуссерль феноменологиясига яқин туради. Унинг муаллифлари К.Ясперс ва Г.Марсель трансцендлаш деганда дунё устида турган аллақандай олий моҳиятни англашни тушунганлар. Транценденция бу коинотнинг бир қадар оқилоналигини англашга қаратилган методдир. *Коммуникация методи* К.Ясперс томонидан ишлаб чиқилган ва ҳақиқатга муносабатнинг чуқур интимлигини, «шахсий» муносабатни назарда тутади. Коммуникация инсоннинг дунёга муносабатидир.

Леллер концепциясида билишнинг асосий методларидан (йўлларидан) бири ёришишдир. Бу концепцияга кўра, ёришиш – бу инсоннинг ҳаёт билан ўлим ўртасида, яъни чегаравий вазиятда турган пайтида ўз тақдирини, дунёдаги ўрнини тўсатдан, ғайриҳиссий тарзда англашидир. Шу пайтда одам ўзининг кундалик турмуши келтириб чиқарган барча расм-русмлардан халос бўлади ва ўз ҳаётининг маъно ва мақсадига эришади.

Прагматик метод

Бу самарали ҳаракатни асослаб берувчи фалсафий ва билиш тизимларини таҳлил қилиш ва тузиб чиқиш методидир. Бу метод XIX аср охирида америкалик файласуф *Ч. Пирс* томонинидан ишлаб чиқила бошланган. Уни *У.Джеймс ва Д.Дьюи* янада ривожлантирдилар. Бу методнинг асосчилари нуқтаи назаридан, ҳаракат инсон ҳаётининг асосий шаклидир ва муайян мақсадни қўйиш ва амалий фаолиятни режалаштиришнинг асосий бошлангғич шарти бўлиб хизмат қилади.

Ч. Пирс илгари сурган қоидага кўра, фан билимни ўз ҳолида шакллантирмайди, балки муайян усул билан ҳаракат қилиш одати сифатида тушуниладиган *ишончни* шакллантиради. Ишончга ҳаракатнинг силлиқлигини, изчиллигини бузувчи шубҳа қарши туради. Фан ва фалсафа ишлаб чиқадиган тушунчалар, аввало, инсоннинг қуршаб турган дунёдаги *амалий фаолияти* ва режалари нуқтаи назаридан аҳамиятлидир.

Америкалик философ У.Джеймс фалсафанинг жамиятдаги ролини прагматик метод нуқтаи назаридан таҳлил қилди. Унинг фикрича, ижтимоий фалсафа ўтмиш ва ҳозирнинг ижтимоий тажрибасини унинг ижтимоий муаммоларни ҳал қилишдаги амалий аҳамияти нуқтаи назаридан қараб чиқмоғи лозим.

«Реалистик метод»

Бу методни ишлаб чиқувчилар *(Э.Мур, Р.Перри, У.Марвин, Э.Холт)* билишни тушунишнинг уч асосий вариантини илгари сурадилар: субъект билан объектни бир турли нарса деб билувчи *бевосита тушуниш*; субъектдан объектга ўтаётганда воситачини талаб қилувчи *воситаланган тушуниш*; субъект билан объектни ягона борлиқнинг тенг ҳуқуқли томонлари деб билувчи *онтологик тушуниш*. Билишнинг бу учинчи тури фалсафий билишдир.

Фалсафий билиш методи илмий билишнинг чегараларини, илмий билиш имкониятлари доирасини аниқлаб бермоғи лозим. Бундан ташқари, фалсафий методдан ўзаро алоқаси борлиқнинг табиатини изоҳлаб берадиган тушунчаларни ифодалаб бериш учун фойдаланилади. Бундай тушунчаларни ишлаб чиқиш конкрет фаннинг маълумотларига таянмасдан мавҳум

тарзда ақл кўзи билан қараб амалга оширилади. Бу ҳолда асос - борликнинг интуитив кечинмаси ва ишончдир.

4-боб. ФАЛСАФА ВА СИНЕРГЕТИКА

Ўз-ўзидан ташкил топиш феномени

Материянинг ўз-ўзидан ташкил топиши ҳақидаги тасаввурларни унинг ҳаракати ва ривожланиши ҳақидаги тасаввурлар сифатида ўрганиш фалсафанинг анъанавий муаммосидир. *Ўз-ўзидан ташкил топиш* – бу объектнинг компонентларининг фақат ички алоқалари ҳисобидан ва ўтмиш тарихига мувофиқ коллектив ҳаракати натижасида вужудга келишидир. Ривожланиш, мураккаблашиш ва ўз-ўзидан ташкил топиш жараёнлари узоқ вақтгача фақат жонли тизимлар билан боғлаб келинди.

Жонсиз табиатда ўз-ўзидан ташкил топиш ҳодисаларининг кашф этилиши кўпгина жараёнларга янгича қарашга имкон берди, жонсиздан жонликка ўтиш механизми тўғрисидаги билимни бойитди. Бу жиҳатдан *синергетика* номини олган янги илмий йўналиш доирасида ишлаб чиқилаётган ғоялар диққатга сазовордир.

Синергетика тушунчаси

Синергетика ўз-ўзидан ташкил топиш механизмлари ва қонуниятларини тараққиёт жараёнининг универсал компоненти сифатида ўрганади. Бу универсаллик ўз-ўзидан ташкил топиш назарияси учун шу қадар муҳимки, синергетика тадқиқотчиларидан бири Г.Хакен бу фаннинг асосий масаласини у билан боғлайди. «Нима учун, - деб ёзади у,- ўз табиатига кўра турли компонентлардан – электронлар, атомлар, молекулалар, фотонлар, хужайралар, ҳайвонлар ёки хатто одамлардан иборат бўлган тизимлар ўз-ўзидан ташкил топганда, айни бир принципга бўйсуниб, суюқликдаги тузилмалар, электр тебранишлари, ҳайвонлар популяциялари ёки ижтимоий гуруҳларни ташкил этиши керак?».[1]

Ўз-ўзидан ташкил топиш ҳодисаларининг бу қадар кенг кўлами синергетикада постулат қилиб олинмайди. У мутахассисларнинг турли туман билим соҳаларида табиий ва ижтимоий жараёнларнинг умумий детерминантларини кашф этиши натижасидир. Шу туфайли синергетика алоҳида фан ғояларининг йиғиндиси сифатида эмас, балки физик, химик, биолог ва математик ўз материалини кўрадиган умумий қарашлар тизими сифатида ва, аксинча, булардан ҳар бири, ўз фани методини қўллаб, синергетиканинг ривожланишига бирон бир тарзда ҳисса қўшади. «Мен янги фанни «синергетика» деб атадим, бунга сабаб, - деб ёзади Г. Хакен,-унда тизимларнинг кўпгина элементларининг биргаликдаги ҳаракати тадқиқ этилишигина эмас, балки ўз-ўзидан ташкил топишни бошқарувчи умумий принципларни топиш учун кўпгина турли-туман фанларнинг кооперациялашуви зарурлигидир».[2]

Шундай қилиб, юнончадан таржима қилинганда, «кўмак»ни, «ҳамкорлик»ни билдирувчи *«синергетика»* сўзи икки хил маънога эга. Бир томондан, бу мураккаб тизимли элементларнинг кооператив ҳаракати, иккинчи томондан, бу турли билим соҳасидаги олимларнинг ҳамкорлигидир. Айнан ўз маъносида айтганда, *синергетика бу турли табиатли тузилмаларнинг ўз-ўзидан ташкил топиш, барқарорлик, парчаланиш ва қайта пайдо бўлиш жараёнларини тадқиқ этувчи назариядир*.

Ҳодисаларнинг умумий боғланганлиги ва синергетика

Синергетика диалектиканинг қуйидаги ғоясини тасдиқлайди – ҳар бир объект оламдаги ҳодисаларнинг умумий боғланганлиги оқибатида уни қуршаб турган хилма-хил жараёнлар билан узвий боғланган бўлиб, айни вақтда турли қисмсистемалардан таркиб топади. Объектнинг хар бир таркибий қисми бошқа таркибий қисмлар ва ташқи дунё билан ўзаро боғланишда мавжуд бўлади. Шу сабабли хар бир таркибий қисм ўзига хос индивидуал алоқалар тизимига эга бўлади, демак у ўзига хос ҳаракатга ва ички ҳаракатга эга бўлади ва оқибатда объектнинг ички ўз-ўзидан дифференциацияланиши тенденцияси пайдо бўлади. Айни вақтда бирбутун объект унинг бирбутунлиги сақланиши мобайнида ўз қисмларига таъсир ўтказади, шу сабабли объектнинг ички ўз-ўзидан интеграцияланиши тенденцияси пайдо бўлади.

[1] Г.Хакен. Синергетика, М., 1980. 31 бет.
[2] Ўша жойда, 15-бет.

Ўз-ўзидан дифференциацияланув ва ўз-ўзидан интеграцияланув зиддияти объект таркибида бир-бирига қарама-қарши турувчи томонларнинг шаклланишига олиб келади. Бу томонлар объект таркибидаги бир турдаги қисмларининг ўзини-ўзи ташкил қилиш оқибатида пайдо бўлади. Қисмларнинг муайян гуруҳининг бир турда бўлиб қолиши ва ўзини-ўзи ташкил қилиб интеграциялашиш жараёнига кириши уларнинг бирбутунлик таркибидаги бир-бирига ўхшаш ва яқин холатидан келиб чиқади. Қарама-қарши томонларнинг бир-бирини инкор этиш жараёни бу томонларнинг ҳар бирининг ички бирбутунлигини кучайтиради. Қарама-қарши томонларнинг ушбу ўзаро таъсири жараёнида улар қуйидаги поғоналардан ўтиб ривожланади: айнанлик, бирлик, фарқланиш, қарама-қаршилик, зиддият, тўқнашув, антагонизм. Сўнгра ривожланиш жараёнида қарама-қарши томонларнинг бири томонидан иккинчисини диалектик инкор этиш поғонаси бошланади. Ўз таркибий қисмларининг жипслигига эга бўлган сифат жихатдан янги бўлган бирбутунликга ўтиш жараёни, сакраш содир бўлади. Бу янги бирбутунлик таркибида янги ўз-ўзини дифференциялаш ва ўз-ўзини интеграциялаш жараёни бошланади. Ўз-ўзини дифференциялаш жараёни орқали амалга ошаятган ривожланиш натижасида фақат бири-бири билан ёнма-ён мавжуд бўлган, бири-бири билан боғланмаган нарсалар мажмуаси эмас, балки яҳлит бир тизимга бирлашган, синтезлашган, интеграциялашган хилма-хиллик шаклланади, яъни ривожланиш жараёнида айни вақтда диалектик синтез ҳам содир бўлади.

Синергетика ва тараққиёт концепцияси

Синергетика тараққиёт концепциясини чуқурроқ ифода этишга имкон беради. И.Пригожин таъкидла-шича: «ҳам классик, ҳам квант механикада агар қайсидир бир вақтда системанинг ҳолати етарли аниқликда маълум бўлган бўлса, унда келажакни жуда бўлмаганда принципда олдиндан айтиш мумкин эди. Бунинг устига бундай турдаги назарий схема кўрсатдики, қайсидир бир маънода «ҳозир» ўзида ўтмиш ва келажакни сақлайди. Кўриб турганимиздек, ҳақиқатда ундай эмас. Келажак ўтмишнинг таркибий қисмига кирмайди. Ҳатто физикада (худди социологиядагидек) атиги хилма-хил мумкин бўлган «сценарийлар»нигина олдиндан айтиш мумкин»[1].

Синергетика тараққиётнинг қатор фундаментал ўзига хосликларини очиб беришга имкон беради. У қуйидагиларни кўрсатади: 1) тараққиёт жараёнида флуктуацияларнинг ўрни кескин ўтиш, сифат жиҳатдан сакраш нуқтасига яқин босқичда ҳал қилувчи ҳисобланади, улар бу сакраш арафасида кучаяди ва у ҳақида дарак беради; 2) бу сакраш жараёнида амалдаги шароит ва вазиятларга боғлиқ бўлган тараққиётнинг кўриниши шаклланади, бифуркация нуқтасида тараққиётнинг бундан кейинги йўналишининг аниқ бир вариантининг кўпдан кўп мумкин бўлган вариантлардан «танлови» содир бўлади; 3) тараққиётнинг бундай бифуркацион табиати оқибатида тараққиётнинг қайтмаслик хусусияти пайдо бўлади; 4) тараққиёт жараёни умумий ҳолатда мувозанатсиз системалар ривожланиши ва мувозанатсиз босқичли ўтишлар билан боғлиқ ва шунинг учун ўзида тебранишлар, фазовий структуралар ва тартибсизликлар шаклланишини қамраб олади; 5) тараққиёт жараёни когерентлик, турбулентлик, динамик тартибсизлик, диссипатив ва автотўлқинли структуралар динамикаси, кенгмасштабли спонтан флуктуациялар каби бунгача тараққиёт концепцияси қамраб ололмаган кўпгина бошқа феноменларни ўз ичига олади[2]; 6) тараққиёт жараёнида детерминациянинг ўзига хослиги мавжуд ва бифуркация нуқталари орасида детерминистик қонунлар, бифуркация нуқталарида эса эҳтимолий қонунлар устунлик қилади; 7) ҳар қандай системаларнинг тузилиш барқарорлигининг чегаралари мавжуд бўлади, тегишли мувозанатдан чиқарувчи таъсирлар орқали уларга етиб бориш мумкин, кейин янгиланиш элементлари ва янги системалар шаклланади ва бу жараён туганмасдир; 8) тараққиёт жараёнининг макро- ва микродаражалари ўртасида чамбарчас боғлиқлик мавжуд[3].

Шундай қилиб, синергетиканинг ҳозирги даврдаги ривожидан чиқариш мумкин бўлган асосий фалсафий сабоқ шуки, у *ноорганик табиатда ўз-ўзидан ташкил топиш мавжуд*лигини

[1] Пригожин И. От сушествующего к возникающему: Время и сложность в физических науках. М. 1985. 16-17-б.
[2] Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. М.,1994; Haken H. Information and self-organization: a makroscopic approach to complex systems. Berlin, 2000
[3] Пригожин И. От существующего к возникающему: Время и сложность в физических науках. М. 1985. 119-б.

исбот қилиб берди. *Материяга* ташқи таъсир натижасида ўзгарувчи инерт объект деб эмас, балки *ўз-ўзини ташкил қила оладиган* ҳамда бамисоли ўз «ирода»сини ва кўптомонламалигини намоён эта олган объект деб қараладиган бўлди. Бу маълумотлар статик ва жонли материя тушунчаларини ажратиб турган оралиқни анча камайтирди. Агар биз бир томондан, ўз-ўзидан ташкил топувчи тузилмаларнинг хоссалари ва вужудга келиши шароитлари билан, иккинчи томондан, биологик эволюциянинг энг муҳим жиҳатларини бир-бирига таққослаб кўрадиган бўлсак, биз икки ҳолда ҳам ўзгаришлар айни бир хил қонунларга бўйсунади ва ўхшаш тенденцияни намоён қилади, деган хулосага келамиз.

IV Бўлим. БОРЛИҚ ФАЛСАФАСИ (ОНТОЛОГИЯ)

1-боб. ФАЛСАФАДА БОРЛИҚ МУАММОСИ

1-§. «Борлиқ» фалсафа тарихида

Фалсафа фанининг борлиқ ҳақидаги масалаларни ўрганувчи қисми *онтология* деб аталади. Онтология сўзи юнонча *ontos* (мавжудлик) ва *logos* (таълимот) сўзларининг бирикмасидан ташкил топган бўлиб, «мавжудлик ҳақидаги таълимот», яъни борлиқ ҳақидаги фан маъносини ифодалайди.

Бу атама фан тарихида биринчи бор 1513 йил *Р.Гокleниуснинг* «Фалсафа луғати»да, сўнгра, *Х.Вольф* (1679 -1754)нинг фалсафага оид дарслигида қўлланилган бўлсада, улардан илгари қадимги юнон файласуфлари ҳам онтологиянинг мазмунини ифодаловчи турли фикрларни илгари суришган. Улар онтологияни «ҳақиқий борлиқни ноҳақиқий борлиқдан ажратиб олувчи борлиқ ҳақидаги таълимотдир» деб ҳисоблашган. *Элей мактаби* намоёндалари эса онтологияни мангу, ўзгармас, ягона, соф борлиқ ҳақидаги таълимот деб ҳисоблашган. *Милет* ва *Иония мактаби* вакиллари эса дастлабки борлиқнинг сифатий талқини ҳақида бош қотиришган. Улардан борлиқнинг бошланишида ётувчи бундай асосни *Эмпедокл* «стихия», *Демокрит* «атомлар», *Анаксимандр* «апейрон», *Анаксагор* «уруғ» деб атаган. *Афлотун* эса ғоялар онтологиясини яратган. Ғоялар онтологияси ақл билан эришиладиган моҳиятлар иерархиясини ташкил этиб, унинг юқори нуқтасида Фаровонлик ғояси, ундан кейин бетўхтов оқувчи хилма-хил ҳиссий дунёни акс эттирувчи идеал намуналар, сонлар, геометрик шакллар ётади. *Арасту* фикрича умумийлик айрим ҳолда якка нарсалардан четда мавжуд эмас. Биз оламда айрим нарсаларга дуч келамиз ва улардаги бир-бирига ўхшаш жиҳатларни умумлаштириб, абстракт ва идеал образ ҳосил қиламиз. Шу тариқа Арасту эмпиризм онтологтясини яратди.

Марказий Осиё Яқин ва Ўрта шарқида IX-X асрларда ижод қилган *Ал-Киндий, Закариё Розий, Форобий, Ибн Сино* сингари мутафаккирлар юнон файласуфларидан фарқли равишда онтологик таълимотни бутунлай янгича босқичга кўтаришди. Масалан, Форобий онтологияга ягона борлиқнинг моҳиятини очиб берувчи таълимот сифатида ёндашган.

Ўрта асрлар ғарб фалсафасида эса онтология теология билан чамбарчас боғлаб тушунтирилади. Бу даврда абсолют борлиқ худо билан, «соф» моҳиятлар иерархияси билан, «яратилган» борлиқ эса моддий табиат билан айнанлаштириб талқин этилган. *Схоластик фалсафа*да онтология субстанциал ва акциденциал, актуал ва потенциал, зарурий ва тасодифий, эҳтимолдаги ва имкониятдаги борлиқ даражаларини ифодаловчи таълимот сифатида қаралган. Бу даврда борлиқ концепциялари номинализм, реализм ва концептуализм намоёндаларининг универсалийларнинг онтологик моҳиятига муносабати тарзида намоён бўлади.

Шарқ фалсафасида онтология кўпроқ илоҳий борлиқнинг моҳиятини, худонинг моҳиятини акс эттирувчи таълимот тарзида, шарқ пантеистик фалсафасида эса *ваҳдату мавжуд* ва *ваҳдату вужуд* кўринишидаги таълимотлар шаклида вужудга келган.

Хуллас, борлиқ ҳақидаги муаммо фалсафада тарихан марказий ўрин эгаллайди. Фалсафа ўрганадиган қайси бир масалани олмайлик, у борлиқ муаммоси билан боғлиқ эканлигини кўрамиз. Ҳақиқатдан ҳам, борлиқ, унга муносабат масаласи фалсафий қарашларда муҳим аҳамиятга эгадир, чунки, борлиқ муаммоси фалсафадаги ҳар қандай дунёқараш гносеологик ва методологик муаммоларнинг асоси ҳисобланади.

2-§. Борлиқ категорияси

Борлиқнинг мазмуни

Борлиқнинг ўзи нима? Бу саволга жавоб бериш учун борлиқнинг инсон ва инсонлар ҳаёти билан боғлиқ илдизларига назар ташлашга тўғри келади. Кишилар қадимдан ўзларини қуршаб турган табиат ва жамият, инсон ва инсоният ҳақида ўйлар экан, атрофида содир бўлиб турган нарсалар ва ҳодисаларни, ўзгаришларни кузатишган. Баъзи нарсалар ҳозир мавжуд, кейинчалик эса йўқолиб кетади, кеча

йўқ бўлган баъзи нарсалар эса бугун пайдо бўлади. Шулар асосида кишиларда *мавжудлик* ва йўқлик ҳақида тасаввурлар, қарашлар вужудга келган.

Кишилар ўзларининг ҳам дунёга келиши (туғилиши), яшаши ва ниҳоят вафот этиши (ўлиши), «йўқликка айланиши» ҳақида ўйлай бошлашади. Шу асосда кишиларнинг «бу дунё» ва «у дунё» (нариги дунё), яъни одамнинг вафотидан сўнг унинг руҳи кўчиб ўтадиган «дунёлар» ҳақидаги тасаввурлари пайдо бўлган. Кишилар ўзларининг кундалик тажрибалари асосида атрофидаги дунёнинг ҳозир мавжудлиги, ўзлари туғилмасдан илгари ҳам мавжуд бўлганлигига ва кейинчалик ҳам мавжуд бўлиб қолишига ишонишган. Шу тарзда уларда «борлиқ» ва «йўқлик» ҳақида тасаввурлар шаклланган.

Борлиқнинг таърифланиши

Борлиқ турли концепцияларда турлича талқин этилади. Айрим тадқиқотчилар уни муайян моддий жисм, моддий борлиқ сифатида тушунтиришади, бошқалар эса уни ғоявий, маънавий, руҳий, илоҳий моҳият шаклида тушунишади. Абу Наср Форобий ягона борлиқни 6 босқичдан иборат деб ҳисоблаган: 1-илк сабаб (сабаби-аввал) - худо; 2-сабаб - (сабаби- соний) - самовий жисмлар борлиғи; 3-сабаб - фаол ақл (ал-ақл ал-фаол); 4-сабаб - жон (ан-нафс); 5-сабаб - шакл (ас-сурат); 6-сабаб - модда (ал-модда)[1]. Бу босқичлар бир-бири билан сабабий боғланган бўлиб, улар барча мавжудликнинг бошланғичи ҳисобланади.

Борлиқ тушунчаси атрофида файласуфлар ҳар доим кескин мунозаралар, тортишувлар, баҳслар олиб боришган ва бу баҳслар ҳалигача давом этмоқда. Хуллас, «борлиқ» фалсафадаги энг умумий тушунчадир. Борлиққа аксил тушунча сифатида «*йўқлик*» тушунчасини ишлатишади. Йўқлик ҳеч нимани, яъни назарда тутилган жойда ҳеч нима мавжуд эмаслигини англатади.

Борлиқ илгари мавжуд бўлган, ҳозир мавжуд ва келажакда мавжуд бўладиган *объектив ҳамда субъектив реаллик*ни ҳам ўзига қамраб олади. Яъни табиат, инсон, фикрлар, ғоялар, жамият ҳаммаси турли шаклларда мавжуддир. Уларнинг барчаси мавжуд бўлганлиги учун ҳам яхлит ягона борлиқни ташкил этади.

Кўпинча борлиқни инсон онгидан ташқарида ва унга боғлиқ бўлмаган ҳолда *мавжуд бўлган реалликни* ифодаловчи фалсафий категория сифатида таърифлашади. Бундай таърифнинг камчилиги шундаки, бу таърифда борлиқ объектив реаллик тушунчаси билан айнанлашиб қолган.

Аслида эса борлиқ категорияси умумийлашган абстракция бўлиб мавжудлик белгиси бўйича турли хил ҳодисалар, предметлар ва жараёнларни ўзида бирлаштиради. Табиий объектлар, уларнинг хоссалари, алоқадорликлари ва муносабатлари, кишилар жамоаси ва айрим одамлар, ижтимоий ташкилотлар, инсон онгининг ҳолати ва бошқалар ҳам борлиқ тушунчасига киради. Борлиқ нафақат предметларни, жисмларни, объектив реалликни, балки, маънавий ҳодисаларни, руҳиятни, онг ва тасаввурни, *субъектив реалликни* ҳам ўзига қамраб олади.

Борлиқнинг асосий соҳаларига табиат, жамият ва онг киради. Бу соҳалар учун умумий жиҳат - уларнинг мавжудлигидадир. А.Г.Спиркин шундай ёзади «Барча мавжуд нарсалар борлиққа мансубдир. Уларга моддий жисмлар ҳам, барча (физик, химик, геологик, биологик, ижтимоий, психологик, маънавий) жараёнлар ҳам, уларнинг хоссалари, алоқалари ва муносабатлари ҳам киради. У чуқур ҳаёлотнинг меваси бўлган эртак ва афсоналар, ҳатто беморнинг хаёлидаги алаҳсирашлар ҳам, борлиқнинг қисми бўлган маънавий реаллик сифатида мавжуддир»[2]. Шундай қилиб «руҳ ва материя, ҳеч бўлмаганда мавжудлик сифатида умумийликка эгадир» *(И.Дицген)*. Шубҳасиз, улар бир-бирларидан фарқ ҳам қилишади. Агар моддийлик ва маънавийликни бир-бирига таққосласак, моддийлик субъектдан мустақил равишда, маънавийлик эса унга боғлиқ равишда мавжуд бўлади. Шундай қилиб, борлиқ моҳият жиҳатидан *моддий борлиқ* ва *маънавий борлиққа* бўлинади.

Субстанция ва субстрат

Фалсафага оид бир дарсликда ҳақли равишда шундай деб ёзилган: «Борлиқ - бу тушунишни талаб қиладиган ва тушуниш асосида юзага чиқадиган, шаклланадиган нарса. Борлиқ - бу предметларнинг кўриниши

[1] Очерки истории общественно-философской мысли в Узбекистане. Т.:Фан, 1977. 63-64-б.
[2] Спиркин А.Г. Философия. М., 2000. 243-б.

ёки шаклларидан бири эмас, предметлар синфининг умумий тушунчаси ҳам эмас, борлиқ - бу мавжудликнинг борлиғидир. Борлиқ - бу борлиқни англашда нима кутилаётган ва тушунилаётган бўлса, ўшаниг ўзидир»[1]. Бу таърифдан, борлиққа қайси жиҳатдан ёндашсак - у ўша хусусиятни ўзида мужассамлаштиради, нимаики воқий бўлса, борлиқ уларнинг ҳаммасини ўзига қамраб олади, деган маъно келиб чиқади. Шу жиҳатдан тадқиқотчилар борлиқни турли шаклларга бўлиб ўрганишади.

Борлиқни шаклларга ажратишда унинг асосида, моҳиятида нималар ётишига эътибор қаратиш лозим. Шу тариқа фалсафада *субстанция* категорияси шаклланган. Субстанция (лотин. *substantia* - моҳият, асосида ётувчи нимадир) муайян нарсалар, воқеалар, ҳодисалар ва жараёнлар хилма-хиллигининг ички бирлигида намоён бўлувчи моҳият.

Субстанция дейилганда фалсафада дастлабки пайтларда борлиқ, табиат, жамият, инсон ва дунёдаги барча нарса ва ҳодисаларнинг асосида ётувчи моддий ёки руҳий моҳият англанган. Ўрта аср Шарқ фалсафаси намояндалари ал-Киндий, Закариё Розий, Форобий, Ибн Сино, Ибн Рушд асарларида субстанция деб ҳамма нарсанинг моддий ёки маънавий асоси, моҳияти тушунилган. Субстанцияга қарама-қарши тушунча «*акциденция*» деб аталган. Акциденция (лот. *accidentia* - ўткинчи, тасодифий) нарса ва ҳодисаларнинг ўткинчи сифатларини ифодалайди. Форобийнинг ёзишича, «оламда субстанция ва акциденция ҳамда уларни яратувчи марҳаматли ижодкордан бошқа ҳеч нарса йўқдир»[2]; «Акциденцияни сезгилар оқрали ҳис этиш мумкин, субстанцияни эса фақат ақл англаб етади»[3]; «Масалан, олма - субстанция бўлса, унинг қизиллиги эса акциденциядир»[4]. Субстанцияни талқин этишда фалсафада икки хил - *онтологик ва гносеологик* йўналиш бор. Онтологик йўналиш бўйича Ф.Бэкон субстанция борлиқнинг энг туб асосида ётади деб ҳисоблаган ва субстанцияни муайян нарсаларнинг шакли билан айнанлаштирган. Р.Декарт борлиқнинг асосида икки хил мустақил субстанция: моддий ва маънавий субстанция ётади дейди. Моддий субстанция борлиқнинг кўлами билан, маънавий субстанция эса тафаккур билан белгиланади. Б.Спиноза эса тафаккур ва кўлам - икки хил мустақил субстанция эмас, балки ягона субстанциянинг икки хил атрибутидир (атрибут - ажралмас хусусияти дегани). Г.Лейбницнинг фикрича, оламнинг асосида кўплаб мустақил субстанциялар (монадалар) ётади.

Гносеологик йўналиш бўйича, субстанция оламнинг асосида ётувчи шартли ғоялардан иборатдир (Ж.Локк). Ж.Беркли эса ҳам моддий, ҳам маънавий субстанциянинг мавжудлигини инкор этган ва у субстанция деб дунёни идрок қилишнинг гипотетик ассоциациясини англаган. И.Кантнинг нуқтаи назарича, «у шундай бир доимий нарсаки, фақат унга нисбатангина ҳамма вақтинчалик, ўткинчи ҳодисаларни аниқлаш мумкин». Хегел «абсолют ғоя», «абсолют руҳ»ни субстанция деб қараб, уни нарсаларнинг муҳим, ўзгарувчан, ривожланувчи томонларининг яхлитлигидир, деб ҳисоблайди. Баъзи бир ҳозирги замон фалсафий концепцияларида субстанция категориясига нисбатан салбий муносабатларни кузатиш мумкин. Масалан, неопозитивистлар субстанция одамларнинг дунё тўғрисидаги тасаввурларини қўполлаштиради, деб ҳисоблашади. Уларнинг фикрича, бу категория борлиқнинг моҳиятини содда ва жайдари кўринишда тушуниш натижасида пайдо бўлган.

Оламнинг тузилишини тушуниш яна бир тушунча «субстрат» категорияси билан ҳам боғлангандир. *Субстрат* (лот. *substratun* - асос, тўшама, таглик) нарса ва ҳодисаларнинг умумий моддий асоси; нисбатан оддий ва сифат жиҳатдан элементар бўлган моддий ёки ғоявий тузилмалар мажмуаси. Айрим фалсафий концепцияларда субстрат деб дунёни ташкил этувчи мутлақ элементар ва бўлинмас асослар тушунилган. Масалан, қадимги Ҳинд фалсафасида оламнинг асосида тўртта бўлинмас унсур - сув, ҳаво, тупроқ ва олов ётади деб таълим берилади. Бундай қараш Марказий Осиёда яратилган «Авесто» да ҳам учрайди. Қадимги Юнон фалсафасида Левкипп, Демокрит, Эпикур, Лукреций фикрича, дунё атомлар ва бўшлиқдан ташкил топган, Анаксимандр - апейрондан, Афлотун - ғоя, руҳдан, Фалес - сувдан, Гераклит -

[1] Философия. Учебник. М.,1996. 139-б.
[2] Форобий. Рисолалар. Т.:Фан, 1975. 50-б.
[3] Ўша асар. 50-б.
[4] Ўша асар. 54-б.

оловдан иборат деб таълим берган. Форобийнинг ёзишича, қадимги юнон файласуфлари ҳар қандай нарса қандайдир бир субстратдан ташкил топганлигини уқтириш билан бир қаторда, унинг абсолют ва ўзгармаслигини таъкидлашган. Хуллас, ҳар қандай объектнинг нималардан ташкил топганлиги, системанинг асосида шу системани ташкил этувчи асосни ахтариш - субстратни ахтаришдир. Масалан, РНК, ДНК ва оқсиллар биологик организмлар учун субстрат бўлса, ЭҲМларнинг асосида ахборотлар алмашуви жараёни субстрат бўлиб келади. Борлиқнинг асосида ётувчи бирламчи моҳиятни ахтариш - *субстанциал ёндашув* бўлса, ҳар қандай системанинг, умуман борлиқнинг нималардан бунёд қилинганлигини, таркиб топганлигини, ташкил топганлигини, «қурилганлигини» ахтариш *субстракт ёндашувдир.*

Ҳар иккала ёндашувда ҳам бирмунча бирёқламалик, воқеликни субстанция ёки субстратга боғлаб қўйиш, унинг мураккаблиги ва хилма-хиллигини эътибордан четлаштириш кўзга ташланади. Аслида борлиққа янада кенгроқ, умумийроқ нуқтаи назардан ёндашиш мақсадга мувофиқдир. Бундай ёндашиш борлиқни йўқлик, яъни «ҳеч нима» орқали ифодалаш билан боғлангандир.

Борлиқ ва йўқлик

Борлиқ тушунчасига қарама-қарши тушунча - бу *йўқлик*дир. Агар борлиқ тушунчаси *ниманингдир мавжудлигини* ифодаласа, йўқлик тушунчаси эса ўша жойда ниманингдир *мавжуд эмаслигини* англатиб, «*нима»*нинг акси бўлган «*ҳеч нима»*ни акс эттиради. Борлиқ, юқорида қайд этганимиздек, абсолют мазмунга эга бўлиб, муайян (конкрет) нарсалар шаклида ва нисбатан муайян сифатий ҳолда мавжуд бўлган яхлит объектив ва субъектив реалликни ўзига қамраб олади.

Йўқлик эса нисбий мазмундаги тушунча бўлиб, қаердадир ёки нимададир, ниманингдир айни пайтда мавжуд эмаслигини ифодалайди. Масалан, йўқлик деб ўтмишдаги ва келажакдаги ҳодисаларнинг ҳозирги замонда (айни шу вақтда) йўқлигини айтишади. Бугунги ҳодиса кеча ҳали йўқ эди, аммо потенциал (имкониятдаги) борлиқ сифатида мавжуд эди. Эртанги ҳодиса ҳам ҳозирча йўқлик, аммо потенциал борлиқдир. Биз ўтмишни бугунги кунда қолдирган изига қараб, келажакни эса бугунги ҳодисалардаги ўзгариш суръати (темпи) ва тенденцияларига қараб баҳолаймиз. Бугунги воқелик эртага йўқликка айланади, кўпгина тирик жониворлар эртага ўлик бўлади, яъни ҳаёт ўлимга айланади. Ўлим - бу ҳаётнинг йўқлигидир. Олинган индивиднинг ҳаётий борлиғи у ўлгач, йўқликка айланади. Аммо, унинг қолдиқлари, танаси бирдан йўқолмаслиги мумкин. Улар ҳам йўқолгач, одамлар хотирасида унинг сиймоси қолиши мумкин. Хуллас, абсолют (мутлақ) йўқликнинг ўзи йўқдир. *Йўқлик* шу маънода *нисбий* мазмун касб этади.

Йўқлик(ҳеч нима)ни *гносеологик маънода* ҳам тушуниш мумкин. Биз йўқ деб ҳисоблаган объектлар ҳозирча бизнинг фикр доирамиздан (билиш чегарасидан) четда қолган бўлиши ҳам мумкин. Воқеликнинг муайян жойида маълум бир синфга мансуб объектлар, уларнинг муносабат ва алоқадорликларининг учрамаслигини ҳам йўқлик дейиш мумкин. Масалан, физик вакуумда бизга маълум бўлган бирор физик объект учрамайди. Аслида, у жойда ҳам биз ҳали билмайдиган шаклдаги гипотетик оламлар ва уларнинг ўзига хос бўлган хусусиятлари, қонуниятлари мавжуддир. Ўтган асрларда электромагнит майдони, кўпгина элементар заррачаларнинг мавжудлиги ҳақидаги тасаввурлар йўқ эди. Аниқроғи, биз уларнинг мавжудлигини билмас эдик. Улар биз учун «йўқлик» ҳисобланар эди. Мана шунга «борлиқ ва йўқликни гносеологик тушуниш» дейилади.

Борлиқ, мавжудлик ва реаллик

Борлиқ воқеликнинг энг умумий, ички ва ташқи, моҳияти ва мазмунига алоқадор барча жиҳатларини акс эттирса, *мавжудлик* эса воқеликнинг ташқи, кўзга ташланадиган, шаклига алоқадор ва тажриба воситасида билиб олинадиган томонини ифодалайди. Борлиқ эса воқеликнинг чуқур моҳиятини ҳам қамраб олиб, ақл воситасидагина билиб олинади, дейилади. *Мавжудлик* сўзи лотинчада *ex(s)istentia* деб аталиб, бу сўз лотинча - *ex(s)isto* дан олинган бўлиб - мавжудман деган маънони англатади. Экзистенциализм – мавжудлик фалсафаси шу сўздан олинган. *Реаллик* эса борлиқнинг муайян объектда мавжуд бўлган мужассамлашган қисмини ифодалайди. Реаллик борлиқнинг айни пайтдаги мавжуд қисмидир.

Борлиқнинг шакллари

Моддий ва ғоявий борлиқ. Атрофимизни ўраб турган дунё икки хил реалликдан ташкил топгандир. Объектив реаллик ва субъектив реаллик. Онгимиздан ташқарида ва унга боғлиқ бўлмаган ҳолда мавжуд бўлган реаллик *объектив реаллик* дейилади. Бу тушунчани материалистлар материя тушунчаси билан айнан бир маънода ишлатишади. Реалликнинг инсон онги билан боғлиқ бўлган ва онгнинг маҳсули ҳисобланган қисми *субъектив реаллик* дейилади. Объектив реаллик моддий борлиқ тушунчасига мос келса, субъектив реаллик эса борлиқнинг ғоявий шаклига мувофиқ келади. Материализм вакиллари борлиқнинг ғоявий шакли моддий шаклининг махсули, деб ҳисоблашади. Идеализм вакиллари эса моддийлик ғоявийликнинг ижоди ёки ғоявийликнинг намоён бўлиш шаклидир.

Актуал ва потенциал борлиқ. Актуал борлиқ борлиқнинг айни пайтда ва шу жойдаги воқеликда намоён бўлиб турган ва шу воқелик билан алоқадорликдаги қисми. Бу объектив реаллик тушунчасига мос келади, чунки объектив реаллик борлиқнинг шу жойда берилган ва шу онда амал қилаётган қисмидир. Дунёнинг ҳамма томони бирдан берилган эмас. Биз борлиқнинг ҳозирги замонга тегишли қисми билангина алоқадамиз. Бу қисми ўтмишга айланиб, унинг ўрнини келажакдаги қисми эгаллайди. Ҳозирги замонда келгуси воқеликнинг куртаклари мужассамлашган бўлади. Актуал борлиқнинг ҳали воқеликка айланмаган ва келгусида воқеликка айланадиган муртак ҳолидаги қисми потенциал борлиқ дейилади. Потенциал борлиқ ҳали воқеликка айланишга улгурмаган, салоҳиётдаги актуал борлиқдир.

Реал ва виртуал борлиқ. Борлиқнинг биз учун мавжуд қисми реал борлиқ дейилади. Реал борлиқни нақд борлиқ ҳам дейиш мумкин. Аммо борлиқнинг шундай қисми ҳам борки, унинг бўлиши ҳам, бўлмаслиги ҳам мумкин. Борлиқнинг бундай қисми эҳтимолий мазмунга эга. У ҳали реалликдан узоқда. Мана шундай мазмундаги борлиқ виртуал (лот. *virtuales* - эҳтимол) борлиқ дейилади.

Табиий ва ижтимоий борлиқ. Табиий борлиқ деганда одатда атрофимиздаги жисмоний нарсалар (жисмлар), жараёнлар, табиатнинг ҳолатлари назарда тутилади. Табиий борлиқ икки қисмга ажралади: биринчиси - азалий табиий борлиқ, яъни табиатнинг табиий борлиғи. У инсондан илгари инсоннинг иштирокисиз мавжуд бўлган. Буни *бирламчи табиат* деб ҳам аташади; иккинчиси - инсон иштироки билан вужудга келган нарсалар (жисмлар), ҳодиса ва жараёнларни ўз ичига олувчи хосилавий табиий борлиқ. Уни *иккиламчи табиат* деб ҳам аташ мумкин.

Иккиламчи табиат доирасида борлиқнинг қуйидаги кўринишларини кузатиш мумкин:

- инсон борлиғи - инсоннинг нарсалар дунёсидаги борлиғи ва махсус инсоний борлиқдан иборат;
- маънавий борлиқ - индивидуаллашган ва объективлашган (индивидуалликдан ташқаридаги) маънавий борлиқдан иборат;
- социал борлиқ - айрим одамнинг жамиятдаги ва тарих жараёнидаги борлиғи ҳамда жамиятнинг борлиғи - ижтимоий борлиқ.

Оламда нимаики мавжуд бўлса, уларнинг ҳаммаси биргаликда кенг маънода «*яхлит дунё»*ни ташкил этади ва уни баъзан *«ҳақиқий борлиқ»* деб ҳам аташади. Форобий барча мавжуд нарсаларнинг йиғиндиси дунёни ташкил қилади, «ҳамма нарсанинг умумий жинси оламдир»[1] ва «оламдан ташқарида ҳеч нима йўқдир»[2] деб ҳисоблаган. Яхлит ҳолда бутун дунёнинг асосида нима ётади? Бу саволга жавоб беришда файласуфлар турли хил концепцияларда фикр юритишади. Бу жойда асосан уч хил муҳим концепцияни кўрсатиш мумкин. Уларга *монистик, дуалистик* ва *плюралистик* концепциялар киради.

3-§. Борлиққа ёндашувнинг асосий концепциялари

Монизм

Монизм (юнон. *monos* - битта) концепцияси вакиллари дунёнинг асосида битта манба (битта субстанция) ётади деб ҳисоблашади. Материалистик

[1] Форобий. Рисола ат тахсил ас саодат\\ Хайруллаев М. Форобий. Т.,1963.60-б.
[2] Ўша асар. 60 б.

монизм тарафдорлари бу манба моддий манбадир деб айтишса, идеалистик монизм тарафдорлари дунёнинг асосида битта ғоявий негиз, ғоявий, маънавий, илоҳий субстанция ётади дейишади.

Дуализм

Дуализм (лот.*dualis* - иккиланган) вакилларининг фикрича, дунёнинг асосида иккита мустақил негиз: ҳам моддий, ҳам ғоявий (маънавий, илоҳий) негиз ётади, деб ҳисоблашади. Арасту дуалист бўлган, унинг фикрича, дунёнинг асосида материя ва шакл ётади, материя пассив ва инерт негиз бўлса, шакл эса фаол, актив, яратувчан негиздир.

Плюрализм

Плюрализм (лот. *pluralis* - кўпчилик) вакилларининг айтишича, борлиқнинг асосида кўплаб, бир-биридан мустақил моддий ва ғоявий негизлар ётади. Айрим плюралистлар моддий негизларга урғу беришади. Уларни материалистик плюрализм вакиллари дейиш мумкин. Масалан, қадимги хитой, қадимги ҳинд, қадимги юнон материалистлари борлиқ олов, сув, ҳаво ва тупроқдан ташкил топган дейишган. Бошқа йўналишдаги плюралистлар эса маънавий, ғоявий субстанцияларга устуворлик беришган (уларни идеалистик плюрализм вакиллари дейишади). Масалан, Мах ва Авенариус дунёнинг асосида ётувчи элементлар турли шаклдаги сезгилардан иборатдир, деб ҳисоблайди. Шунингдек, дунёнинг асосида кўплаб ҳам моддий, ҳам маънавий (бир хил даражада) элементлар ётади (Демокритда бу элементлар атомлар, Лейбницда ғоявий монадалар) деб ҳисобловчи плюралистлар ҳам бор.

2-боб. БОРЛИҚНИНГ МАВЖУДЛИК УСУЛЛАРИ ВА ШАКЛЛАРИ (ҲАРАКАТ, ФАЗО, ВАҚТ)

1-§. Ҳаракат – борлиқнинг асосий мавжудлик усули

Ҳаракат

Борлиқнинг мавжудлиги ундаги ўзгаришлар билан белгиланади. Агар ўзгариш бўлмаса, борлиқнинг бор ёки йўқлиги номаълумлигича қоларди. Ҳар қандай ўзгариш - ҳаракатдир. Ўзгаришлар на фақат моддий объектларга, балки маънавий, ғоявий объектларга ҳам хосдир. Ҳар қандай (моддий ёки ғоявий) объектнинг мавжудлиги ундаги ҳаракат ва ўзгаришлар туфайли намоён бўлади. Шу сабабли *ҳаракат борлиқнинг асосий мавжудлик усулидир*. Фалсафий адабиётларда моддий борлиқнинг қуйидаги ҳаракат шаклларини ажратиб кўрсатишади: 1) моддий ҳаракатнинг энг содда шакли - *механик ҳаракат* (уни моддий нуқталарнинг фазодаги силжиши деб таърифлашади); 2) *физик ҳаракат* (элементар зарачалар, атом ядроси ва атомнинг ҳаракатидан тортиб, оламнинг фундаментал кучлари, иссиқлик, электр ва майдон ҳаракатигача, ёруғликдан тортиб коинотнинг гравитация кучигача барчаси шу ҳаракат шаклига мансубдир); 3) *химиявий ҳаракат* (бунга молекулаларнинг ассоциацияси ва диссоциацияси, ионлар ҳаракати, модданинг музлаши ва кристалланиш жараёнлари, химиявий реакциялар, химиявий синтез ва парчаланиш, ёниш ва оксидланиш ва бошқа химиявий жараёнлар киради); 4) биологик ҳаракат (ҳаётий жараёнлар); 5) *социал (ёки ижтимоий) ҳаракат* (жамиятдаги ижтимоий жараёнларнинг намоён бўлиши). Булардан ташқари, инсон ақл-заковати ҳамда ахборот жараёнлари билан боғлиқ бўлган идеал, ғоявий, маънавий кўринишдаги ҳаракат шакллари ҳам мавжуддир.

Ҳаракатнинг энг содда шакли механик ҳаракат бўлиб, унинг манбаи ташқи таъсирда, ҳаракатнинг мураккаб шаклларининг манбаи эса ички алоқадорликларда. Файласуфлар қадимдан ҳаракат ва унинг манбалари ҳақида хилма-хил концепцияларни илгари суриб келишади. Айрим файласуфлар ҳатто ҳаракатнинг мавжудлигини ҳам инкор этган. Иония мактабига мансуб файласуфлардан Элейлик Зенон ҳаракатнинг йўқлигини ўзининг «Ахилл ва тошбақа», «Дихатомия», «Учаётган камон ўқи» каби машҳур *апория* (юнон. *aporia* - иложсиз вазият)ларида ҳаракатнинг йўқлигини исботлашга уринган. Буни дастлаб, Арасту яхши тушуниб етди. Шарқ фалсафасида эса Форобийнинг фалсафий рисолаларида бу муаммо яхши асослаб берилган. Янги давр фалсафасида Г.Хегел ҳаракатнинг моҳиятини формал мантиқ

воситасида ифодалаш мумкин эмаслиги, уни фақатгина диалектик мантиқ доирасидагина асослаш мумкинлигини таъкидлаган.

2-§. Фазо ва вақт – борлиқнинг тузилиши сифатида

Борлиқ тузилишга эга, яъни у структурали. Борлиқнинг асосий тузилиши шакли (структуравий шакли) унинг фазо ва вақтда мавжудлиги билан изоҳланади.

Инсон ўзининг кундалик ҳаётида «масофа», «узунлик», «жой», «ўрни», «кўлами», «миқёси», «макони», «баландлиги», «эни», «бўйи», «баланд», «паст», «юқори», «қуйи», «ичи», «ташқариси», «ўнг»,«чап», «олди», «орқаси», «ўнги», «тескариси», «чуқур», «саёз», «туби», «юзаси», «сатхи», «ости», «усти», «ёни», «теварак атрофи», «яқин», «узоқ» сингари *фазога оид*, «лаҳза», «пайт», «давр», «замон», «фасл», «кеча», «бугун», «эртага», «индин», «ўтган пайт», «олдин», «ҳозир», «шу пайт», «шу он», «кейин», «энди», «ўтмиш», «келажак», «давомийлик», «эрта», «кеч», «азалийлик», «абадийлик», «мангулик» каби *вақтга оид* тушунчаларга дуч келади. Бу тушунчалар воқеа ва ҳодисаларга нисбатан қўлланилади. Фанда *ҳодиса* деб фазо ва вақт нуқтасига, яъни «шу он» ва «шу жой»га айтилади. Шу жиҳатдан дунё «шу жой» ва «шу он»лар мажмуасидан иборат. *Фазо* - вақтнинг муайян лаҳзасида бу дунёни ташкил этган нуқталарнинг ўзаро жойлашиш тартибини ифодаласа, *вақт* эса - фазонинг ҳар бир нуқтасида рўй берувчи ҳодисаларнинг кетма-кетлиги, давомийлиги тартибини ифодалайди[1]. Шу тарзда фазони вақт билан, вақтни фазо билан белгилаш мумкин.

Фазо ва вақт - борлиқнинг умумий яшаш шакллари бўлиб, фазо дунёни ташкил этувчи объектлар ва уларнинг таркибий нуқталарининг ўзаро жойлашиш тартиби, кўлами ва миқёсини ифода этади, вақт эса дунёда содир бўлувчи ҳодиса ва жараёнларнинг рўй бериш кетма-кетлиги тартиби ва давомийлигини ифодалайди. Ўзбек тилидаги адабиётларда араб тилидан кирган макон ва замон атамалари ҳам ишлатилади. Фазо ва вақтнинг табиати ва моҳияти ҳақида қадимдан файласуфлар хилма-хил нуқтаи назарларни илгари суриб келишади. Уларни умумлаштириб, икки йирик концепцияга ажратиш мумкин. Бу концепциялар *субстанциал* ва *реляцион* концепциялар деб аталади.

*Субстанциал концепция*да фазо ва вақтнинг абсолют жиҳатлари, реляцион концепцияда эса уларнинг нисбий жиҳатлари абсолютлаштирилади. Субстанциал концепция тарафдорлари *(Демокрит, Афлотун, Эроншаҳри, Закариё ар Розий, Беруний, Патриций, Кампанелла, Гассенди, Ньютон, Эйлер, Мопертюи ва бошқалар)* фикрича, фазо - материя ва моддий алоқадорликлардан ташқарида, уларга боғлиқ бўлмаган ҳолда мавжуд бўлган мустақил субстанциядир; фазо - моддий объектлар учун жойлашиш макони, у абсолютдир. Вақт эса борлиққа, фазо ва ҳаракатга жиддий таъсир кўрсатади; вақт муносабатлари абсолютдир, яъни вақт ҳамма ҳисоб системаларида бир хилда ўтади. Фазо ва вақтни улар мустақил субстанция деб ҳисоблаганликлари туфайли бундай ёндашув *субстанциал концепция* деб фанга кирган.

Реляцион концепция вакиллари*(Арасту, Августин, ал-Киндий, Ибн Сино, Носири Хисров, Фахриддин Розий, Насриддин Тусий, Декарт, Лейбниц, Толанд, Бошкович, Юм, Фихте, Кант, Хегел)*нинг фикрича, фазо - моддий дунёнинг таркибий тузилиши тартибининг намоён бўлиши, жисмларнинг ўзаро жойлашиш ўринлари ва моддий нарсаларнинг мавжудлиги тартибини ифодалайди. Фазо - жузъий ҳолда ҳам, умумий ҳолда ҳам моддий дунёнинг ҳолатига боғлиқдир; материя фазонинг мавжудлиги учун асосий воситадир; фазо - нисбийдир. Вақт эса материянинг атрибути (ажралмас хусусияти), у материядан ташқарида мавжуд бўлиши мумкин эмас, вақт муносабатлари нисбийдир, вақтнинг давомийлиги моддий объектларнинг ўзаро алоқадорлигига, ҳисоб системасига боғлиқдир. Ҳозирги замонда борлиқнинг турли ташкилий структура даражаларига алоқадор бўлган физик, химиявий, геологик, биологик, физиологик, ижтимоий (социологик), психологик фазо ва вақт ҳақидаги концепциялар ҳам яратилмоқда. Бундай концепцияларда оламнинг тузилиши жиҳатдан хилма-хиллиги ва бирлиги, кўп қирралилиги ва чексизлиги, мураккаблиги ва ниҳоясизлиги асосланмоқда. XX аср охири ва X1X асрнинг бошларида назарий физика, топология, чизиқли алгебра, квант физикаси, қора

[1] Тураев Б.О. Пространство. Время. Развитие. Т.: Фан, 1992. 20-29-б.

туйнуклар физикаси, релятивистик космология фанларининг ривожланиши фазо ва вақт ҳақидаги тасаввурларни жиддий ўзгартирди. Айниқса, концептуал фазо (вақт)ни информацион технология воситаларида моделлаштириш йўллари осонлашгач, фазо ва вақтнинг турли-туман моделларини тадқиқ этиш имкониятига кенг йўл очилди. Бу тадқиқотлар оламдаги ягона, энг умумий, универсал ва фундаментал алоқадорлик - бу фазо - вақт алоқадорлигидир деб хулоса чиқаришга тўлиқ асос берди.

3-боб. ҲОЗИРГИ ЗАМОН ФАНЛАРИ МОДДИЙ ДУНЁНИНГ ТУЗИЛИШИ ВА ЭВОЛЮЦИЯСИ ҲАҚИДА

1-§. Материя (модда) фалсафа ва табииётшуносликнинг категорияси сифатида

Материя тушунчаси

Кишилар дастлаб воқеликнинг моддий шаклларига дуч келадилар. Илк материализм тарафдорлари оламда ҳамма нарсанинг бошида турган ва ҳамма нарсаларни келтириб чиқарган, ҳамма нарсанинг таркибига кирувчи бош сабаб «праматерия»ни, яъни материянинг бобокалонини излашган. Р.Декартнинг фикрича, бундай «праматерия» ролини эфир эгаллайди. Шарқ фалсафасида материя дунёнинг асосида ётувчи моддий сабаб, илоҳий сабабнинг ҳосиласи сифатида қаралади. Ал-Киндий фикрича материя Аллоҳнинг амри билан йўқдан бунёд бўлган[1]. Форобий, Ибн Сино, Тусий ва бошқалар материяни ҳар доим бўлган (дахр - мангу) деб ҳисоблаган. Ислом фалсафасида мангулик сифати фақатгина Аллоҳгагина хос сифатдир деб ҳисобланади. Жисм, модда ўткинчидир. Бир пайт пайдо бўлади ва бошқа пайтда йўқолади. Руҳ яратилган, аммо у абадий яшайди деб талқин этилади. Шу сабабли ислом фалсафасида материянинг мангулигини исботлашга уринувчи файласуфларни дахрийлар (дахр - мангулик) деб аташган.

Материя моддий объектларни бирлаштирувчи тушунча. Хусусан олинганда материянинг ўзи йўқ, балки дунёда материянинг айрим предмет ёки бирор конкрет буюм шаклидаги кўринишлари учрайди. Материя эса материянинг ҳамма конкрет кўринишларига хос бўлган барча универсал хусусиятларини акс эттирувчи умумий тушунчадир. Бу дунёда «*умуман одам*» бўлмасдан, айрим одамлар учрашига ўхшаш фикрдир. Умуман одам - бу айрим одамларга хос умумий белгиларни акс эттирувчи абстракциядир. Шунга ўхшаш материя тушунчаси ҳам абстракциядир. У мавжуд бўлган бутун объектив реалликни қамраб олувчи фалсафий категориядир. Материя онгдан мустақил равишда ва унга боғлиқ бўлмаган ҳолда мавжуд бўлади. *Материянинг фалсафий тушунчаси барча нарсалар воқелиги, моддий воқеликни ўзига қамраб олувчи, ялпи умумийлик (универсаллик) белгиларига эгалик қилувчи, бутун объектив реалликни ифодаловчи категориядир*.

Материя тўғрисидаги фалсафий таълимотнинг асосий томонлари қуйидагилардан иборатдир:

- материя категориясининг универсаллигини, ялпи умумийлигини тан олиш;
- материя категориясининг фалсафий абстракция эканлигини тан олиш;
- материя ва моддий системаларнинг объективлигини тан олиш;
- материянинг ривожланишини ва моддий системаларнинг эволюциясини тан олиш;
- материя ва моддий системаларнинг ниҳоясизлигини, битмас-туганмаслигини, чексизлигини тан олиш.

Материянинг тузилиш даражалари

Материя ва моддий объектлар хилма-хил кўринишларда ва шаклларда учрайди. Моддий системалар тузилишга эга, яъни у структурали - турли хил структуравий элементлардан ташкил топган бўлади. Бундай элементлар ва улардан ташкил топган моддий объектлар ривожланишга эгадир.

Материя ва моддий системалар, объектив дунёнинг тузилиши хусусиятларига кўра, турли хил структуравий даражалардан ташкил топган бўлади. Бундай даражаларни моддий системаларнинг ташкилий тузилиши ва миқёсий тузилишига қараб: *а) ташкилий-структура* даражалари ва *б) миқёсий-структура* даражаларига ажратиш мумкин.

[1] Избранные произаедения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока . М., 1961. 47-б.

Материянинг ташкилий-структура даражалари. Материянинг ташкилий-структура даражалари моддий системаларнинг ташкилий жиҳатдан уюшганлиги ва фаоллигига қараб бир-биридан фарқ қилади. Бу даражалар фазо-вақт структурасининг сифатий хусусиятлари билан ажралиб туради. Улар: *ноорганик* даража (*«нотирик табиат»*), *органик* даража (*«тирик табиат»)* ва *социал* даража *(«жамият»)* деб аталади. Сифатий жиҳатдан энг қуйи даражада уюшган ва энг пассив (инерт) даража *ноорганик* даражадир. Бу даражада атом ядроси, ядро, атом ва молекулалар мажмуаси, молекуляр бирикмалар, жисмлар, ер шари, осмон жисмлари, Қуёш системаси ва бошқа планетар системалар, юлдузлар тўпи, Галлактика, метагалактика ва коинотнинг қуйи даражада уюшган фазо-вақт алоқадорликлари намоён бўлади. Бунга нисбатан уюшганроқ ва фаолроқ фазо-вақт системаси *органик* даража дейилади. Унга органик молекуляр системалар, тирик организмларнинг хилма-хил кўринишлари, бир ҳужайрали сув ўтлари ва содда жониворлардан тортиб, мураккаб тузилган умиртқалиларгача, содда ҳайвонлардан то маймунлар ва одамларгача киради.

Одамлардан ташкил топган турли мураккабликдаги ижтимоий системалар *социал* даражага мансубдир. Бу даражада онгга, фикрга эга бўлган инсонлар фаолият кўрсатганлиги сабабли у энг уюшган ва фаол даража ҳисобланади. Юқорида айтилган ташкилий-структура (тузилиш) даражалари бир-биридан моддий алоқадорликлар сифати ва миқдорига кўра, унда етакчилик қилувчи ҳаракат шаклига кўра бир-биридан фарқ қилади. Масалан, ноорганик даражада механик, физик, химиявий ва геологик ҳаракат шакллари фаолият кўрсатса, органик даражада юқоридаги ҳаракат шаклларига биологик ҳаракат қўшилади ва у мазкур даражада етакчилик қилади, социал даражада яна бир ҳаракат шакли ижтимоий ҳаракат фаолият кўрсатиб, у ушбу даражада етакчилик қилади[1].

Материянинг миқёсий-структура даражалари. Бу моддий системаларнинг бир-биридан мазкур системада ҳукмронлик қилувчи фундаментал кучлар билан фарқ қилувчи даражалардир. Улар: *микродунё, макродунё ва мегадунё* дейилади.

Микродунёда кучли ва кучсиз ядровий ўзаротаъсир кучлари ҳукмронлик қилади[2]. Бу кучларнинг таъсир доираси атом ядроси ва атом ўлчови билан чегаралангандир. Кучли ядровий ўзаротаъсирлар атом ядросининг таркибий қисмлари бўлган протон ва нейтронларнинг яхлитлигини, кучсиз ядровий ўзаротаъсир кучлари эса атом структурасининг яхлитлигини таъминлайди. Бу кучлар туфайли микродунё ўзининг структуравий яхлитлигини сақлайди. *Макродунёнинг структуравий яхлитлиги эса электромагнит ўзаротаъсирлари билан сақланади.* Электромагнит ўзаротаъсир кучлари атомлар ва молекуляр брикмаларнинг, моддий жисмларнинг структуравий яхлитлигини таъминлайди. Шу куч туфайли Ерда ҳаёт мавжуд, ёруғлик мавжуд. *Мегадунё - бу гравитацион ўзаротаъсирлар кучи билан чегараланган энг катта моддий объект - коинотдир.* Ер шари ва унинг атрофида Ойнинг айланиши, сайёраларнинг Қуёш атрофида айланишини таъминловчи, Галлактикамизнинг муайян тузилишга эгалигига, бутун Коинотнинг фазо-вақт структураси тартибининг мавжудлигига гравитацион ўзаротаъсир кучлари масъулдир. Бу кучлар бўлмаганда эди дунёдаги ҳозирги тартиб ва муносабатлар ҳам бўлмаган, микро-, макро- ва мегадунёлар ҳам шаклланмаган бўлар эди.

Хуллас, материя ва моддий объектларнинг структуравий яхлитликка эга бўлишида ҳаракат ва фазо-вақт шаклларининг, уларнинг асосида ётувчи ўзароалоқадорлик кучларининг роли ҳал қилувчи аҳамиятга эгадир.

Материянинг кўринишлари

Ҳозирги замон табиётшунослик фанлари оламнинг тузилишининг ўта мураккаблигини, дунёнинг хилма-хиллигини таъкидлаш билан бир қаторда, объектив дунёдаги моддий объектларнинг ҳам хилма-хиллигини, турлича кўринишларда учрашини исботламоқда. Ҳозирги пайтда материянинг моддасимон ва номоддасимон кўринишларининг мавжудлиги аниқланган[3]. Объектив реалликнинг бутун бизга кўринадиган қисмидаги Коинот қаъридан тортиб, то митти элементар заррачалар ва антизарра-

[1]Каримов Б.Р., Тураев Б.О. Развитие форм пространства и времени. Т.: Фан, 1992.С.14.
[2] Тураев Б.О. Пространство. Время. Развитие. Т.: Фан, 1992. С.47.
[3] Физический энциклопедический словарь. М.,1984. 23-24, 29-б.

чаларгача (электронлар, позитронлар, протонлар, антипротонлар, нейтронлар ва ҳакозо) материянинг моддасимон кўринишига мансубдир. Электрон ва протон модда ҳисобланса, позитрон ва антипротон антимодда ҳисобланади. Ҳамма заррачалар - модда, ҳамма антизаррачалар - антимоддадир. Материянинг номоддасимон кўринишига турли хил физик майдон ва нурланишлар киради. Модда билан антимодда тўқнашганда материянинг аннигиляция (лот. annihilatio - йўқолиши, ҳеч нимага айланиши) ҳодисаси содир бўлади, яъни материя моддасимон кўринишдан номодда кўринишига – майдон ва нурланишга айланади. Физик вакуумдаги электромагнит майдонини муайян интенсивликдаги нурланишлар билан бомбардимон қилинганда мазкур вакуумда заррача ва антизаррачалар ҳосил бўлади, яъни материянинг майдон кўриниши модда кўринишига айланади. Бу ҳодисаларнининг моҳиятини механистик дунёқараш асосида изоҳлашнинг иложи йўқ, бунинг учун янгича логика ва диалектик дунёқараш лозим бўлади.

V Бўлим. ОНГ ФАЛСАФАСИ

1-боб. ОНГ: КЕЛИБ ЧИҚИШИ ВА МОҲИЯТИ

1-§. Онг – фалсафий таҳлил объекти

Онг – тадқиқот объекти

Онг – фалсафанинг субъектив реалликни ифодаловчи ғоят кенг категориясидир; одамнинг, унинг мияси ва психикасининг ташқи дунёни идеал акс эттиришидир;

инсоннинг маънавий дунёсидир, ўзининг дунёда борлигини англаб етишидир; унинг ташқи дунёга муносабатидир.

Одам – фикр юритувчи, онгга эга мавжудотдир. Онг ёрдамида одам ташқи дунёда фаол ҳаракат қилади, уни билади, у билан субъект-объект муносабатда бўлади. Онг туфайли шахснинг маънавий дунёси, унинг эмоциялари, кечинмалари, ташвиш ва истаклари, орзу-умидлари, фантазиялари мавжуд. Худди шу онги туфайли инсон ҳайвонот дунёсидан фарқ қиладиган ақлли мавжудот сифатида мавжуддир. Инсоннинг барча ҳайвонлардан фарқлантирувчи хусусияти бўлган онг тўғрисида гапирар экан, ўрта осиёлик атоқли файласуф ал-Фаробий бундай деб ёзган эди: «Инсон ўзининг алоҳида хусусиятлари билан барча ҳайвонлардан фарқ қилади, чунки унда жон бор, ундан тана аъзолари воситасида таъсир этувчи кучлар пайдо бўлади, бундан ташқари, унда тана аъзоларининг воситасисиз таъсир этувчи куч ҳам бор; бу куч ақлдир»[1].

Одамнинг онги, инсон онгининг ички дунёси инсонлар тўғрисидаги бир қатор фанларни: психология, социология, педагогика ва олий асаб фаолияти физиологиясини ўрганиш объектидир. Бунда онг билишга оид (гносеологик), қийматга оид (аксиологик), ирода ва алоқага оид (социал) параметрлари бирлигида намоён бўлади.

Онг борлиқнинг социал, ижтимоий шаклининг натижаси ва тарихий маҳсулидир. Онгни тушуниш калити – инсон, инсоният социуми тарихидадир. Зеро онг борлиқнинг ижтимоий шаклининг фаол, ижодий характерини келтириб чиқаради, инсоният тарихига ўз-ўзидан ҳаракатга келиш хоссаларини бахш этади. Алоҳида индивиднинг онгини ижтимоий онгнинг ривожланишисиз тасаввур қилиб бўлмайди ва инсон онги ундан ажралмасдир.

Фалсафада онг муаммоси

Фан ва фалсафада онг муаммоси – бу, пировардида, психологик, физиологик ва социал ҳолатларнинг ўзаро нисбати, муносабати масаласидир: агар инсон ақли материя эволюциясининг натижаси бўлса, фикр фикрловчи материянинг, инсон бош миясининг, мия катта ярим шарининг олий хоссасидир.

Инсон онги тил билан узвий боғлиқдир. Тил фикрнинг моддий кўринишидир, шаклидир. Одам фикрнинг мазмунини турли лисоний тизимлар: оғзаки нутқлар ва ёзма матнлар, ҳозирги замон информатикасининг сунъий тиллари ёки турли символлар, кодлар, шифрлар, формулалар ва ҳоказолар орқали билиб олади.

Онг феноменини фалсафий таҳлил қилишга *материализм, идеализм, дуализм, гилозоизм, пантеизм* каби фалсафий оқимларда турлича ёндашувлар мавжуд.

Материализм намояндаларининг кўпчилиги онгни *инъикоснинг алоҳида шакли* деб билади. Материалистик нуқтаи назардан инъикос ҳаракатланувчи, ривожланувчи, ўзгарувчи материянинг атрибутларидан биридир, онг – ташқи дунёнинг инсон миясидаги инъикосининг олий шаклидир, жонли табиат эволюциясининг якунидир, бу – бугунгача маълум бўлган моддий тузилмалардан энг мураккабининг – инсон миясининг – қуршаб турган дунёни *идеал образлар* шаклида акс эттириш лаёқатидир.

Идеалистик фалсафа онгни, руҳий, *идеал ҳодисани,* моддийликка боғлиқ бўлмаган, ундан олдинги ва ҳатто уни туғдирадиган омил деб билади. Идеализм идеал, руҳий ҳодисаларни моддийлик сабабли келиб чиққан ва улар ўзаро боғлиқдир деб билмайди, балки ҳатто буни

[1] Фараби. Существо вопросов// Антология мировой философии. М., 1969. Т.1. Ч.2. 728-б.

тўғридан-тўғри инкор этади, уни субъектив кечинмалар, ассоциациялар, фикрлар ва ғояларга тўлиқ бўлган биқиқ, ўзига мустақил дунёдир деб билади, унингча бу ғоялар ё моддий дунё билан бирга яшайди, ёки ташқи дунёнинг демиурги, яратувчисидир.

Объектив идеализм вакилларининг фикрича, гўё номукаммал, иллюзор моддийликдан фарқли ўлароқ, *идеал нарса* ҳақиқий, абадий, мукаммал борликдир. Руҳ, ақл, идеал нарса материядан аввал бўлган ёки у билан бирга яшайди. Афлотуннинг «ғоялар дунёси», Хегелнинг «абсолют ғоя»си ана шундай. «Ғоялар дунёси», «абсолют идея» фаолдир; материя, табиат - пассив, турғундир. Аристотелнинг фикрича, фаол руҳ инерт, аморф, турғун, ўз мавжудлигига лоқайд материяни шакллантиради, руҳлантиради, унга тегишли тус беради, ички шакл, демак моҳият ва маъно ато этади.

Бошқа бир фалсафий йўналиш – *субъектив идеализм* тарафдорлари онг муаммосини бирмунча бошқача ҳал қиладилар. Уларнинг фикрича, субъектнинг иродаси, онги ва ақлига боғлиқ бўлмаган ҳолда объектив реаллик мавжуддир деган тезис тўғри эмас, аксинча, одам яшаб турган дунё фикрловчи субъектнинг сезгилари, тасаввурлари, кечинмалари, кайфиятлари, таъсуротлари комплексидир, йиғиндисидир. Субъектив идеализмнинг энг йирик намоёндалари – *Д.Беркли, И.Г.Фихте, Д.Юм*. Ҳозирги вақтда неопозитивизм, танқидий рационализм, эксистенциализмнинг айрим тарафдорлари мазкур оқимга яқинроқ позицияда турадилар.

Субъектив идеализмнинг энг учига чиққан шакли *солипсизм* номини олган фалсафий оқим бўлиб, у фақат одамнинг, унинг субъектив дунёсининг, онгининг мавжудлигига асосланади, объектив дунё, барча предметлар, одамлар, индивидни қуршаб турган ҳодисалар эса, унингча, фақат одамнинг онгида мавжуддир. XIX-XX аср чегараларида солипсизмнинг субъектив-идеалистик ғоялари имманент фалсафа мактабининг Германиядаги (Э.Мах, Р.Авенариус), Россиядаги (Н.О.Лосский) ва Европанинг бошқа мамлакатларидаги вакиллари томонидан ривожлантирилди.

Энг йирик вакили *Р.Декарт* бўлган *дуализм* каби фалсафий йўналиш онг масаласида ўзига хос ўрин тутади. Дуалистлар борлиқ асосида иккита мустақил, тенгҳуқуқли бошланғич нуқта – модда ва руҳ мавжуд деб даъво қиладилар. Онг феноменини *гилозоизм* деб аталган фалсафий оқим ўзига хос тарзда талқин қилади. У жонли табиат билан жонсиз табиат ўртасидаги чегарани инкор этади, бутун материя бирон-бир даражада жонлидир, жонлантирилгандир, унга сезги, психика, руҳ ато этилгандир, деб билади.

Пантеизм фалсафасининг вакиллари гилозоизмга яқин позицияда турадилар. Улар «Худо», «табиат», «руҳ» тушунчаларини максимал даражада бир-бирига яқинлаштирадилар. Пантеизм ғоялари илк суфизм оқимига яқин туради. Ўрта аср Шарқининг атоқли мутафаккири *ал-Ғаззолий* шу оқимнинг ёрқин вакили эди. Пантеизм ғояларини *Жордано Бруно* ва *Бенедикт Спиноза* янги замоннинг Европадаги фалсафий анъанаси асосида ривожлантирдилар. Ҳозирги, постклассик фалсафанинг кўпдан-кўп оқимлари онгни таҳлил қилишга зўр эътибор бермоқдалар. Масалан, *З.Фрейд, К.Юнг, Э.Фромм* номлари билан боғлиқ бўлган *психоанализ фалсафаси* онгсизни, унинг субъектнинг маънавий борлиғидаги ролини, шахснинг онги ва хулқ-атворига таъсирини ўрганишга катта эътибор беради.

Неотомизм – ҳозирги замон католицизми фалсафаси – бутун мавжудотнинг илоҳий яратилиши концепциясига асосланади. Неотомизм инсоннинг яшашдан мақсади илоҳий кашфиётни кузатишдан иборат деб билади. Неотомизм киши онгини индивид танасига янги шакл берувчи шахснинг асоси деб билади. Ҳозирги замон «яшаш фалсафаси» – *экзистенциализм* - онгни қизиқ талқин қилади. Масалан, немис файласуф-экзистенциалисти К.Ясперснинг назарида, онгнинг муайян кўриниши, борлиқнинг маъносини одамнинг фикри, ақли билан излашни акс эттирувчи инсон фантазияси фалсафа марказида ётади. Француз экзистенциалисти *Ж.П.Сартрнинг* фикрича, онг психик ҳолатнинг «борлиқ мезони» дир, шахснинг ўз мавжудлигини англашидир, «ўз борлиғининг гувоҳидир».

2-§. Онг инъикос сифатида

Табиатдаги инъикос

Табиатдаги инъикос турли моддий тизимларнинг, объектларнинг

ўзаро таъсири билан узвий боғликдир. У борлиқ таркибининг барча тузилмавий даражаларида моддий ўзаро таъсирлар билан белгиланади. *Инъикос ўзаро таъсир этувчи объектлар тузилмасида ўзаро таъсир натижаларининг такрорланишидир*. Инъикос акс этувчи билан, акс эттирувчининг фаол ўзаро таъсир жараёни ва натижасидир. Инъикос этишда ўзаро таъсир қилувчи моддий тизимлар ўз изини, бир-бирлари тўғрисидаги хотирани қолдиради ва кейинчалик фақат «ўзи ўзида» эмас, балки «бошқада» ҳам яшайди.

Жонсиз табиатда инъикос кўп томонлама характерга эга: материя таркибининг ҳар бир тузилмавий даражасига ўзаро таъсирларнинг ўзи учун характерли турлари ва типлари хосдир, демак унга инъикос шакллари – механик, физик, химик шакллар ҳам хосдир. Ерда ҳаёт пайдо бўлиши билан ўзаро таъсирнинг сифат жиҳатдан ўзига хос янги тури – жонли организмнинг атроф муҳит шароитига мослашиши – юзага келади. Жонли организмларнинг мосланувчанлик, *адаптацион* хоссалари асосида инъикоснинг ўзи ҳам такомиллашиб боради. Жонли табиатдаги инъикос, бу – анча мураккаб даражадаги инъикосдир, чунки у организм хатти-ҳаракатини, унинг ташқи муҳитдаги фаоллигини тартибга солувчилик ролини ўйнайди. Бу ерда инъикос пассив эмас, балки *фаолдир*, мақсадга мувофиқдир, организмнинг мунтазам функциясини таъминлайди. Биологик даражадаги инъикос жонли организмнинг мақсадлари билан белгиланади ҳамда танлаш қобилияти ва информацион бойлиги билан фарқланади.

Информация воқеликнинг турли-туман ҳодисаларининг мақсадга мувофиқ тарзда тартибга солинган инъикосидир, бундай инъикос акс эттирувчи тизимнинг мақсадлари билан белгиланади, бу инъикос айни вақтда шу мақсадларга эришиш учун ҳам зарурдир. Шунинг учун ҳозирги замон фанида материя тузилишининг биологик даражасидан бошлаб *информацион инъикос* мавжудлиги тўғрисида гапириш расм бўлган. Информацион инъикос жонли организмнинг кибернетик қайтарма алоқа принципига мувофиқ адаптацион, мослашув ҳаракатини таъминлайди. Бу алоқани *Н.Винер* тизимнинг ўз келажагини ўтмишдаги ҳаракати билан тартибга солишга имкон берувчи хоссаси деб тавсифлайди.

Биологик даражадаги инъикоснинг биринчи шакли – *таъсирчанлик* – организм ташқи муҳитнинг биологик жиҳатдан фойдали ёки зарарли омиллари билан бевосита алоқага киришганида уларнинг таъсирига жавобан энг оддий таъсирланиш қобилияти. Таъсирчанлик барча жонлиларга: ўсимликларга ҳам, ҳайвонларга ҳам хосдир. Таъсирчанлик асосида *сезувчанлик*, яъни жонли организмнинг муҳитнинг бевосита биологик аҳамияти бўлмаган ўзгаришларига жавобан таъсирланиш қобилияти шаклланади. Сезувчанлик энг оддий амёбалардан тортиб то асаб тизими юксак даражада ривожланган ҳайвонларгача кенг кўламдаги жонли биологик тизимлар учун хосдир. Сўнгра, бош мия, марказий асаб тизими ва сезги аъзолари асосида *инъикоснинг психик шакли* вужудга келади.

Юқори даражада ривожланган ҳайвонларнинг марказий асаб тизими (МАТ) махсус инъикос этувчи аппарат бўлиб, ҳайвонларда узоқ давом этган эволюция жараёнида вужудга келган ва рецепторлар ва мия марказини ўз ичига олади. Мия маркази фаолияти жараёнида ташқи дунё ҳақидаги сигналларни, ахборотларни қабул қилади ва қайта ишлайди, шунингдек уларни организмнинг кейинги фаолияти учун сақлаб қолиш – *хотира,* вазифасини бажаради. Психик жараёнларнинг пайдо бўлиши ҳайвонларнинг предметли фаолияти билан боғлиқ, бу фаолият жонли организмнинг ташқи дунёдаги ҳаётий муҳим, биоген омиллари билан муносабатига воситалик қилади ва психиканинг тузилиши ва объектив мазмунини белгилайди.

Предметли фаолият икки даражада ривожланади: ҳайвонларнинг яшаш учун зарур воситаларни топишга қаратилган бевосита ҳаракати ва кишиларнинг қурол воситасида инсониятнинг хилма-хил эҳтиёжларини қондириш мақсадида табиатни ўзгартиришга қаратилган амалиёти.

Онг – инъикоснинг олий шакли

Онг – инсоннинг руҳий фаоллигининг олий даражаси ва реалликни ҳиссий ва фикрий образлар шаклида акс эттиришнинг олий шаклидир, бу эса одамнинг барча ҳатти-ҳаракатларига, амалиёти ва қилган ишларига маъноли, муайян мақсадга қаратилган характер беради.

Онг, тафаккур, психика – бу материянинг энг асосида, негизида ётган акс эттириш лаёқатининг муқаррар оқибатдир. Инсоннинг ижтимоий-тарихий фаолияти сифатида амалиётнинг пайдо бўлиши билан инъикоснинг фақат одамзотга хос бўлган олий, психик шакли – онг ҳам пайдо бўлади. У ижтимоий-тарихий субъектнинг предметли қуролли ҳатти-ҳаракатини тушунчалар воситасида идеал, тафаккурий шаклда такрорлайди.

3-§. Онгнинг келиб чиқиши

Онгнинг келиб чиқиши муаммо сифатида

Онгнинг келиб чиқиши муаммоси бўйича қуйидаги фалсафий-назарий ёндашувлар тарихан таркиб топди.

Диний ёндашув. Диний нуқтаи назардан онг (жон) Худо томонидан яратилгандир, яъни у илоҳий хилқатдир.

иудаизмда ҳам, насронийликда ҳам, исломда ҳам бирдай эътироф этилган Тавротда жоннинг илоҳий хилқатлиги қўйидагича тасвирланган: «Худойи таоло одамни ер гардидан яратди ва унинг юзига ҳаёт нафасини пуркади ва одам тирик жонга айланди»[1]. Ўз навбатида бу сюжетнинг илдизлари қадим-қадимги замонларга бориб тақалади. Худонинг нафаси орқали одам жонининг келиб чиқиши ҳақидаги бундай тасаввурлар ибтидоий жамият ва унинг парчаланиши босқичларида турган кўпгина халқларнинг мифологиясида кенг ёйилган. Хусусан, улар Янги Зеландиядаги маорилар қабиласида, Австралия аборигенларида, Таити ороллари аҳолисида, қадимги ҳинд мифологиясида, Шимолий Америка ҳиндулари ва бошқа халқларда мавжуд бўлганлиги аниқланди[2].

Идеалистик ёндашув. Идеализм идеал нарсанинг, руҳий моҳиятнинг моддий воқеликдан ташқарида ва унгача мавжуд бўлганлигини эътироф этади. Турли идеалистик тизимларда онгнинг келиб чиқиши турлича талқин қилинади. Бир хил тизимларда у – худди диндаги каби – илоҳий хилқатдир. Бошқа тизимларда – дуализмда, гилозоистик таълимотларда – онг абадий яшайди, бунинг боиси бу таълимотларга биноан руҳий субстанциянинг мустақил яшаши ёки табиатнинг умумий жонланишидир. Масалан, Тейяр де Шарден фалсафасида ҳамма нарсалар ўзининг гўё «ички» томонига эга. Ернинг «ички» томони ҳақида гапирар экан, Тейяр де Шарден бундай деб ёзади: «Бу ибора билан ... мен космик тўқиманинг аввал бошданоқ ёш Ернинг кичкинагина ўлчамлари билан чекланган қисмининг «психик» томонини ифодалайман. Юлдузлар моддасининг бу ажралиб чиққан парчасида – универсумнинг ҳамма еридаги сингари – нарсаларнинг ташқи томони муқаррар равишда тегишли ички дунё билан бирга бўлади»[3]. Тейярнинг фикрича, «аслида ҳар қандай энергия психик табиатга эга»[4]. Учинчи хил тизимларда (Хегел фалсафасидаги сингари) одамнинг онги аллақандай азалий руҳий моҳият (Абсолют Идея, Олам Руҳи) ривожининг муайян босқичида пайдо бўлади.

Материалистик ёндашув. Материализм доирасида ҳам онгнинг келиб чиқишига турлича ёндашувларни ажратиб кўрсатиш мумкин. Баъзан *вульгар материализм* деб аталадиган *физикализм* ва радикал *редукционизм* идеални тамомила моддийдан, физик реалликдан иборат қилиб қўйиб, онгни материянинг муайян тури деб талқин қилади. Онгни физикалистик талқин қилиш антик фалсафадаёқ пайдо бўлган. Масалан, Демокрит жон алоҳида атомлардан иборат, деб ҳисоблаган. XIX асрда Бюхнер, Фогт, Молешотт ва бошқалар фикр мия ажратиб чиқарадиган алоҳида моддадир, деб ҳисоблаганлар. XX асрда физикализм «*илмий материализм*»да ўз аксини топди, унга кўра «Табииётнинг, хусусан физиканинг методлари инсон моҳиятининг мукаммал таърифини бера олади»[5]. Моддийлик билан идеалликни қориштириб юборувчи физикализмда моддийдан мутлақо фарқ қиладиган идеалнинг келиб чиқиш муаммоси амалда олиб ташланади. Биологиялаштирилган ёндашув инсон онги билан

---

[1] Бытие, 2,7.
[2] Д.Д.Фрэзер. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1989. 13-29-б.
[3] П.Тейяр де Шарден. Феномен человека. М., 1987. 66-б.
[4] Ўша жойда. 61-б.
[5] Цитата Дж.Марголиснинг «Личность и сознание» асаридан олинди. М., 1986. 38-б.

ҳайвон психикасини сифат жиҳатдан фарқлантирмасдан, онгнинг келиб чиқишини фақат биологик эволюция омили билан боғлайди.

Ҳозирги замон фани онгнинг келиб чиқиши ҳақида

Онгнинг келиб чиқиши муаммоси энг мураккаб муаммолардан биридир. Уни ҳал қилишнинг қийинлиги икки омил билан боғлиқ. Биринчидан, сўз бизнинг замонамиздан анча илгари, бундан юз минг йиллаб аввал бўлиб ўтган жараёнлар ва воқеалар тўғрисида боради. Иккинчидан, сўз *идеал ҳодиса* каби феномен тўғрисида, яъни ўзида моддийликдан асар ҳам бўлмаган ҳодиса тўғрисида бораётганлиги сабабли, тадқиқот объекти – онгнинг архаик шакл ва фактлари – бизга бевосита берилган эмас. Онгнинг келиб чиқишини тарихан қайта тиклаш фанлараро илмий муаммо бўлиб, уни фақат комплекс ёндашув асосидагина ҳал қилиш мумкин.

Инсон онгининг келиб чиқишини тушуниб олиш калити, бу – унинг биологик тузилиши (энг аввало, миянинг ғоят мураккаб тузилиши ва функцияси) ҳамда шаклланаётган одамнинг табиатни ва ўзини ўзгартириб борган фаолиятидир. Инсоннинг амалий фаолияти моҳиятини тушунмай туриб онгнинг келиб чиқишини тушуниш мумкин эмас. Ҳайвондаги инъикос шакллари билан одамдаги инъикос шакллари ўртасидаги туб фарқнинг сабаби улар фаолиятининг характеридадир. Ҳайвонларнинг инстинктив-биологик, адаптацион-мослашувчанлик фаолияти одамнинг меҳнатидан қанчалик фарқ қилса ҳайвонларнинг психик фаолияти ҳам одамнинг онгидан шунчалик фарқ қилади.

Ҳайвонларнинг психикаси уларнинг биологик фаолияти негизида туғилади ва ишлайди. Маълумки, махсус тажрибаларда *антропоидлар* (одамсимон маймунлар) турли предметлардан фойдаланишга, уларни қайта ишлаш ва тайёрлашга қобил эканликларини кўрсатдилар. Антропоидлар ўзининг табиий ҳаётида ҳам ана шундай қобилиятга эга эканлигини кўрсатади: ёнғоқни тош билан чақади; термит ва асал чиқариб олиш учун ингичка навдалардан фойдаланади; термитларнинг уясидаги тешикларни кенгайтириш учун таёқлардан фойдаланади ва ҳоказо[1]. Бироқ «қуролли фаолият» кўрсатиш ҳоллари антропоидларда ғоят кам ва аҳён-аҳёнда учрайди, бундай фаолиятнинг ўзи эса бирон-бир тарзда биологик эҳтиёжни қондириш билан боғлиқ бўлган инстинктив-биологик, адаптацион-мослашувчанлик фаолиятидир. Кўп ҳолларда «қуролли фаолият», одатда, экспериментал вазиятда кўринади[2]. Бунда ҳайвон фойдаланадиган предмет фақат шу вазиятда ва айни шу пайтда қуроллик аҳамиятига молик бўлади. Улардан ташқари вазиятларда ҳайвон учун у қурол бўлмайди.

Антропоидларда рефлектив (беихтиёр) фаолият ва психика асосида тафаккур куртаклари пайдо бўлади. Булар маймунларнинг мураккаб бўлмаган вазифаларни ҳал қила олишида, энг оддий хулосалар чиқариш, абстрактлаштириш, туркумлаш, анализ ва синтез қилиш қобилияти ва ҳоказоларда кўринади. Ҳайвонларнинг элементар (ибтидоий) тафаккури биологик механизмларнинг ривожланиши натижаси бўлиб, ўзгариб турувчи вазиятга мослашиш функциясини, пластик ҳаракат функциясини бажаради. Ҳайвонларнинг фикр қилиши – қуролли ҳаракати сингари – тасодифий бўлиб, энг аввало, мушкул вазиятларда (одатда, янгилик унсурларини ўз ичига олган вазиятларда) бирон-бир ҳаётий муҳим мақсадга эришиш (эҳтиёжни қондириш) учун пайдо бўлади ва амалга ошади. Ҳайвонларда анализ, синтез, абстрактлаштириш ва хулоса чиқариш мавҳум-идеал шаклда бўлмайди. Улар ҳамиша вазиятга боғлиқ ва фақат ҳайвоннинг ҳаракатларида кўринади. Ҳайвонлар тафаккури ҳаракатдаги тафаккурдир[3].

Ҳайвонларда анализ ва синтезнинг фаол (амалий) турлари сезиш, идрок ва тасаввур қилиш асосида амалга ошади. Ҳайвонларнинг тасаввурлари заиф, ўзгарувчан образлардир. Улар ўртасида ғоят заиф ассоциатив алоқа пайдо бўлиши мумкин. Бу алоқанинг бироз мураккаблашуви, унга қўшимча оралиқ бўғинларнинг кириб қолиши уни осонгина бузиб юбориши мумкин.

---

[1] Жейн ван Лавик-Гудолл. В тени человека. М., 1974. 38-б.

[2] Ладыгина-Котс Н.Н. Конструктивная и орудийная деятельность высших обезьян (шимпанзе). М., 1959. 144-б.

[3] Фабри К.Э. Проблемы интеллекта животных. Предисловие к книге: Фишель В. Думают ли животные? М., 1973. 11-б.

Олий приматларнинг кейинчалик инсон онгининг пайдо бўлишида ҳал қилувчи роль ўйнаган муҳим когнитив потенциали – унга хос мураккаб коммуникациялар усули ва унинг ривожланиш имкониятидир. Р. ва Б. Гарднерлар ва Р.Футснинг шимпанзе ва орангутангларни амсленга (кар-соқовлар тилига) ўргатиш бўйича, Д.Премак ва Д.Румбонинг шимпанзени жетон-символлардан жумла тузишга ўргатиш бўйича, Ф.Паттерсоннинг гориллани компьютер орқали тилга ўргатиш бўйича ўтказган тажрибалари олий антропоидларнинг инсон тилини ўрганиш даражаси турли баҳоларга кўра 1,5-5 ёшли болаларнинг тил билиш даражасига етиши мумкинлигини кўрсатди. Эҳтимол, экспериментал ўргатиш вазиятида ҳозирги ҳайвонларда амалга ошириладиган бу имконият илк *гоминидлар*да эволюцион тараққиёт сари қўйилган қадам сифатида амалга оширилиши мумкин бўлгандир.

Бундан 1,5-5 млн. йил олдин яшаган қазилмалари топилган тик юрувчи приматлар – *австралопитеклар* (илк одамлардан аввалги приматлар) тимсолида ҳайвонот дунёси ривожланишининг энг юқори нуқтасига эришган. Турли табиий предметлардан фойдаланиш австралопитеклар турмуш тарзининг энг муҳим қисмига айланган. Энг қадимги одамлар пайдо бўлишидан аввал яшаб ўтган австралопитекларнинг энг ривожланган шакллари тошдан энг оддий буюмлар ясашни билганлар. Бундан 2,6-1,8 млн. йил аввалги даврга оид бу буюмлар кўп ҳолларда икки-уч уриб нотекис, кесувчи қиррали, қўпол, беўхшов сунъий яратилган қуролга айлантирилган оддий шағал-тош бўлакларидан иборат. Тадқиқотлар бундай энг оддий қуролларни тайёрлаш техникаси шартли рефлектив фаолият доирасида мумкин эканлигини кўрсатади[1].

Одамларнинг (австралопитеклар каби) бевосита ҳайвон аждодлари ёки одам арафасидагилар ўз психик ривожланишига кўра олий ҳайвонлар (ҳозирги ва қазилма антропоидлар) учун характерли бўлган инъикос даражаси доирасидан чиқмайди. Одам арафасидагилар психик образларининг ҳаракат схемасини, худди ҳайвонлардаги сингари, мавжуд амалий вазият тақозо этган. Бунда муайян мақсадга йўналтирилган, режалаштиришга лаёқатли бўлган тафаккурий фаолият ҳали мавжуд эмас. Ҳайвонларга нисбатан, одам арафасидагиларда тасаввурлар барқарорлашиб ва умумлашиб борган, улар ўртасидаги ассоциатив алоқалар тобора кўпайиб ва мустаҳкамланиб борган.

Ҳайвонларнинг рефлектив ҳаракатларидан фарқли ўлароқ, *энг қадимги одамлар* (архантроплар) фаолиятининг дастлабки маҳсулотлариёқ улардан ўз меҳнати натижаларини англаб олишларини талаб қилади. Масалан, энг қадимги меҳнат қуролини – қўл рубилосини ясаш учун бир қатор барқарор тасаввурлар, бўлғуси қурол шаклининг идеал образи мавжуд бўлиши, тафаккурда энг оддий сабаб-оқибатли алоқалар аниқлаб олиниши талаб қилинади. Ана шу босқичда энг содда нутқ ҳам пайдо бўлади: архантропларнинг эндокранларида (бош мия ички бўшлиқлари нусхасида) миянинг ҳозирги одамларда нутқ фаолияти билан боғлиқ қисмларининг тез ўсиб борганлиги қайд этилган. Бунда нутқ ҳали керакли ахборотни тўла ҳажмда бера олмаган, шунинг учун фикрлар асосан имо-ишора, интонация, мимика орқали англатилган. Бир маънони бир сўз билан ифодалаш ҳали бўлмаган. Энг қадимги одам билдирмоқчи бўлган барча фикрлар фақат конкрет вазият контексти билан боғлиқ ҳолда тушуниб олинган. Сўз (гап) айтиш ва у билан маъно билдириш доим конкрет ҳаракат билан бирга амалга оширилган.

Меҳнатнинг янада мураккаблашуви, махсус қуроллар ва янги фаолият турларининг пайдо бўлишига эҳтиёж, ибтидоий одам подасининг бутун ижтимоий ҳаётининг табақалашуви ва хилма-хиллашуви шаклланиб бораётган кишилар мияси ва онги янада такомиллашувининг манбаи бўлиб хизмат қилди. *Палеоантроплар* (қадимги одамлар) босқичида, чамаси, умумлашган тасаввурлар, энг оддий муҳокама ва хулосалар пайдо бўлади. Шу даврда диний ва эстетик тасаввурларнинг куртаклари пайдо бўладики, неандертал одамлар кўмилган жойлардаги топилмалар ва палеоантроплар манзилгоҳларида охрадан фойдаланиш бундан далолат беради.

Инсон тафаккурининг вужудга келиши, фанлараро тадқиқот маълумотлари тасдиқлаганидек, қуйидаги йўналишлардан: аниқ-таъсирли тафаккурдан конкрет-образли тафаккур орқали

[1] Семенов Ю.И. На заре человеческой истории. М., 1989. 92-б.

оғзаки-мантиқий тафаккур томон борган. Бизнинг узоқ аждодларимиз тафаккурининг вужудга келиши тўғрисида гапирганда шуни айтиб ўтмоқ зарурки, у ҳозирги замон одами тафаккуридан фарқ қилган ва ҳозирда мавжуд бўлмаган архаик шаклларда амалга оширилган. Кўпгина тадқиқотчиларнинг фикрича, антропогенезнинг илк босқичларида «тафаккурнинг протоформаси» мавжуд бўлган ва у ҳозирги замон одамининг тафаккури шаклларидан (тушунчалар, мулоҳазалар, хулосалардан) фарқ қилади. Шаклланаётган одамнинг онги конкрет-ҳиссий ва бевосита амалий вазият билан узвий боғлиқ бўлган. У ҳали етарлича мустақил бўлмаган ва одамларнинг моддий фаолияти ва моддий ҳаёти билан чирмашиб кетган эди. Фақат бир ярим миллион йилдан ортиқ вақт давомида амалиёт ўзлаштирила борган сари амалий ҳаракатлар мантиқи аста-секин фикрлар ҳаракати мантиқига айланиб борган.

4-§. Онгнинг биологик ва ижтимоий омиллари

Онг ва мия

Онг жумбоғини ҳал этиш онгнинг моддий манбаи бўлган *бош мия* фаолиятининг илмий таҳлили билан боғлиқдир. Бош мия бир-бири билан узвий боғлиқ бўлган 14 миллиарддан ортиқ нейронлардан – асаб ҳужайраларидан – иборат мураккаб функционал тизимдир. Ҳозирги замон фанида одам мияси нейронларининг бу мажмуаси қандай қилиб онг ва тафаккурнинг пайдо бўлишига, тушунчаларнинг шаклланиши ва ечимлар қабул қилиниши жараёнларига, мураккаб, онгли ҳаракат қилишга, ўрганиш, хотирлаш, прогнозлашга олиб келганлиги ҳанузгача очиқ муаммолигича қолмоқда. Одамнинг онги, психикаси, тафаккури, миянинг, умуман инсон организмининг, қуршаб турган табиий ва ижтимоий олам билан ўзаро алоқада бўлган субъектнинг функционал интеграл хоссаси сифатида, яъни субъект-объект тизимининг фундаментал хоссаси сифатида мавжуддир.

Мияда ва асаб тизимида содир бўлаётган физиологик жараёнларни приборлар ёрдамида қайд этиш ва ўлчаш мумкин, чунки бу жараёнлар физик-химик табиатга эга. Лекин онгнинг ўзи улар билан чекланмайди. Бу ерда физик сигнал ёрдамида узатиладиган, лекин ўз мазмунига кўра сигналнинг физик хоссалари билан чекланмайдиган ахборот билан бевосита ўхшашлик бор. Нобел мукофотининг лауреати Р.Сперри бош миянинг яримшарлараро асимметрияси ҳодисасини кашф қилди: сўл ярим шар – мантиқий, абстракт тафаккур базаси, ўнг ярим шар – конкрет-образли тафаккур базаси экан. Инсонда тушунчали ёки образли тафаккурдан қайси бирининг устунлиги яримшардан қайси бири – сўлими ёки ўнги, мантиқийсими ёки эмоционали – кўпроқ ривожланганлигига боғлиқ. Р.Сперри кашфиёти одам онги ва интеллектининг гармониклиги ва системалилиги принципи асосида ётади. Бу принципнинг вазифаси бинокуляр кўришнинг вазифаси сингаридир: маълумки, фақат икки кўз билан кўришгина дунёнинг ҳажмга эгалиги, яхлитлиги ва кўп ўлчамлилигини сездиради. Образли ва белгили-символик, интуитив ва мантиқий-дискурсив тафаккур бирикмаси ҳам предметли, оператив, назарий, ижодий, *конструктив-эвристик*, шахсий-назарий тафаккур шаклланиши учун ўхшаш тарзда зарурдир.

Миянинг нейронли тузилиши ва унда кечадиган жараёнлар, бир томондан, ва шахснинг руҳий дунёси, иккинчи томондан, бир-бири билан боғланган, аммо бир-биридан жиддий фарқ қиладиган ҳодисалардир. Булар бир-бирига нисбатан нарса ва унинг хоссаси, орган ва унинг функцияси, жараён ва унинг натижаси кабидир. Улар орасидаги фарқ шундан иборатки, миянинг нейродинамик жараёнлари моддийдир, улар туғдирадиган руҳий ҳодисалар, сезгилар, фикрлар, кечинмалар, эмоциялар идеалдир. Онг илмий тадқиқотларнинг ғоят мураккаб объектидир. Инсон психикасининг кам ўрганилган, охиригача тушуниб олинмаган ва фанга номаълум бўлган томонлари ва хоссалари бор. Аммо фан онг сирларини ўрганиш сари қадам-бақадам илгарилаб бормоқда.

Миянинг кўпгина бўлимлари, участкалари ва зоналарининг муайян фикрлаш процедуралари, эмоция, хотира учун «дифференциялашган масъулияти» аниқланди. Масалан, миянинг гипоталамус деб аталган қисмида ижобий ва салбий эмоциялар учун масъул бўлган марказ аниқланди. Кўриш сигналлари миянинг энса зонасига, эшитиш сигнали миянинг чакка, пешона зонасига келиб тушади. И.П.Павлов тажрибалари шахс мижози, темпераментининг ирсий, биологик келиб чиқишини кўрсатди. Миясиз онг бўлиши мумкин эмас. *Бир бутун,*

соғлом, нормал ишловчи миянинг бўлиши онгнинг зарур шартидир. Бошқа, энг муҳим шарти – ижтимоий муҳитдир, чунки одам *биопсихосоциал* мавжудотдир, яъни бир вақтнинг ўзида ҳам биологик, ҳам социал мавжудотдир.

Онг ва ижтимоий муҳит

Атрофдаги воқеликка мос ва мувофиқ бўлган, фаол, муайян мақсадга йўналтирилган *амалиёт, ҳамда одамларнинг бир-бири билан мулоқоти, алоқалари* бизнинг узоқ ўтмишдаги ибтидоий аждодимизнинг ақлли одамга айланишига ёрдам берган ижтимоий шароитлардир. Одамларнинг социумдаги ўзаро таъсири, уларнинг биргаликдаги меҳнат фаолияти жараёнидаги алоқаси айрим индивиднинг ҳам, бутун социумнинг ҳам онги пайдо бўлиши, мустаҳкамланиши ва ривожланишига ёрдам берди. Одамларнинг меҳнат қуроли тайёрлаш жараёнидаги алоқалари бошқаларнинг фикрини тушунишга ва ўзининг бошқаларга тушунарли бўлишга эҳтиёж туғдирди. Ахборот олиш, уни бериш, сақлаш ва ундан бутун социумнинг фойдаланиши ижтимоий заруриятга айланади, шунинг учун онг ва меҳнат заминида зарурият туфайли одамда аниқ нутқ, инсоний тил пайдо бўлади ва ривожланиб боради.

Худди шу шароитлар ҳозирги замондаги одамнинг ёш боласи учун ҳам зарурдир. Агар бола вазият тақозоси билан жамиятдан ташқарида ўсса у ақлли мавжудотга ҳам, ижтимоий мавжудотга ҳам айлана олмайди. Демак, фикрлаш фаолияти асосида пайдо бўлган ва шаклланган *инсон онги* ўз шакли бўйича *индивидуал*, лекин моҳияти бўйича *ижтимоий*, социал ҳодисадир. Инсон онгининг физиологик асоси миядир. Лекин бу ерда мия ўз-ўзича фикрламаслигини, балки мия ёрдамида одам фикрлашини тушуниб олиш муҳимдир. Онгнинг пайдо бўлишида асосий ижтимоий ролни *меҳнат* ўйнайди, чунки меҳнат одамни шахс сифатида шакллантиради, унинг ижодий потенциали, имконияти ва қизиқишларини, қуршаб турган дунёни тушунишга, унинг таркибида ўз ўрнини танлашга, уни ўз мақсад ва вазифаларига бўйсиндиришга, инсон учун фойдали қилишга интилишларини ривожлантиради.

Онг пайдо бўлишининг яна бир энг муҳим омили *тилдир*. Тил одамларнинг ижтимоий тажрибаларини ифодалаб беради, инсониятнинг тарихий тараққиётида тафаккурнинг узлуксизлигини таъминлайди. Инсон фикри, ғоялари, тасаввурлари сўзларда ифодаланади, шаклланади, шунинг учун тил, бу – фикрни, онгни ифодалашнинг универсал воситасидир, кишиларнинг алоқа қилиш, ахборот алмашиш воситасидир. Тил ва онг биргаликда, лисоний-мантиқий бирликда мавжуддир, бунда тил фикрларни белгилар билан ифодаловчи бўлиб чиқади, уларни сўзлар билан ифодалайди, бошқа кишилар учун тушунарли қилади. Кишилик жамияти ривожлана борган сари тил ҳам такомиллашиб боради. Меҳнат ва тил – онг ривожининг асосий ижтимоий омилларидир, аммо бирдан-бир омили эмас. Инсон ҳаётининг, демак тафаккурининг ҳам ижтимоий асоси кўпгина бошқа компонентларни, масалан, сиёсий, ҳуқуқий, ахлоқий, ташкилий, гносеологик ва ҳоказо компонентларни ўз ичига олади.

Инсон онги бошқа кишилар онгининг, бутун социум ижтимоий онгининг, ижтимоий гуруҳлар (миллий, диний, касбий, ёш бўйича ва ҳоказо гуруҳлар) онгининг, маданият, фан, мавкура, оммавий ахборот воситалари ва коммуникациянинг таъсири остида бўлади ва улар билан фаол ўзаро таъсирда бўлади. Худди шулар орқали одам ўзининг кундалик ҳаётида шахсга, ижтимоий мавжудотга, инсоний маданият соҳибига айланади.

2-боб. ОНГНИНГ ТУЗИЛИШИ

1-§. Психика ва онг

Психика

Шахснинг асосий тузилмавий элементи психикадир. Онгнинг ўзи эса психиканинг олий кўринишидир, чунки олий ҳайвонларда материя тузилишининг биологик даражасида вужудга келган психиканинг ўзи мураккаб тузилишга эгадир ва тадрижий эволюция натижасида борлиқ тузилишининг сифат жиҳатидан бошқача, ижтимоий даражасида онгни келтириб чиқаради.

Олий ҳайвонлар психикаси даражасида жуда мураккаб хатти-ҳаракат, ташқи шароитга мослашув, муайян мақсадга йўналтирилган фаолият ифодаланади, тахминий-тадқиқий фаолият

элементлари шаклланади, ақл-идрок элементлари ва бой, ривожланган хотира пайдо бўлади. Агар мураккаб психикали олий ҳайвонларда атрофдаги муҳит билан ўзаро таъсир усули, асосан, уларнинг тана тузилиши, физиологияси ва анатомияси билан аниқланса, *одамнинг онги - психика кўринишининг олий шакли* – фақат одамнинг ўзига ўхшаганлар билан алоқаси натижасида, яъни бевосита инсон борлиғининг ижтимоий ташкилоти таъсири остида ривожланади. Одамнинг психикаси шахснинг психик тузилишини, унинг характерини, темпераментини, қобилиятларини, қадрият мўлжалларини, ўзини-ўзи таҳлил қилиш ва баҳолашини, индивидуал фикрлаш услуби ва турмуш тарзини белгилаб беради. Инсон психикаси *онгни* ҳам, инсон ички дунёсининг онг назоратидан ташқарида бўлган қатламини, яъни *онгостини* ҳам ўз ичига олади.

Онг

Инсон онги шахснинг ички руҳий дунёси, субъектив реаллик сифатида мураккаб ички тузилишга, бир-бири билан узвий боғланган типлар, даражалар ва шаклларнинг бир бутун иерар-

хиясига эгадир. Умуман онгнинг тузилиши шахс руҳий дунёсининг амалдаги мураккаб тизимидир. Одам индивидининг руҳий ҳаётидаги ҳиссий, иродавий, мантиқий, эмоционал жараёнларнинг мажмуи каби элементларни онг тузилишига киритмоқ керак. Онг шахс маънавиятини, унинг эмоциялари, кечинмалари, ташвиш ва орзу-умидларини, фантазия ва хаёлларини, инсоннинг субъектив, ички борлиғи дунёсини, унинг руҳини келтириб чиқаради ва шакллантиради.

Онгнинг тузилиши

Онг яхлит бир тизим, мураккаб тузилма сифатида гносеологик (билиш жараёнига оид), аксиологик (қадриятларга оид), иродавий ва коммуникатив (яъни ижтимоий) элементлар бирлигидир. Ҳақиқатда онг тузилмасининг биронта ҳам элементи ўз-ўзича амал қилмайди, ҳаммаси қолган элементлар билан ўзаро боғланган, улар билан ва умуман бутун онг тизими билан ўзаро таъсирда бўлади. Масалан, тафаккур хотира, эмоция ва идрокларнинг нормал ишлашини таъминлайди. Кишининг, айтайлик, бирон-бир воқеани бошидан кечириши эса унинг таққослашини, ўйлашини, идеаллаштиришини, абстрактлаштиришини, чалғишини, яъни тафаккур амалиётидан фойдаланишини билдиради.

Онгга, *бирбутун боғланган тизим сифатида*, унинг сезги, фикр, эмоция, ирода ва хотира каби ажралмас элементлари киради. Бирбутунлик онгнинг тизимий сифати бўлиб, онг феномени моҳиятининг ўзига хослиги унинг таркибий қисмларининг ҳар қандайига нисбатан мутлақо зарурлигини билдиради.

Сезги. Инсон сезгилари ташқи дунё ҳақидаги ахборотларни асосий етказиб берувчилардир. Кўриб, ушлаб, ҳидлаб, эшитиб ва таъмга қараб сезишлар субъектга дунёни билишга, ўзини қизиқтирган объектни топишга, у турган жойни аниқлашга, унинг ранги, ҳиди, таъми, қаттиқ ё юмшоқлиги, харорати ва бошқа сифатлари ҳақида ахборот олишга имкон беради.

Идрок. Ибн Сино идрок ҳақида бундай деб ёзган: «Одамнинг хусусияти шундайки, у камёб нарсаларни идрок қилганида унда ажабланиш деган рефлекс пайдо бўлади, шундан кейин кулги келади. Зарарли нарсаларни идрок қилиш эса қўрқув деб аталган рефлексни келтириб чиқаради, шундан кейин йиғи келади... Демак, одам умумий қараш қобилиятига эгадир ҳамда айрим нарсалар ҳақида: у фойдали ёки зарарли нарсани қилиши лозимми ёки лозим эмаслиги, бу хавфлими ёки хавфсиз, яхшими ёки ёмон эканлиги ҳақида ўйлаб кўриш қобилиятига эгадир»[1].

Идрок – субъектнинг ахборотни қайта ишлашида сезгидан кейинги босқичдир. Бу босқич давомида объект, унинг замон ва маконий тавсифи яхлит ҳолда англаб олинади ва идеал образ унга тааллуқли моддий объектнинг ўзи билан, яъни идрок объектининг ўзи билан таққосланади. Тафаккур туфайли сезги ва идрок натижаларига маъно ва мазмун берилади, муносиб ва тушуниш қулай шакл излаб топилади.

Эмоция. Онг тузилишининг эмоционал компоненти ҳодисалар ва воқеаларга ижобий ёки салбий муносабат (умид, қувонч, қўрқув, умидсизлик ва ш.к.) ёки лоқайдликни келтириб чиқаради. Шахсни бахслашиш, ташвишланиш, эмоционал шок, аффект ҳолатида бўлишга (рашқ қилиш, нафратланиш, ёмон кўришга) ундайди, унинг стресс ёки фрустрация (гангираб қолиш,

[1] Ибн Сина. О душе.//Человек. Мыслители прошлого и настоящего. М., 1991. 196-б.

руҳий эзилиш) ҳолатида бўлишига, қувониши ёки ғазабланишига сабаб бўлади. Кечинмалар ва эмоцияларнинг ахборот жиҳатидан муҳим томони субъектнинг объектга берган баҳосидан иборат (яхши - ёмон, яхшироқ - ёмонроқ ва ҳоказо).

Ирода. Эмоцияларни муваффақиятли амалга ошириш субъектнинг иродаси билан узвий боғлиқдир. Субъект фаолият кўрсатаётган объектив шароит билан уни амалга оширишнинг субъектив имкониятлари тафовут қилиб қолганда субъект фаолиятини ирода ёрдамида тиклаш, тартибга солиш зарур бўлади. Шахс аввал ечим танлаб, қарор қабул қилиб, сўнгра уни амалга ошириши зарур бўлиб қолган ҳаётий вазиятда ирода ишга солинади. Ироданинг иштирокисиз онг ҳеч бир иш қилолмайди, ирода одамнинг хатти-ҳаракатини тартибга солиб туради, уни исталган мақсадга эришишга йўналтиради. Бу ерда субъектнинг ишнинг кўзини билиб қарор қабул қила олиши алоҳида роль ўйнайди, бу эса ирода эркинлигини билдиради.

Хотира. Онг тизимида хотира тажрибанинг интеграл йиғувчиси ва ифодачиси бўлиб хизмат қилади. Хотира - кишининг ёки кишилик жамиятининг ўзининг ёки ўзганинг ўтган замондаги фаолиятини ҳозирги замонда сақлаб қолиш ва тиклаш лаёқатидир. Хотира шундай бир йўналтирувчики, у туфайли субъект вақтда ҳам, маконда ҳам муваффақиятли йўналиш олади, бу эса унинг фаолият режалари, схемалари ва дастурларини тузишида ифодаланади. Хотиранинг бошқа бир функцияси – ўтмишдаги воқеликни тафаккурий қайта тиклашдир. Хотира инсонга тарихий ўтмишни ва истиқболни кўришга, келажакни олдиндан кўришга имкон беради.

Тафаккур. Тафаккурнинг ўзи эмас, балки одам фикрлайди. Одамнинг тафаккури ҳамиша ғоят шахсий ва индивидуалдир ва субъектнинг қуршаб турган дунёдаги объектив алоқалар ва муносабатларни муайян мақсадни кўзлаб, умумий ва воситали тарзда билишини, субъектнинг ижодий, бунёдкорлик фаолиятини, содир бўлаётган ҳодисалар ва воқеаларни акс эттиришдан олдин прогноз қилишни, янги ғоялар, қарашлар, фаразлар ва назариялар яратишни ўз ичига олади. Тафаккур одамнинг дунёқарашини, унинг дунёни ҳис қилиши ва идрок этишини, одамнинг ўз борлиғига, ўз қилмишларига, орзу-умидларига ўзи берган баҳони доимо кенгайтириб боради. Одамнинг тафаккури мураккаб ва фаол жараёндир, у абстрактлаштириш ва умумлаштириш, анализ, синтез, таққослаш, ўхшатишни, ўзининг мураккаблиги, характери ва мазмуни жиҳатидан ғоят хилма-хил бўлган вазифаларни оқилона ўртага қўйиш ва ҳал этишни ўз ичига олади. Фикрловчи одам мантиқий натижа ва хулосалар чиқаришга, ҳаётий тажрибага, меҳнат ва касб малакаси ва маҳоратига эга бўла олади, у бирон-бир масала бўйича ўз нуқтаи назарини исботлашга, далиллар билан асослаб беришга ва ҳимоя қилишга лаёқатли бўлади.

2-§. Онг ва онгости

Онгдан ташқари, одамнинг хатти-ҳаракатига, унинг бутун руҳий оламига ғайришуурий жиҳатлар ва онгости катта таъсир қилади. Шу икки компонент - онг ва онгости - бир-бирига кучли таъсир ўтказади, улар ажралмасдир ва, ифодали қилиб айтганда, қаттиқ ўзаро назорат ва таъсир остида бўлади. Ҳозирги илмий тасаввурларга кўра, одамнинг онги бориб етмаган, англаб олинмаган психик фаолияти шундай сезгилар, идроклар ва тасаввурларни ўз ичига оладики, баъзан уларга одамнинг ақли етмайди, одам объектга қарайди-ю, уни кўрмайди, пайқамайди, эшитади-ю, эшитганини идрок этмайди. *Онгости* соҳаси руҳий борлиқнинг туш, гипноз ҳолати, англаб олинмаган истак, субъектнинг ҳаётидаги нохуш воқеа арафасида олдиндан ҳис қилинган кўркув каби шаклларини қамраб олади.

Онгостида шахснинг ҳаётидаги жуда кўп ҳажмдаги ахборотлар, унинг индивидуал турмуш тажрибаси ўрнашиб, йиғилиб қолади. Инсон томонидан автоматик, инстинктив тарзда содир этиладиган, ҳимоя механизми ролини бажарадиган ва мияни доимий зўриқишдан ҳимоя қиладиган кўпгина ҳаракатлар онгости томонидан назорат қилинади ва бошқарилади. *Ғайришуурийлик*, бу - ҳам ҳаётий йўл-йўриқ, ҳам одамнинг одатидир, ниҳоят, бу *интуициядир* – миянинг ўртада турган вазифаларни илгари олинган ва хотирада сақланаётган маълумотлар асосида ҳал қилиш бўйича англанмаган, ғайримантиқий ишининг натижасидир.

Онгостини фалсафий ва психик анализ қилишга *Зигмунд Фрейд, Карл Юнг, Эрих Фромм* катта эътибор бердилар. Масалан, Фрейд назарияси онгостини кишилар хатти-ҳаракатининг, улар ахлоқи, санъати ва бутун маънавий маданиятининг асоси, бош омили деб билади. К.Юнг «индивидуал онгсизлик» тушунчаси билан бир қаторда «коллектив онгсизлик» тушунчасини ҳам илмий муомалага киритди; унинг нуқтаи назарича, онгости нафақат онг доирасидан сиқиб чиқарилган субъективлик ва индивидуалликни, балки, энг аввало, илдизлари узоқ ўтмишга бориб тақаладиган ва Юнг концепциясида архетиплар деб аталган коллектив ва шахссиз психологик мазмунни ҳам ўз ичига олади. Индивидуал онгсизлик билан коллектив онгсизликнинг ўзаро алоқасидан фойдаланган Э.Фромм субъектнинг индивидуал психикаси билан жамиятнинг социал тузилиши ўртасидаги боғловчи бўғин, восита сифатида «социал характер» тушунчасини киритади, онгостининг ҳозирги замондаги истеъмолчилар жамиятининг қийматий, аксиологик режаларига таъсирини ўрганади.

3-боб. ОНГНИНГ ШАКЛЛАРИ ВА ФУНКЦИЯЛАРИ

1-§. Онгнинг шакллари

Фикр

Онг муайян шаклларда, яъни фикр, шубҳа, эътиқод, билим ва ишонч шаклларида мавжуд бўлиб, булар «*онгнинг эпистемик шакллари* (грекча *эпистеме* – билим) номини олган.

Кишининг ёки кишилар гуруҳининг фикри уларнинг у ёки бу масала бўйича нуқтаи назарларини билдиради ва субъектнинг ҳаёт йўлига, дунёни ҳис қилишга, дунёқарашига асосланган, у айрим шахсларнинг индивидуал тажрибаси ва бутун социумнинг коллектив тажрибаси билан, шунингдек инсоннинг ва инсониятнинг хотираси билан узвий боғлиқдир. Кишилар катта гуруҳларининг, бутун ижтимоий қатламларнинг оммавий онгида ижтимоий фикр мавжуд бўлиб, у жамият эҳтиёжларига ва манфаатларига оид жамият ҳаётининг фактлари, воқеалари ва ҳодисаларига нисбатан ижтимоий муносабатни билдиради.

Шубҳа

Онгнинг бошқа бир эпистемик шакли шубҳадир. У шундай маълумотларни, ахборотларни ўз ичига оладики, уларнинг ҳақиқийлиги, ишончлилиги ва фойдалилигига субъект охиригача ишонмайди, унда шу маълумотлар тўғрисида қатъий фикр ва билим бўлмайди. Шубҳа эски билимдан янгисига ўтишда муҳим аҳамиятга эга. Фалсафий фикр тарихида шубҳа бир неча бор онгли методологик усул сифатида қурол қилиб олинган (антик скептицизм, Декартнинг универсал шубҳа принципи, ҳозирги замон релятивизми).

Эътиқод

Шубҳага қарама-қарши ўлароқ, эътиқод онгнинг шундай шаклики, уни субъект тўғри, ҳақиқий, ишончли ва мантиқан зиддиятли эмас деб билади. Шахснинг субъектив эътиқоди негизида қуйидаги сабаблар ётади: муайян маълумотлар, ахборотлар ва фактларни исботсиз, аксиоматик тарзда ишончли деб қабул қилиш ҳамда ҳамма томонидан эътироф этилган фикрларни ва обрўли, ҳурматли шахсларнинг фикрларини танқид ва таҳлилсиз қабул қилиш. Фактлар, кузатув ва турмуш тажрибасининг маълумотлари, илмий назариялар ва қонунлар, мантиқий далиллар, амалда ва фанда синаб кўрилган қоидалар объектив эътиқоднинг асоси ҳисобланади. Фақат субъектнинг ўзи томонидан чуқур англаб олинган, ботинан қайта ишланган, ўзлаштириб олинган билимгина унинг ҳақиқий ва мустаҳкам эътиқодига айланади.

Билим

Онгнинг фикр, эътиқод ва шубҳани ўзида бирлаштирувчи, синтез қилувчи шакли билимдир. Билим дунёнинг субъектга маълум бўлган, унинг томонидан ўрганилган ва билиб олинган объектив хоссалари ва алоқаларининг идеал ифодасидир. Янги замон фани ва фалсафасидан олдиндан дарак берган ўрта аср инглиз мутафаккири Роджер Бэкон «Билим - кучдир» деган ажойиб ҳикматни таърифлаб берди. Дарҳақиқат, ҳақиқий, аниқ билим - бу инсон амалиётининг квинтэссенцияси, мағизидир, инсониятнинг кўп асрлик тараққиёт тарихи давомида тўплаган коллектив тажрибасидир. Билимнинг абсолют ва нисбий томонлари бўлади. Билимнинг нисбий томони ҳақида Бертран

Рассел бундай деб ёзган эди: «Ҳар қандай билим муайян даражада шубҳалидир ва биз шубҳалиликнинг қандай даражасида унинг билим бўлмай қолишини айта олмаймиз»[1].

Ишонч

Ишонч онгнинг билимга қарама-қарши томонидир. Билим одамга ишонч бағишлайди, уни эътиқодли қилади, ишонч эса, гарчи билимнинг кўриниши бўлмаса-да, эътиқоднинг олий даражаси сифатида намоён бўлади. Ишонч инсон учун чуқур шахсий аҳамиятга эга бўлиб, унинг айтилган фикрларнинг, шу жумладан объектив далилларга асосланмаган фикрларнинг, тўғрилигига ишончи комиллигини билдиради.

Ишонч билан билим ўртасида чуқур принципиал фарқ бор. Агар ишончда урғу одамнинг субъектив ишончига берилса, билимда объективлик, ҳақиқийлик ва ишончлилик биринчи ўринга чиқади. Шу билан бирга билимда ҳам ишонч элементи бор: ҳозирги замондаги постиндустриал жамиятда илмий билимлар обрўси шу қадар каттаки, уларга амалда бутун инсоният шак-шубҳасиз ишонади. Фаннинг юксак обрўси, унинг кўпдан-кўп натижаларининг кундалик ҳаётга жорий этилиши ана шундай ишонч негизи бўлиб хизмат қилади. Айни вақтда ишонч даражасида билимлар догмалаштирилиб, жонсизлантириб қўйилади ва шунда ишончга таяниш консерватив асосга, шахс ижоди ва билишининг тўсиғига айланади.

2-§. Онгнинг функциялари

Рефлексив функция

Онгнинг асосий, муҳим функцияларидан бири *одамнинг ўз-ўзини англашидир*, яъни ўз борлиғини рефлексив тарзда англашидир. «Ўзингни ўзинг бил» - антик файласуфларнинг бу шиорини одамнинг тафаккури ўз-ўзини англаш ёрдамида амалга оширмоқда. Бу хусусда М.Хайдеггер одамнинг экзистенционал моҳияти одам нарсани қандай бўлса шундайлигича тасаввур қила олишига асосдир, деб айтган эди.

Шахснинг ўз-ўзини англаши қуйидаги уч жиҳатнинг узвий бирлигидир: одамнинг ўзининг бошқа одамларга ўхшашлиги ва улардан фарқ қилишини англаши; ўзининг бошқа моддий табиий ва ижтимоий объектлар билан ўхшашлиги ва улардан фарқ қилишини англаши ва, ниҳоят, шу англаш асосида ҳаётий фаолият субъекти сифатида ўз баҳосини англаши. Ўз-ўзини англашнинг асосий элементлари ўз-ўзини таҳлил қилиш, ўз-ўзини кузатиш, ўз-ўзини англаш ва ўз-ўзини баҳолашдир.

Ўз-ўзини англаш ёрдамида одам ўзини субъект сифатида англайди ва баҳолайди, ўзининг бошқа кишилардан фарқи ва уларга ўхшашлигини англайди, ўзининг бир бутун микрокосм сифатидаги «мен»ини унинг уникал индивидуаллиги ва бетакрорлигида, бу микрокосмнинг ташқи дунё билан муносабатида англаб олади.

Инсоннинг ўз-ўзини англаши орқали онг одамнинг дунёга, ундаги англанган борлиққа фаол муносабат функциясини бажаради, шунингдек одам фараз қилинган вазиятда ўзининг келгуси ҳаракатларининг дастлабки режасини тузганида ва келгусида бу ҳаракатларнинг эҳтимол тутилган натижалари ва оқибатларини олдиндан кўрганида онг мақсадни кўзлаш функциясини амалга оширади.

Ўз-ўзини англаш ёрдамида, шунингдек, онгнинг бошқарувчилик функцияси тартибга солиб турилади, зеро одамнинг англанган фаолияти шахснинг ўз-ўзини бошқариши ҳамда ўзининг хатти-ҳаракати, қуршаб турган дунёга ва бошқа кишиларга муносабати устидан назорати билан узвий боғлиқдир. Ўз-ўзини англаш, бу – ўз моҳиятини, одам борлиғининг мақсади ва маъносини тушунишга интилган онгнинг фаол равишда, муайян мақсадда ўз-ўзига йўналишидир, ўз имкониятлари ва қобилиятларини амалга ошириш имкониятидир, бошқача айтганда, шахснинг ўз кўзи олдида ва бутун жамият кўзи олдида ўз-ўзини актуаллаштириш имкониятидир.

Герменевтик функция

Одам онгининг бошқа бир муҳим функцияси *тушуниш* функциясидир. Асосий тушуниш функцияси индивиднинг табиий ва ижтимоий муҳитда онгли равишда ҳаракат қилиши ва йўл тутишини таъминлаш билан боғлиқдир.

[1] Қаралсин: Мир философии. М., 1991. Ч.1. 643-656-б.

Ҳар қандай тушуниш - қандайдир тушунмовчиликни бартараф этиш жараёнидир, яъни тушуниш воқеликнинг бирон-бир ҳодисасини англаб олиш жараёнидир Шу англаб олиш асосида мазкур ҳодиса аҳамияти фаҳмлаб олинади ва у инсон томонидан ўзлаштирилади. Тушуниш бу – субъектнинг ўз дунёқараши, дунёни ҳис қилиши, ўз ҳаёт йўлини шахсан билиши асосида субъект ҳаётий тажрибасининг ҳақиқий актуаллашувидир.

Тушунишни ўрганиш *герменевтика* предметига айланди. Унинг асосчиси XVIII асрнинг охири - XIX асрнинг бошида яшаб ўтган теолог ва филолог *Ф.Шлейермахердир*. Унинг фикрича, герменевтиканинг асосий вазифаси классик тарихий матнларни тушуниш ва уларни тўғри ўқиш асосида ўтган замонлардаги одамларнинг маънавий дунёсини билиб олишдир. Бундай билиб олиш алоҳида сезги - *эмпатия* ёрдамида, яъни билувчи субъектнинг қадимги кишилар яшаган шароитни чуқур ўрганиши, ҳис этиши ва англаши ёрдамида содир бўлади.

Ҳозирги вақтда *фалсафий герменевтика* ҳал этаётган вазифалар доираси кенгайди; герменевтик ёндашув субъектнинг англаш ва тушуниш жараёнидаги фаол ролини таъкидлайди. Немис философлари В.Дильтей, М.Хайдеггер, Х.Г.Гадамер, француз философи П.Рикер ҳозирги замон герменевтикасининг ривожланишига ўз хиссаларини қўшдилар. Одамнинг одамни тушуниш жараёни ўзаро муносабат билан узвий боғлиқдир, тушунишнинг ўзи ҳамиша шахслар ўртасидаги диалог натижасидир, шу билан бирга шахснинг ўз-ўзи билан ички диалоги бунда тез-тез бўлиб турадиган ва амалда муҳим ҳодисадир. Тушуниш асосан жамият тараққиётининг муайян босқичида жамиятда мавжуд билимларнинг характери билан белгиланади. Тушуниш илгариги мавжуд билим, мантиқий фикрлаш маданияти, аввалги ижтимоий тажриба маҳсулидир. Мавжуд ахборотлар мажмуи доирасида янги факт, янги ахборот, янги билим изоҳланади, яъни муайян тарзда тушуниб олинади. Бунда янгини тушунишга номаълумни маълум орқали қисман изоҳлаш йўли билан эришилади.

Инсоннинг тушуниш лаёқати узоқ тараққиёт йўлларини босиб ўтган. Биринчи босқич «*амалий тушуниш*» босқичи бўлган; ибтидоий одам шу босқичда яшаган, унинг амалий ҳаётий фаолияти унинг учун тушуниш манбаи бўлган. Сўнгра тушунишнинг *сеҳргарлик (магия)* каби ўзига хос шакли - билувчи тафаккурнинг ўзига хос рефлексияси, «амалий тушунишни» англаш, у ҳақда ўзига хос ўйлаш пайдо бўлган. Фақат антик даврдан эътиборан йиғилган билимлар, маҳоратлар, малака ва технологиялар мажмуи устидан рефлексия сифатида «*назарий тушуниш*» шакллана бошлаган.

Ижодий функция

Онгнинг яна бир функцияси ижодий функция бўлиб, у мақсад қўйишда, прогнозлашда, киши ҳаракатларининг кутилаётган натижаларини олдиндан кўришда *онгнинг фаоллиги*ни назарда тутади. Онгнинг ижодий фаоллиги конструктив-ўзгартирувчи фаолият билан, янгини яратиш билан узвий боғлиқдир. *Ижодиёт* - инсониятнинг табиий ресурсларни онгли равишда ўзлаштириши, шунингдек инсон қобилиятининг ривожланиши натижасида янги моддий ва маънавий қадриятлар яратиш жараёнидир. Ижодий ўзлаштиришда субъект онгининг фаоллиги узоқ изланишларни, чекинишларни, топилмаларни, кўпинча эса хато ва янглишувларни, субъект ижодининг натижаси бўлган янгини кашф этишни назарда тутади.

Ижод ёрдамида одам ўз онгида сақланаётган режаларни, ниятларини, лойиҳаларини амалга оширади, уларни воқеликнинг реал предметлари ва ҳодисаларида моддийлаштиради. Ўз олдида турган вазифаларни ҳал қилишга ижодий ёндашиш - инсон руҳининг, интеллектининг олий кўринишидир. Ижодий фаоллик элементлари олий ҳайвонлар - маймунлар, дельфинлар ва итларда ҳам мавжуд, лекин фақат инсонгина ўзининг атрофдаги воқеликни ўзлаштириши, ўрганиши ва ўзгартиришида онгли равишда ижодиётга таянади. Прогнозлаш, фараз қилиш, мавжуд, аммо етарли бўлмаган ахборотни тўлароқ ўйлаб, фикрлаб кўриш ҳам инсон ақлининг ижодий фаоллиги намоён бўлишидир.

VI Бўлим. БИЛИШ ФАЛСАФАСИ (ГНОСЕОЛОГИЯ)

1-боб. БИЛИШ ИМКОНИЯТЛАРИ - ГНОСЕОЛОГИЯ МУАММОСИ СИФАТИДА

Гносеология предмети

Инсон ўзининг бевосита борлигини, мавжудлигини уни қуршаб турган дунё билан доимий алоқада амалга оширади. Дунёда яшаш ва оптимал мослашиш учун инсон, унинг ақл-идроки ва ҳислари ташқарига, яъни дунёни билишга қаратилган. М.Хайдеггернинг сўзлари билан айтганда «билиш тадқиқот сифатида мавжуд нарсани ҳисоботга жалб этади». Билиш фаолиятига инсон ҳаёти ва фаолиятининг зарур элементи деб қарамоқ зарур. Билишнинг мақсади ва вазифаси турли ҳодисаларни ўрганиш йўли билан уларнинг чукур, турғун, белгиловчи томонлари ва қирраларини, уларнинг моҳиятини очиб, хақиқатни англаб олишдан иборат. Антик фалсафадаёқ софистлар ва Сократ дунёқарашининг асосий масаласини инсоннинг табиатга, субъектнинг объектга, тафаккурнинг борлиққа муносабати масаласи сифатида илк бор таърифлаб берган эдилар.

Янги замонда Ф.Бэкон ва Р.Декарт билиш тўғрисидаги таълимотни бойитиб, уни субъектнинг объектга муносабати деб таърифладилар. Декартнинг сўзларига кўра, *субъект* – бу билиш ҳаракатининг соҳиби бўлган шахсдир, фикрловчи «Мен» дир. *Объект* – бу субъектнинг билиш фаолияти йўналтирилган нарсадир, яъни бизни қуршаб турган бутун оламдир. Билиш объекти билиш вазиятида бевосита берилган эмас, у ижтимоий амалиётнинг ривожланиш даражаси билан белгиланади, *детерминацияланади*. Билиш субъекти ҳам ўзининг билиш фаолияти кенг амалга ошириладиган конкрет ижтимоий-тарихий вазият орқали белгиланади. Бинобарин, билишнинг ўзи ҳам ижтимоий табиатга эга, уни ижтимоий амалиёт белгилаб беради. Дунёни билиб бўладими ёки йўқми, агар билиб бўлса бу бизнинг онгимизда қандай акс этади, деган масала ҳамиша фалсафий фикрни қизиқтириб келган. Билиш назарияси, ёки *гносеология* (юнонча – билиш ҳақидаги таълимот) – фалсафий таълимотларнинг ажралмас қисмидир.

Гносеология субъектнинг билиш фаолиятининг принциплари, қонуниятлари, шакллари, босқичлари ва даражаларини, шунингдек, шу принцип ва қонунлардан келиб чиқадиган, ҳақиқий билимга эришилишини таъминлайдиган талаблар ва мезонларни ўрганади. Билиш назарияси билиш жараёнининг оддий, кундалик даражасини ҳам, билишнинг умумий илмий шакллари ва методларини ҳам тадқиқ қилади.

Билиш жараёни, бу – тўлалигича рационал, фақат ақлга бўйсунувчи, формал, қуруқ жараён эмас, чунки у тирик кишилар томонидан амалга оширилади, шу сабабли билиш эмоционал элементларни – ирода, ният, истакларни ўз ичига олади. Шу муносабат билан айтиш жоизки, нарсалар, атрофдаги воқелик ҳодисалари субъектнинг назарига тушган, нимаси биландир унинг диққатини тортган, у билан ўзаро алоқада бўлган, унинг томонидан жами бошқа предметлар ва жараёнлардан ажралиб олинган тақдирдагина билиш объектига айланади. Шу маънода субъект объектни шакллантиради, шунинг учун ҳам объектсиз субъект бўлмаганидек субъектсиз объект ҳам бўлмайди, дейдилар.

Скептицизм ва агностицизм

Фалсафа тарихида вақти-вақти билан дунё ҳақида ишончли билимларга эришиш мумкинлигини шубҳа остига қўювчи таълимотлар пайдо бўлиб турган. Бундай таълимотнинг биринчиси эрамиздан аввалги IV асрда пайдо бўлган антик скептицизмидир. *Скептиклар билишнинг мумкинлигига эътироз билдирмаганлар, лекин бизнинг билимларимизнинг ишончлилигини, уларнинг ташқи дунё ҳодисаларига мувофиқлигини шубҳа остига қўйганлар.*

Скептицизм тарафдорлари икки қоидадан келиб чиққанлар. Биринчиси – фалсафада тизимни ташкил этувчи ягона асос йўқ, яъни у ўз ичида мантиқан зиддиятлидир. Иккинчиси – файласуфлар бир-бирига зид келадиган ва баб-баравар рад этилиши мумкин бўлган қоидаларни асослашлари сабабли фалсафа ҳақиқатни топа олмайди. Бинобарин, дунё ҳақида ишончли билимнинг бўлиши мумкин эмас.

Скептицизмнинг асосчиларидан бири *Пиррон* (эрамиздан олдинги тахминан 365-275 йиллар) хиссий идрокни ишончли деб ҳисоблаган (масалан, агар бирон нарса субъектга аччиқ ёки ширин туюлса, шу ҳақидаги фикр ҳақиқат бўлади), янглишув эса, унингча субъект бевосита ҳодисадан моҳиятни, объект асосини билишга ўтмоқчи бўлганда пайдо бўлади. Унинг фикрича, объект ҳақидаги ҳар қандай даъвога унинг мазмунига зид бўлган даъвони қарама-қарши қўйиш мумкин. Демак скептик узил-кесил ҳукмлардан тийилиб турмоғи лозим.

Синопалик *Диоген* ва *Секст Эмпирик* шунга ўхшаш ғояларни ёқлаб чиқдилар. Улар билиш фаолиятида, шунингдек кундалик ҳаётда ҳам субъект ўз соғлом фикрига таянмоғи керак деб ҳисоблаганлар. Ўрта асрлар даврида скептицизм ғоялари Ғарбда ҳам (*Пьер Абеляр*), Шарқда ҳам (*ал-Ғаззолий*) ривож топди. Масалан, Ал-Ғаззолий бундай деган: «Охиригача билишга ожизлик ҳам билишдир; кишиларга Уни билиш йўлини фақат Уни билишга ожизлик орқали яратиб берган Зотга шарафлар бўлсин»[1].

Янги замон фалсафасида скептицизм позициясини *Юм* изчилик билан ҳимоя қилиб чиқди. Юм ташқи дунёнинг реаллигини шубҳа остига олди. Фақат ўз сезгиларимизнинг реаллигига шубҳаланиш мумкин эмас, дейди шотландиялик бу мутафаккир. Сезги органларининг бу таассуротлари ё уларга ташқи дунё таъсири туфайлик ёки инсон ақлининг алоҳида энергияси туфайли келиб чиқиши мумкин. Бу ерда тажриба сезгиларимизнинг ҳақиқий манбаини аниқлашга ожиздир. Юм дунёни билиш мумкинлигини инкор этибгина қолмасдан, балки, шу билан бирга, субъектнинг хиссий таассуротлари доирасидан ташқарида бирон-бир реал нарсанинг мавжудлиги тўғрисидаги масалани очиқ қолдирди.

Немис классик фалсафасининг асосчиси *И.Кант* Д.Юм ғояларини танқидий жиҳатдан қайта ишлаб чиқди. Кантнинг *трансцендентал идеализми* шундан иборатки, у, бир томондан, бизнинг онгимиздан мустақил равишда «*ўзида нарсалар*» («вешь в себе») мавжудлигига шубҳаланмаган, иккинчи томондан эса, у «ўзида нарсаларни» принцип жиҳатидан билиб бўлмайди, деб даъво қилган. Нарсаларнинг моҳиятини ҳеч нима билан пайқаб, илғаб бўлмайди. Билиш субъекти бўлган одам фақат ҳодисалар ва жараёнлар сиртида ётган билан кифояланади, фақат ҳодиса, «*биз учун нарса*» («вешь для нас»)билан иш кўради. «Биз учун нарса» бизга «ўзида нарсалар» ҳақида ҳеч нима демайди. Дунё инсон учун «ўзида нарсалар»нинг билиб бўлмас сири бўлиб қолади, шунинг учун бу фалсафа агностицизм номини олди (юнонча а – инкор, гностос – билиб бўладиган)

Агностицизм – бу шундай таълимотки, унга *кўра дунё ҳақида ҳақиқий, ишончли билимларга эришиб бўлмайди*. Агностицизм билишни фақат билувчи ақлнинг фаолияти деб билади.

Материалистлар Кантни у «ўзида нарсаларни» эътироф этгани ҳолда уларни билиб бўлмайди деб эълон қилади, деб танқид қилсалар, идеалистлар уни у субъектдан ташқарида ва унга боғлик бўлмаган ҳолда аллақандай сирли «ўзида нарсаларни» эътироф этади, деб танқид қиладилар. Агар Кант наздида «ўзида нарса»ни мутлақо билиб бўлмаса, ҳозирги замон материалистлари уни ҳали билиб олинмаган нарсадир, лекин бу уни мутлақо билиб бўлмайди, деган маънони билдирмайди, деб биладилар.

Агностицизм ғояси XIX-XX аср фалсафасида ҳам ривожланди. Масалан, немис физиги ва физиологи *Г.Гельмгольцнинг* (1821-1894) «*символлар назарияси*» ёки «иероглифлар назарияси» ўз моҳиятига кўра агностик характерда эди. Гельмгольц қарашларининг мазмунига кўра, субъектнинг сезгилари реал предметнинг образи эмас, балки символлар, шартли белгилар, иероглифлардир. У хиссий образнинг уни келтириб чиқарган тимсол, «оригинал», реал нарса билан алоқасини, ўхшашлигини инкор этган.

XIX-XX асрлар чегарасида агностицизмнинг яна бир тури – конвенционализм шаклланди. *Конвенционализм (лотинча конвенцио – шартнома, келишув, битим) – бу фалсафий таълимот бўлиб, унга кўра илмий назариялар ва тушунчалар ташқи дунёнинг, унинг томонлари ва хоссаларининг реал тафсифи эмас, балки олимлар ўртасидаги келишув маҳсулидир.* Конвенционализмнинг энг йирик вакили француз математиги ва философи *Анри Пуанкаре*дир (1854-1912).

[1] Антология мировой философии. М, 1969. Ч.II. 748-б.

Илмий-техникавий тараққиёт ва информацион цивилизация даврида ҳозирги замон гносеологиясида шуни ҳисобга олмоқ муҳимки, билиш субъекти билан объект орасида кўпинча воситачи прибор, тадқиқот қурилмаси туради. Бу ўзига хос гносеологик вазиятни вужудга келтиради. Прибор объектни адекват, айнан акс эттириш жараёнига муайян узлуксиз ва тасодифий хатолар киритиши сабабли, тадқиқотчи уларга зарур корреляция қилмоғи лозим. Бироқ бу агностицизмнинг тантанасини билдирмайди, балки бизнинг билиш усулларимиз, методларимиз, восита ва шаклларимиз доимий такомиллаштирилиб туришга муҳтож эканлигини кўрсатади. *Бизни қуршаб турган дунёни билиш мумкин*, билиш эса – субъектнинг ҳақиқатни англаш ва уни ўз амалий, яратувчилик, ўзгартирувчилик фаолиятида қўллаш мақсадида ташқи дунёни онгли равишда акс эттиришидир.

2-боб. БИЛИШ ШАКЛЛАРИ

1-§. Хиссий билиш

Билишда сезгининг роли

Ҳар қандай нарсани, ҳар қандай предмет ёки ҳодисани билиш фикр хиссий идрокдан предметнинг моҳияти томон борадиган жараёндир. *Хиссий билим*, жонли мушоҳада инсоннинг қуршаб турган дунё билан *бевосита алоқаси* шаклидир. Хиссий англаш ташқи таъсир энергиясининг онг фактига айланишидан бошқа нарса эмас. Усиз биз борлиқнинг ҳеч қандай шакллари ҳақида ҳеч нима била олмаймиз. Биз жонли мушоҳада ёрдамида атрофдаги вокеликнинг турли хоссалари ва томонларини билиб оламиз, лекин биргина хиссий образлар билан уларнинг моҳиятини англаб ололмаймиз.

Бунга сабаб, энг аввало, инсон сезги аъзоларининг табиий чекланганлигидир. Масалан, одамнинг кўзи электромагнит тўлқинларнинг бутун спектрини тўлик идрок эта олмайди, у электромагнит тўлқинлар спектрининг инфрақизил, ультрабинафша ва рентген қисмларини сезмайди. Бундай табиий чекланганлик бошқа сезги аъзоларига ҳам хосдир. Масалан, одамнинг қулоғи тебраниш частотаси 16 дан 20 минг Гц гача бўлган товуш тўлқинларини қабул қила олади, юқори частотали ёки паст частотали товуш тўлқинларини эшитмайди.

Табиий сезги аъзолари билан идрок этиб бўлмайдиган ҳодисаларни махсус яратилган *сунъий органлар* орқали, яъни микроскоп, радиотелескоп, локатор, барометр, Гейгер ҳисоблагичи ва бошқа хил приборлар воситасида идрок этиш мумкин. Бу приборлар хиссий билиш қувватини анча кенгайтиради ва кучайтиради. Шу билан бирга хиссий билиш бизни янглиштириб қўйиши мумкин – кўз чалғиши, сароб, хомхаёл, кўз галлюцинацияси, товуш эффекти ва ҳакозолар. Фалсафа тарихида янги замон мутафаккирлари барча билимларнинг хиссий келиб чиқиши муаммосига юқори даражада аҳамият берганлар. Масалан, Жон Локк материалистик *сенсуализм* (лотинча сенсус - сезги, сезиш) принципларини асослаб берар экан, аввал сезгида бўлмаган нарса интеллектда бўлмайди, шунинг учун кимки ҳеч нимани сезмаса у ҳеч нимани билмайди, деб ёзган эди.

Хиссий билишнинг шакллари

Сезгилар, бу – шундай каналларки, уларнинг воситасида одам қуршаб турган олам билан боғланган, олам ҳақида бевосита ахборот олиб туради. Сезгилар абстракт тафаккур амалга ошишининг асоси бўлган озуқадир.

Сезги хиссий билишнинг энг оддий шакли, объективлик билан субъективликнинг қоришмасидир, у манбаи жиҳатидан объектив ва у ёки бу сезги аъзоларининг тузилишига боғлик ҳолда шакли жиҳатидан субъективдир. Гарчи сезги билиш учун ягона канал бўлсада, биргина сезишнинг ўзи ташқи дунёни бутун яхлитлиги, чуқурлиги ва конкретлиги билан англаб олиш учун етарли эмас. Сезги субъектга ўрганилаётган объектнинг айрим томонлари ёки хоссаларини билишга ёрдам беради, аммо ўзининг табиий чекланганлиги сабабли объектни яхлит ҳолида билишга имкон бермайди. Шунинг учун билиш сезишдан идрок қилиш томон боради.

Идрок – бу бир сезги эмас, у турли хил сезишларнинг жамул-жами, комбинациясидир. Биз идрок қилиш орқали предметнинг айрим томонларини эмас, балки уни яхлит ҳолда акс эттирамиз. Масалан, шарсимон, яшил-қизил, ялтироқ, хушбуй, чучук-нордон нарсаларни хис қилишлар биргаликда онгимизда олма образида ассоциациялашади.

Хиссий билишнинг идрокдан кейинги босқичи *тасаввурдир*. У сезишдан ҳам, идрок қилишдан ҳам сифат жиҳатдан фарқ қилади. Тасаввур – бу хиссий идрок билан тушунча ўртасидаги оралиқ босқичдир. Сезиш ва идрок қилишдан фарқли ўлароқ, тасаввур энди субъект билан объектнинг бевосита ўзаро таъсири бўлиб чиқмайди. Илгари бирон-бир ҳодиса ёки предметни идрок этган, кўрган одам уларнинг образларини ҳатто улар бизнинг сезгиларимизга таъсир этмаган тақдирда ҳам хотирлаб, кўз олдига келтириши мумкин. Бундан ташқари, биз тасвирлашларига асосланиб, масалан, илгари ўзимиз ҳеч қачон кўрмаган тропик чангалзорларни тасаввур қила оламиз. Бирок сезги ва идрокдан фарқли ўлароқ, тасаввур илгари идрок этилган предметни гавдалантирар экан, унинг конкрет-хиссий деталларининг ҳаммасини эмас, балки фақат энг муҳим, ҳарактерли қисмлари, томонлари ва белгиларини ифодалайди.

Тасаввурлар сезги ва идроклар каби ёркин ва аниқ эмас, аммо улар анча узоқ вақт давом этади ва барқарордир. Тасаввурлар ёрдамида биз аллақачон бўлиб ўтган воқеалар манзарасини онгимизда тиклай оламиз. Бундан ташқари, тасаввур бизга илгари идрок этилганлар асосида келажак манзарасини ифодалаб беришга имкон беради. Инсоннинг келажак образини тасвирлаб ва тузиб бериш лаёқати *фараздан* бошқа нарса эмас. Хиссий билиш қанчалик муҳим бўлмасин шуни айтиш керакки, у чекланган ва ташқи дунёнинг фақат ташқи, бевосита, хиссий идрок этиладиган томонини акс эттиради. Бунинг устига сезги бизни янглиш йўлга бошлаши мумкин. Хиссий билишдан кейинги босқич рационал билишдир, абстракт-мантиқий тафаккурдир.

2-§. Рационал билиш

Рационал билишнинг роли

Агар биз сезгилар воситасида ҳодисалар оламини акс эттирсак, сезги билан идрок этиб бўлмайдиган моҳиятни ақл билан билиб оламиз. Ақл бизнинг сезги аъзоларимиз ташқи оламдан олган ахборотларга асосланиб, ҳодисалар моҳиятини хиралаштирувчи ва яширувчи ташқи, тасодифий ҳолатлардан абстрактлашиб ҳодисалар дунёсини ташқи, номуҳим хусусиятлар ва алоқалардан халос қилади. Муҳимни номуҳимдан фарқлантира ва ажрата олмайдиган сезгилардан фарқли ўлароқ, ақл ҳодисалардан ҳамма нарсани эмас, балки фақат энг муҳимини, барқарорини, қонуниятлисини олади. Шунинг учун *абстракциялар* хиссий билиш учун ғоят ҳаракатерли бўлган ёркинлик, бевоситалик ва яққолликдан маҳрумдир.

Рационал, абстракт-мантиқий тафаккур ҳодисалар оламининг қонуниятли алоқаларини билишга имкон беради, бу эса инсонга ташқи дунёни бемалол тушуниб олиш ва теварак-атрофдаги воқелик ҳодисалари ва жараёнларидан ўз манфаатлари йўлида фойдаланиш учун зарурдир.

Рационал билиш шакллари

Рационал билишнинг асосий шакли *тушунчадир*. Тушунча – бу тажриба маълумотларини умумлаштириш натижасидир, дунёни ўрганиш якунидир. Тушунчаларнинг пайдо бўлиш жараёни ўрганилаётган предметнинг бир қатор иккинчи даражали аломатлари ва хоссаларини эътиборга, ҳисобга олмаслик, улардан чалғишдир, *абстрактлашишдир*. Тушунчага таъриф бериш – торроқ тушунчани кенгроқ тушунча остига қўйишдир. Масалан: олма - мева, фил - ҳайвон, Эркин - одам, терак - дарахт ва ҳакозо. Тушунчаларнинг пайдо бўлиши – бу билувчи инсон онги фаолиятининг олий махсулидир. Билиш жараёнида тушунчаларни ифодалабгина қолмасдан, балки уларни қўллай билиш ҳам керак. Тушунчаларни қўшиб биз *ҳукм* шакллантирамиз, ҳукмларни бир-бири билан қўшиб улардан ақлий хулоса чиқарамиз.

Ҳукм тафаккурнинг шундай шаклики, унда инсон нарсани унинг алоқалари ва муносабатларида ифодалайди. Гносеологик нуқтаи назардан, ҳукм – бу бирон бир нарсани

тасдиқлаш ёки инкор этиш йўли билан воқеликни акс эттириш шаклидир. Шу боисдан ҳукм тасдиқловчи («ҳозир ёмғир ёғмоқда» каби) ёки инкор этувчи («бугун ёмғир ёғмайди» каби) ҳукмларга бўлинади. Агар биз икки ёки бундан кўпроқ ҳукмни бир-бири билан тенглаштириб, таққослаб, солиштириб кўрсак, у ҳолда биз янги ҳукмга эга бўлишимиз, яъни *ақлий хулоса* чиқаришимиз мумкин.

Ақлий хулосанинг, мантиқий натижанинг чинакам тўғри бўлиши учун икки шарт зарур. Биринчиси: мантиқ илмида асослар деб аталган дастлабки ҳукмлар ҳақиқий бўлмоғи, яъни воқеликка мос келмоғи лозим. Иккинчиси: бошланғич асослардан ақлий хулоса чиқариш жараёнининг ўзи мантиқ илмининг қонунларига мувофиқ тўғри бўлмоғи лозим.

Мантиқ илмининг асосчиси Аристотель *силлогизмга* классик мисол келтиради:

Ҳамма одамлар ўлади} асос

Суқрот одам} асос

Суқрот ўлади – ақлий хулоса

Агар биз мантиқ қонунига амал қилсагу, лекин бошланғич ҳукм ҳақиқий бўлмаса, у ҳолда силлогизм ҳам ҳақиқий бўлмайди, балки сохта бўлади. Масалан:

Суқрот – одам

Ҳамма одамлар ўлмайди

Суқрот ўлмайди – сохта ақлий хулоса

3-§. Интуитив билиш

Инсоннинг оламни билиш жараёни унинг сезгилари ва онги зўр бериб ишлашини талаб қилибгина қолмасдан, унинг узлуксиз қизғин ғайришуурий фаолият кўрсатишини ҳам тақозо этади. Инсоннинг *ғайришуурий билиш фаолияти интуитив билиш номини олди*, интуициянинг ўзи эса - бу билиш объектининг муайян шароитда бошқача йўл билан асослаб бериш мумкин бўлмаган хоссаларини бевосита, ғайримантиқий тарзда ҳақиқат деб билишдир. *Интуиция* сезги ва ақл ҳаракатига қарши турмайди, балки билишнинг хиссий ва рационал жиҳатлари билан биргаликда чиқиб уларни тўлдиради.

Инсон бирон-бир ҳодисани ғайришуурий тарзда олдиндан сезган оддий, кундалик ҳаётда ҳам, олим билиб олинмаган жабҳада узоқ вақт адашиб толиқиб юрганидан кейин тўсатдан унинг кўз ўнгида *ёришиш*, *инсайт* содир бўлиб, шу аснода илмий кашфиёт юзага келадиган илмий-тадқиқот фаолиятида ҳам интуициянинг роли жуда каттадир. Академик Н.Н.Моисеев ҳозирги илмий билишда интуициянинг ролига юқори баҳо бериб, мантиқий ва математик билиш методлари қанчалик мукаммал бўлмасин, улар интуиция, тусмол, фараз, сезгирлик, ёришиш ўрнини босолмайди, дейди.

Интуиция тасаввур билан узвий боғлиқдир, чунки биз бирор нарсани тасаввур қилар эканмиз шу тасаввур қилинаётган образга илгари билиб олинган объектлар белгиларини, томонларини интуитив тарзда нисбат берамиз.

Тасаввур - хиссийлик, мантиқийлик ва интуитивликнинг қотишмасидир, бунда тафаккур хиссий образларни умумлаштиради ва уларга маъно беради. Билишга янги ғоялар керак, аммо биргина эмпирик материалнинг ўзи бунинг учун асло етарли эмас, ривожланган интуиция, тасаввур, фантазия керак. *Интуиция феномени* узоқ ўтмишдан бошлаб ўзига эътиборни тортиб келган. Вед яратувчилари, Пифагор ва унинг издошлари, Афлотун ва Аристотель ўзлари бевосита билиш деб тушунган интуиция жумбоғини очиб беришга уринганлар.

XVII асрда Р.Декарт *интеллектуал интуиция* ҳақида таълимот яратади. Декартнинг фикрича, илмий билиш асосида ётган бошланғич ғояларнинг ҳақиқатлиги интуитив тарзда англаб етилади, билиш субъектининг ақли билан бевосита аниқлаб олинади. Интуитив билимга ўз-ўзидан равшанлик, аниқлик нисбат берилган. Декарт интуиция инсон ақлининг туғма қобилияти, интуитивлик билан рационаллик бир-бири билан боғлик, лекин интуитивлик биринчи ўринда туради ва билишнинг олий шаклидир деб ҳисоблаган.

Интуитив билишнинг тўсатдан, ёришиш йўли билан пайдо бўлиши, натижанинг аниқлиги, уни мавжуд маълумотлардан чиқариб бўлмаслиги, муаммо ечимининг тўғрилигига ишонч ва

уни мантиқий асослаш зарурлигини тушуниш хисси каби ўзига хос белгиларини қайд этмоқ лозим. Фанда кўпгина кашфиётлар интуитив тарзда амалга оширилган. Ҳозирги замон математикасида яхлит бир йўналиш: *интуиционизм* мавжуд. Унга немис философи И.Кант, француз математиги ва файласуфи А.Пуанкаре ва голландиялик математик Л.Брауэр асос солганлар.

Геометрияда интуиционизмни асослаб берган Пуанкаренинг фикрича, билиш жараёнида ижод қилиш интуицияни, ғайришуурий ишни албатта ўз ичига олади. Билиш қуйидаги босқичлардан таркиб топади: биринчи уринишда жўяли ҳеч нимага эришиб бўлмайди, сўнгра оздир-кўпдир узокроқ танаффус бошланади, унинг давомида ғайришуурий иш қилинади, шундан кейин онгли ишнинг янги босқичи бошланади, у ҳам натижасиздек туюлади, лекин тўсатдан ёришиш содир бўлади, ҳал қилувчи фикр туғилади, сўнгги зарурий босқич - вазифанинг олинган ечимини текшириб кўриш. Ғайришуурий интуитив иш фақат ундан олдин ва ундан кейин онгли иш бўлган тақдирдагина самарали бўлиши мумкин. Пуанкаре билиш натижаларини уларнинг аниқ бўлиб туюлишига ва интуитив аниқлигига қарамай, албатта текшириб кўриш зарур дейди.

Интуитив ёришиш, тусмоллаб билиш тегишли муаммони ҳал қилишга олиб келган йўлларни инсоннинг ўзи аниқ англамаган ҳолда ўз-ўзидан, бехосдан, тўсатдан амалга ошади. Бунда турли кишиларда турли шароитларда интуиция онгдан турли даражада узоқлашган бўлади. Интуиция олинган натижанинг мазмуни, характери, ўрганилаётган ҳодисанинг моҳиятига қанчалик чуқур кириб бориши, субъект учун шахсий аҳамияти бўйича ўзининг индивидуал хусусиятига эга бўлади. Шу билан бирга интуиция нафақат ҳиссий билишдан, нафақат абстракт мантиқий билишдан иборат. Унда билишнинг шу иккала жиҳати мавжуд, лекин улар доирасидан ташқарига чиқувчи нарса ҳам борки, бу интуицияни шу шакллардан биронтасига ҳам мансуб деб қарашга имкон бермайди. Шунинг учун ҳозирги замон билиш назариясида интуитив билим ҳиссий билишга ҳам, рационал билишга ҳам тенг аҳамиятли бўлган ўрин эгаллайди.

3-боб. ГНОСЕОЛОГИЯДА ҲАҚИҚАТ МУАММОСИ

1-§. Ҳақиқат

Фалсафада ҳақиқат тушунчаси

Билишнинг бош вазифаси ҳақиқат излашдир. Ҳақиқат масаласи бутун билиш назариясининг энг муҳим вазифасидир. Файласуфлар орасида ҳақиқат ва унинг билишдаги роли тўғрисида ягона фикр йўқ.

Субъектив идеализм учун ҳақиқат субъектив нарсадир. Масалан, нимаики фойдали бўлса у ҳақиқат деб даъво қилувчи *прагматизмда*, ёки ҳамма эътироф этган, ҳамма учун аҳамиятли бўлган нарса ҳақиқатдир деб ҳисобловчи *конвенционализм* ва неопозитивизмда ҳам ҳақиқат субъектив нарсадир. *Материализм* учун ҳақиқат – бу ташқи дунёнинг онгимизда адекват, тўғри акс этишидир.

Ҳақиқат, бу – бизнинг дунё тўғрисидаги билимларимиз ва тасаввурларимизнинг дунёнинг ўзига, объектив реалликка мувофиқ келишидир. Ҳақиқатни ноҳақиқатдан, янглишувдан, ёлғондан фарқлаштириш, ажратиш учун бизнинг билимимиз объектив воқеликка, унинг яшаш ва ривожланиш қонунларига қанчалик мос келишини аниқлаб олмоқ керак. Аристотель ҳақиқатнинг «*классик*» *концепцияси* муаллифидир. Бу концепция ҳақиқатни фикрнинг, билимнинг воқеликка мос келиши деб, ёлғонни эса фикрнинг реал аҳволга мос келмаслиги деб талқин қилади. У ўзининг «Метафизика» сида бундай деб ёзади: «Бор нарсани йўқ дейиш ёки йўқ нарсани бор дейиш ёлғон гапиришдир; борни бор ва йўқни йўқ дейиш эса ҳақиқатни гапиришдир»[1].

Ҳозирги замон фалсафий ва илмий адабиётида объектив ҳақиқат тушунчаси тез-тез учраб туради. *Объектив ҳақиқат – бу билимларимизнинг шундай мазмуники, у бир кишига ҳам, бутун инсониятга ҳам боғлиқ эмас. Ҳақиқатнинг объективлигини у мавжуд оламнинг инъикоси бўлиши белгилайди.*

[1] Аристотель. Сочинения в 4 т. М., 1975, т.1. 141.-б.

Абсолют ва нисбий ҳақиқатлар

Абсолют ҳақиқат – бу билиш объекти ҳақидаги инкор этиб бўлмайдиган тўлиқ ва тугал билимдир, нисбий ҳақиқат эса – билиш предмети тўғрисидаги нотўлиқ ва нотугал билимдир. Абсолют ҳақиқат тўлиқ ҳажмдаги объектив ҳақиқатдан бошқа нарса эмас, *нисбий ҳақиқат* эса – нотугал шаклдаги, нотулиқ ҳажмдаги объектив ҳақиқатдир. Ҳар бир нисбий ҳақиқатда абсолют ҳақиқат жиҳати бор, чунки ҳар қандай нисбий ҳақиқат объективлиги сабабли, унда доимий билим жиҳати бор. 1913 йилда XX асрнинг энг йирик физиги *Нильс Бор* ўзининг машҳур *тўлдирувчанлик* принципини таърифлаб берди. Бу принципга кўра, ҳақиқатлиги муайян ҳодисалар гуруҳи учун аниқланган ва тасдиқланган билим ва назариялар янада кенгроқ предмет соҳасини қамраб олган янги, янада чуқурроқ билим ва назариялар пайдо бўлиши билан мутлақо нотўғри деб улоқтириб ташланмайди, балки нисбий ҳақиқат сифатида бу янги назарияларнинг чегаравий шакли ёки хусусий ҳолати сифатида сақланиб қолади. Классик механика билан нисбийлик назарияси, моддалар химик тузилишининг классик ва ҳозирги замон назарияси ва кўп бошқа назариялар ўзаро ана шундай муносабатда бўлади.

Абсолют ҳақиқатни абсолютлаштириш *догматизмга*, нисбий ҳақиқатни абсолютлаштириш *релятивизмга* олиб келади. Релятивизм ва догматизмнинг чекланганлигига сабаб уларда абсолют ҳақиқат билан нисбий ҳақиқат бир-биридан ажратиб олинганлиги ва қарама-қарши қилиб қўйилганлигидадир. Бизнинг билимларимиз айни бир вақтнинг ўзида ҳам абсолют, ҳам нисбийдир. Эгаллаган билимларимиз ва тажрибамиз асосида биз билиб олган ва тасвирлай оладиган нарса, содир бўлган, инкор этиб бўлмайдиган нарса бизнинг билимларимизнинг абсолют жиҳатини ташкил этади. Лекин, шу билан бирга, биз ҳар бир босқичда ҳамма нарсани ҳам билавермаймиз. Бизнинг билимларимиз айни бир вақтнинг ўзида узлуксиз кенгайиб ва чуқурлашиб боради. Шу маънода улар абсолют эмас, балки нисбийдир, шу боисдан абсолют ҳақиқатнинг ўзи нисбий ҳақиқатлар йиғиндисидан таркиб топишини эътироф этмоқ керак. Ривожланишнинг ҳар бир босқичида билимларимизнинг чегаралари вақтинчадир, лекин, билимларимиз тобора тўлиб ва чуқурлашиб борган сари биз абсолют ҳақиқатга яқинлашиб борамиз, аммо уни ҳеч қачон тўла-тўкис эгаллай ва тушунчада ифодалай олмаймиз, чунки табиатнинг ўзи билиш объекти сифатида кенглиги жиҳатидан ҳам, чуқурлиги жиҳатидан ҳам чексиздир.

Конкрет ва абстракт ҳақиқат

Билимларимизнинг ҳақиқат ёки ёлғонлигини, уларнинг абсолютлик ва нисбийлик даражасини конкрет жой ва вақт шароити белгилаб беради. *Жой ва вақт* шароити алмашиниб, ўзгариб турадиган омил эканлиги сабабли бир шароитда ҳақиқат бўлган нарса ўзгарган шароитда янглиш ёки ёлғон бўлиб чиқади.

Жой ва вақт шароитини ҳар томонлама ҳисобга олиш талаби билувчи субъектни догматик хатолардан эҳтиёт қилади. Жой ва вақт шароитининг ўзгариши етилган вазифаларни ҳал қилишга ижодий ёндашувни зарур қилиб қўяди, зарур бўлиб қолганда ўртага қўйилган мақсадга эришиш тактикаси, методи ва усулларини ўзгартира билишни тақозо этади. Шу боисдан ҳам билишнинг у ёки бу шакллари, методлари ва усулларини абсолютлаштириш мумкин эмас, эскирган хулосалар ва формулаларни ўз вақтида янгилари, ўзгарган шароитга мос келадиганлари билан алмаштириш зарур, чунки айни бир хил қонуниятлар турли тарихий шароитда турли натижаларга олиб келади.

Агар ҳақиқатга жараён деб қараб унга унинг ривожланиши нуқтаи назаридан ёндашиладиган бўлса, бу ҳолда конкрет ҳақиқатга абстракт ҳақиқат қарама-қарши қўйилади. *Абстракт ҳақиқат* – бу тўлиқ бўлмаган, ривожланмаган, биртомонлама ҳақиқат, *конкрет ҳақиқат* эса, аксинча, - тўлиқ, ривожланган, кўптомонлама ҳақиқат. Ҳар қандай ҳақиқат, у билиш жараёнида ривожланиб борганлиги сабабли, абстрактликни ҳам, конкретликни ҳам ўз ичига олади. Ҳақиқат ўз ривожининг кейинги босқичига нисбатан абстракт ва илгариги ривожланиш босқичига нисбатан конкретдир. Ҳақиқатга дарҳол эришиб бўлмайди; унга эришиш билишнинг қийин, кўп босқичли жараёнидир.

2-§. Амалиёт ва билиш

Дунёни билиш – бу нафақат назарий, балки ҳаётий, амалий жараёндир. Фалсафий нуқтаи назардан қараганда, *инсониятнинг амалиёти – бу инсониятнинг табиатни онгли равишда ва мақсадга мувофиқ тарзда ўзгартиришга қаратилган фаолиятидир, бу инсониятнинг ижтимоий-тарихий шароитлар билан бирга қаралган меҳнат жараёнидир*. Амалиёт ҳамиша ижтимоий ҳарактерда бўлади, кишилар ўртасидаги алоқа ва муносабатларсиз амалиёт бўлиши мумкин эмас. Амалиёт тарихийдир, у қуршаб турган табиатни ҳам, инсоннинг ўзини ҳам, кишиларнинг турмуш шароитини ҳам ўзгартиришдан иборат.

Гносеологик категория сифатида амалиёт субъект билан объект ўртасидаги шундай муносабатни ифодалайдики, бунда субъект объектни бирон-бир жиҳатдан ўзгартириш мақсадида унга онгли равишда таъсир кўрсатади. Амалий фаолият жараёнида, объектнинг ўзгариши таъсири остида субъект ҳам ўзгаради, унинг амалий қобилияти ва малакаси чуқурлашади, фикрлаш доираси кенгаяди, онги ва хотираси бойийди, дунёқараши ўзгаради.

Билиш жараёни ижтимоий-тарихий амалиёт натижасида ва воситасида содир бўлади. Кишиларнинг амалий фаолияти ўзи ўзгартиришга қаратилган объектга ва ўзи эришмоқчи бўлган мақсадга боғлиқ ҳолда турли шаклларда намоён бўлади. Энг кенг, фалсафий маънода, амалий фаолиятдаги кишиларнинг объектга нисбатан конкрет-тарихий бирлиги бўлган жамият *амалиёт субъекти* бўлиб чиқади. Бунда объектив реалликнинг одамлар таъсир ўтказадиган томони эса *амалиёт объекти* бўлади. Моддий ишлаб чиқариш ва жамиятдаги ижтимоий муносабатларнинг ўзгариши амалиётнинг энг муҳим шаклларидир.

Амалиёт назарий билимдан юқори туради. У нафақат умумийлик, балки бевосита воқелик ҳислатига эга. Амалиётда асосий қарама-қаршиликлар – идеал қарама-қаршилик (субъектив реаллик сифатида) ва моддий қарама-қаршилик (объектив реаллик сифатида) – бирга қўшилишади. Амалиёт – бу воқеликни инсоният олдида турган мақсадларга мувофиқ тарзда узлуксиз ўзгартириш жараёнидир. Агар жамиятда бирон-бир амалий эҳтиёж пайдо бўлса, бу билиш жараёнига ўнлаб университетларга қараганда кўпроқ асос бўлади, чунки *амалиёт эҳтиёжлари илмий билишнинг ўзини олға силжитади*.

Амалиёт билиш жараёнига бошидан охиригача «амалиёт – назария, яна амалиёт – яна назария» тарзидаги формула бўйича кириб бориб уни бойитади. Амалиётдан ажралган билиш бўлиши мумкин эмас. Фақат амалиётгина у ёки бу назариянинг тўғри ёки нотўғрилигини кўрсатиб беради. Амалиёт ўзгармас эмас, фан ютуқлари туфайли у доимо такомиллашиб, бойиб ва ривожланиб боради. Билиш ва амалиёт бир-биридан ажралмасдир. *Амалиёт билиш ҳақиқатлигининг асосий нуқтаси, ҳаракатлантирувчи кучи, мақсади ва мезонидир.*

VII Бўлим. **ФАН ФАЛСАФАСИ**

1-боб. **ФАН МОҲИЯТИ ВА СИСТЕМАСИ**

Фан нима?

Фанни дунё тўғрисидаги, шу жумладан одамнинг ўзи тўғрисидаги, объектив билимларни ишлаб чиқариш бўйича юксак даражада ташкил этилган ва ихтисослаштирилган фаолиятдир, деб таърифлаш қабул қилинган. Шарқда билим ҳамиша юксак даражада қадрланган. XII асрда яшаб ижод этган шоир ва мутафаккир олим Аҳмад Югнакий фан ва билим ҳақида бундай деган: « … Олим одамларга яқинроқ бўл. Билим сенга кенг йўл очиб беради. Билимларга интил, бахт йўлини изла. …Энди ўзинг синаб кўр: ҳисоблаб, ўйлаб кўр, билимлардан ҳам фойдалироқ бўлган бирон бир нарса борми. Билишлик олимни кўкларга кўтаради, билмаслик одамни ерга уради»[1].

XVII асрда тажрибага асосланган фаннинг ривожланиши инсоннинг турмуш тарзини тубдан ўзгартириб юборди. Б.Рассел таъкидлаганидек, «Янги дунёни анча аввалги асрлардан фарқлантирадиган нарсаларнинг деярли барчасига XVII асрда ажойиб ютуқларга эришган фан сабаб бўлган»[2]. Фаннинг ҳозирги тараққиёти одамларнинг фаолиятини янада тубдан ўзгартириб юбормоқда. Унинг техника ва энг янги технологияларнинг ривожланишига таъсири, фан-техника тараққиётининг (ФТТ) эса кишилар ҳаётига таъсири айниқса сезиларлидир. Фан кишилар ҳаётига янги муҳит яратиб бермоқда. К.Ясперс ёзганидек, «қисман одамнинг ўзи томонидан яратилган муҳит одам моҳиятининг белгисидир»[3].

Фаннинг тузилмаси ва функциялари

Фаннинг биринчи бошланғич «бўлиниши» унинг тузилмасидан *фундаментал* ва *амалий* фанларнинг ажралиб чиқишидир. Маълумки, техника ва техноло-гиядаги ҳозирги ўзгаришлар фундаментал фанлардаги улкан ўзгаришлар туфайли мумкин бўлди. Фаннинг фундаментал соҳаларидаги муваффақиятлар заминида кўпгина амалий тадқиқотлар ва инженерлик ишланмалари гуркираб ривожланмоқда. Фаннинг, унинг фундаментал йўналишларининг илдамлик билан ривожланиши ФТТнинг янада муваффақиятлироқ авж олиши учун зарур шарт-шароит ҳисобланади.

Фаннинг қуйидаги *асосий функциялари*ни алоҳида кўрсатиш мумкин: а) ишлаб чиқарувчи кучларни такомиллаштириш учун илмий билимлардан фойдаланиш (фаннинг технологик функцияси); б) илмий билимлардан фаннинг ўзини ривожлантириш учун фойдаланиш; в) илмий билимларни шахснинг ҳар томонлама камол топишига (ижтимоий прогрессга) имкон яратиш мақсадида инсонни ривожлантириш учун қўллаш; г) фандан турли табиий ва ижтимоий жараёнларни бошқариш воситаси сифатида фойдаланиш. Илмий-техникавий ва ижтимоий иқтисодий тараққиётнинг асосий манбаларидан бири бўлган фаннинг роли, унинг ташкилий тузилишининг мураккаблиги, илмий фаолият жараёнида фойдаланиладиган ресурсларнинг турли туманлиги фан тараққиётини прогнозлаш заруриятини келтириб чиқаради.

Ижтимоий ҳаёт динамикаси билимларнинг ривожланиш жараёнларига муҳим таъсир қилиб, фанни тузилмавий ва гносеологик-методологик жиҳатдан анча илгари силжитади. Бу – фаннинг асосан оддийроқ тизимларни (энг аввало физик ва инженерлик тизимларни) ўрганишдан мураккаб ва ўта мураккаб тизимларни (экологик, биологик, иқтисодий, ижтимоий тизимларни) тадқиқ қилишга ўтишидир.

Фан қонунлари

Фан қонунлари объектив воқелик қонунларининг инсон тафаккуридаги инъикосидир. *Фан таърифлаб берадиган қонунлар муайян шароитдаги объектив, умумий, зарур ва муҳим алоқаларнинг инъикосидир*. Бироқ объектив мавжуд бўлган қонуниятли алоқа таърифлаб берилган қонунга қараганда анча кенг қамровлидир, чунки бу қонун билиш жараёнида янги фактларга эга бўлиб борилган сари доимо аниқланиб боради.

---

[1] Қаралсин: Антология педагогической мысли Узбекистана, 103-б.
[2] Б.Рассел. История западной философии. М,1952. 545-б.
[3] К.Ясперс. Современная техника// Қуйидаги китобда: Новая технократическая волна на Западе. М. 1986. 123-б.

Объектив жараёнлар, алоқалар ва муносабатлар фан қонунларида қанчалик тўла ва ҳар томонлама акс эттирилса, бу қонунлар шунчалик чуқурроқ ва мазмундорроқ бўлади. Шу билан бирга «қонун» тушунчасида ифодаланадиган алоқаларнинг барқарорлиги ва такрорланувчанлиги нисбий характерга эканлигини айтиб ўтмоқ керак. Барқарорлик, такрорланувчанлик абсолют характерда бўлиши мумкин эмас, чунки ҳар қандай ҳодиса ривожланиш ва ўзгариш ҳолатида бўлади ва шу сабабли барқарор алоқалар нобарқарор алоқаларга, нобарқарор алоқалар барқарор алоқаларга айланиши мумкин.

Хўш, қонуниятли алоқаларнинг муҳим белгилари ва асосий хусусиятлари қандай? *Қонун*, бу – *муҳим* характерга эга бўлган алоқадир. Қонун ва моҳият тушунчалари бир хил тоифадаги тушунчалардир. Қонуниятли алоқаларнинг муҳимлик ва зарурлик хоссалари уларнинг яна бир хусусиятини – *умумийлигини* келтириб чиқаради. Умумийлик қонуннинг тегишли шароит бўлган ҳамма ерда амал қилишини билдиради. Қонунлар камроқ умумий бўлиб, фақат моддий жараёнларнинг чекланган соҳаларидагина амал қилиши, айрим конкрет фанлар томонидангина ўрганилиши (масалан, энергиянинг сақланиши ва айланиши қонуни) мумкин; шунингдек қонунлар фалсафа томонидан ўрганиладиган умумий, универсал бўлиши мумкин (диалектика қонунлари).

Қонунлар ўзининг *ифодалаш шакллари* бўйича бир-биридан фарқ қилади. Бир хил қонунлар ҳодисалар ўртасидаги қатъий миқдорий боғлиқликни акс эттиради ва фанда математик формулалар билан қайд этилади (масалан, бутун жаҳон тортилиш қонуни). Бошқа хил қонунларни эса қатъий математик формулалар билан ифодалаб бўлмайди (масалан, табиий танланиш қонуни). Қонунларни синфларга бўлиш ғоят муҳим аҳамиятга эга: динамик қонунлар (қаттиқ детерминация), *статистик* (эҳтимолий) қонунлар, *симметрик* қонунлар, *бошқарув* қонунлари. Қонунларнинг турли синфлари мавжудлиги дунёда сифат жиҳатдан турли туман муҳим алоқалар мавжудлигини акс эттиради, бу эса илмий билим тузилмасида, унинг тузилиш мантиқида ўз ифодасини топади.

2-боб. ИЛМИЙ БИЛИШ ДАРАЖАЛАРИ

Билишнинг эмпирик даражаси

«*Эмпирик*» деган тушунча замирида «эмпирия», яъни «тажриба» тушунчаси ётади. Лекин бу билишнинг эмпирик даражаси тажрибадангина иборат деган маънони билдирмайди. Илмий назариянинг зарур эмпирик базаси экспериментдир, у ҳозирги замон фани ривожининг муҳим омилига айланди. Фаннинг, биринчи навбатда табииётнинг бутун тараққиёт тарихи эксперимент билан бирон-бир тарзда боғлиқдир. Табииёт фанини кўпинча экспериментал фан деб атаб, бу билан унинг илгари антик ва ўрта асрлар фани доирасида мавжуд бўлган табиатни билиш усулларидан фарқини таъкидлаб кўрсатадилар. Янги замон фани томонидан амалга оширилган оддий, ўз имкониятига кўра ғоят чекланган ва ҳодисаларни юзаки ўрганиш ва таснифлаш учунгина яроқли бўлган ҳодисаларни *оддий кузатиш* методидан *эксперимент*га асосланган янги методга ўтиб, ҳодисаларни мунтазам ва муайян мақсадни кўзлаб фаол тадқиқ этишга ўтиш билишнинг тарихий ривожланиш йўлидаги муҳим босқич бўлди.

Экспериментлар икки синфга бўлинади: *сифатий* ва *миқдорий* экспериментлар. Сифатий ва анча оддий экспериментнинг мақсади ҳодисанинг фақат мавжудлик фактини аниқлашдан иборат. Масалан, ёруғлик синиши кўрсаткичлари турлича бўлган муҳитлар чегарасидан ёруғлик ўтишини тадқиқ қилиб, синиш факти мавжудлигини осонлик билан аниқлаш мумкин. Сифатий эксперимент мураккаб ўлчов системалари ва маълумотларни ишлаб чиқиш системалари билан камроқ жиҳозланади.

Миқдорий ўлчовли экспериментни ўтказиш учун мураккаб асбоб-ускуналар талаб қилинади. Бундай экспериментнинг вазифаси системанинг ҳолатини кўрсатувчи параметрлар ўртасидаги миқдорий алоқаларни аниқлашдан иборат. Синиш қонунларини ўлчагич асбоблари ёрдамида текширишда тажрибалар ўтказилиб, тушиш бурчаги билан синиш бурчаги ўртасидаги миқдорий нисбатлар аниқланди ва бурчакларнинг синуслари билан синиш коэффициентлари

ўртасидаги функционал алоқа топилди. Эксперимент илмий билимларни исботлаш ва ривожлантириш воситасидир.

Шундай қилиб эксперимент, бу – *билимга эга бўлиш мақсадида амалга ошириладиган фаолият тури* бўлиб, ўрганилаётган объектга махсус асбоб-ускуналар воситасида таъсир кўрсатишдан иборат. Шу туфайли: ўрганилаётган объектни унинг моҳиятини хиралаштириб қўювчи қўшимча ҳодисалар таъсиридан ҳоли қилиш ва уни соф ҳолда ўрганиш; жараённинг боришини қатъий белгиланган ҳамда назорат қилиш ва ҳисобга олиш мумкин бўлган шароитда кўп марта такрорлаш; кўзланган натижага эришиш учун турли таъсир ва шароитларни режа билан ўзгартириш, бирлаштириш ва ўлчаш мумкин бўлади. Эмпирик тадқиқот кузатув ва экспериментнинг янги маълумотларини аниқлаб, назарий тадқиқотни кучайтиради, унинг олдига янги вазифалар қўяди.

Илмий билишнинг назарий даражаси

Ҳар қандай *назария*, бу – фактларни ишончли тарзда билишгина эмас, ўрганилаётган ҳодисаларнинг эмпи-рик таърифигина эмас, у бу *фактларни тушунтириш* функциясини ҳам бажаради. *Гипотезалардан фарқли ўлароқ*, назария тўғри ва асосли тушунтириш имконини беради. Назария мавжуд ва аниқланган фактларни муайян соҳадаги қонунлар ва бошқа мавжуд алоқаларнинг мантиқан зарур оқибати сифатида тушунтиради. Яъни назарияда бизни қуршаб турган ҳодисалар ва воқеаларни тасодифлар тартибсизлиги деб эмас, балки объектив зарур ва қонуниятли муносабатларнинг кўриниш ва мавжуд бўлиш шакли сифатида изоҳлаш мумкин бўлади.

Бундан ташқари, *олдиндан айтиш, илмий башорат* қилиш илмий назариянинг муҳим функциясидир. Ўтмишни ва ҳозирни тушунишга, йиғилган ва маълум фактларнинг моҳиятини фаҳмлашга имкон берадиган тушунтиришдан фарқли ўлароқ, илмий башорат ёрдамида келгусидаги тараққиётнинг асосий тенденциялари ва истиқболларини очиб бериш мумкин. Башорат қилиш учун фойдаланиладиган қонунлар «динамик», яъни воқеалар боришини бир маънода детерминлаштирувчи бўлса, бир маъноли башоратни амалга ошириш мумкин. Воқеалар содир бўлишининг у ёки бу эҳтимолини белгиловчи «статистик» қонунлар асосида башорат қилинса унда эҳтимолий башорат амалга оширилган бўлади.

Шундай қилиб, *назария, бу – муҳим муносабатлар ва қонунларни билиш асосида объектив ва реал жараёнларни ифода этувчи тушунчалар тизимидир.* Ҳар бир конкрет назария акс эттириш ва конструкциялашнинг бирлигидир. Бошқача сўз билан айтганда, ҳар кандай назария асосида чиқариладиган хулосалар эвристик қийматга эга бўлган ва тажрибада қўшимча текшириб кўрилиши лозим бўлган гипотетик элементларни ўз ичига олади. Назария ва эксперимент, бу – бир-бирини тўлдирувчи икки хил билиш усулидир. Демак, *илмий билиш тузилмаси*да иккита ўзаро фарқ қилувчи, лекин бир-бири билан боғлиқ даража – *эмпирик* ва *назарий* даражалар мавжуд. Бироқ билимларнинг муайян соҳасини айнан таърифлаш учун бу икки даража етарли эмас. Илмий билим тузилмасида кўпинча қайд этилмайдиган, лекин жуда муҳим бўлган даражани – билиш жараёнида воқелик тўғрисидаги умумий тасаввурларни ўз ичига олган, фалсафий категориялар тизимида ифодаланган фалсафий фикрлар даражасини алоҳида кўрсатмоқ керак.

Абстрактликдан конкретликка кўтарилиш усули

Абстрактликдан конктретликка кўтарилишни умумий тарзда илмий назарий фикрнинг предметни ёки объектни тадқиқ қилиш борасида тобора тўла, ҳар томонлама ва бирбутун қилиб ифода этиш томон ҳаракатдир, деб таърифлаш мумкин. *Билимнинг абстрактлиги* деганда, кенг маънода билимнинг тўлиқ эмаслиги, бир томонламалиги, *конкретлиги* деганда эса билимнинг тўлиқлиги, мазмундорлиги тушунилади. Шу маънода «*абстрактликдан конкретликка кўтарилиш*» иборасини бутун билимнинг умумий йўналишини тавсифлаш учун қўллаш мумкин, чунки унда *билимнинг камроқ мазмундорликдан кўпроқ мазмундорлик томон ҳаракати* қайд этилади. Торроқ ва аниқроқ методологик маънода айтганда «абстрактликдан конкретликка кўтарилиш» илмий-назарий билишнинг қамраб олган бошланғич абстракт идеаллаштирилган назарий конструкциядан унинг ичидан табақалаштирилган, лекин бир бутун бўлган, турли-туман ранг-баранг томонлар, муносабатлар, алоқалар ва эмпирик кўринишлар бирлигини

ифодаловчи манзара сари ҳаракатини билдиради. Фикрнинг абстрактликдан конкретлик томон ҳаракати тўғрисидаги тушунчани биринчи бўлиб Хегел фикр тараққиётининг умумий йўналишини характерлаш учун таклиф қилган.

Абстрактликдан конкретликка кўтарилиш методи ривожланиши тадқиқ этилаётган объектнинг мавжуд ҳолатига олиб келадиган муртак «ҳужайрани», конкрет-умумийни топишга асосланади. Абстрактликдан конкретликка кўтарилиш жараёнида бошланғич ушбу ҳужайранинг турли қўшимча, конкретлаштирувчи шароит бўлганда ривожланган объектлар шаклига айланадиган турли-туман имкониятлар аниқланади, бу эса шу ҳужайрадаги мавжуд имкониятларнинг рўёбга чиқиш йўлларини олдиндан кўришга имкон беради. Бинобарин, абстрактликдан конкретликка кўтарилиш методи *фундаментал назарий тадқиқот методи* бўлиб, шундай имкониятларни топишда муҳим роль ўйнайди.

3-боб. ИЛМИЙ ТАФАККУР ШАКЛЛАРИ

Илмий тафаккурни унинг мазмуни жиҳатдан ҳам, шакли жиҳатдан ҳам таърифлаш мумкин. Илмий тафаккурнинг мазмуни зарур алоқалар: қонунлар ва қонуниятлардир. Илмий тафаккурнинг шакллари: муаммо, ғоя, тушунча, гипотеза ва назариядир.

Муаммо

Муаммо юнон тилида тўсиқ, қийинчилик, масала деган маъноларни билдиради. «*Проблема*» тушунчаси *масалалар ёки бутун масалалар комплексини ҳал қилишга қаратилган билишнинг ривожланиш жараёнини* ифодалайди. Инсон фаолиятининг бутун ривожланиш жараёни бир проблемани қўйиш ва ҳал этишдан бошқасига ўтишдир. Одамлар ўзлари ҳали билмаган нарсаларни билишга интиладилар. Лекин дастлаб улар, гарчи умумий тарзда бўлсада, нимани билмасликларини ва нимани билишни исташларини билишлари керак. Буюк Сократнинг ҳикматли сўзларида: биз қанча кам билишимизни билиш учун қанча кўп билишимиз кераклигини ҳамма ҳам билавермайди, - деб жуда аниқ айтилган.

Проблема, муаммо мазмунининг ҳаётийлиги шундан иборатки, проблемалар ўртага қўйилган масалани ҳал этиш, ечиш йўлини топишни ташкил қилиш воситасидир. Проблемани ҳал етиб бўлмаслигининг исботи уни ҳал этишнинг ўзига хос шакли бўлиб хизмат қилиши мумкин (масалан, абадий двигателни яратиш муаммоси), чунки бундай исбот проблема қўйилишига сабаб бўлган илмий асосларни қайта кўриб чиқишга ундайди. Фанда ўртага қўйилган проблемани ҳал этиш зарурати ҳам уларни қайта кўриб чиқиш учун шароит яратади.

Илмий проблемаларни ҳал этиш фанда билим олишнинг, билиш воситалари тараққиётининг ва билиш фаолияти ривожининг асосий йўналишидир. Илмий тадқиқотнинг бу бошланғич элементини англаш, ажратиш ва ўрганиш илмий-тадқиқот фаолиятини оптималлаштириш муҳим дастлабки шартидир. Илмий проблемага «илмий асосда ҳал этиладиган шакл»даги масала сифатида ёки фанда ишлаб чиқилган воситалар ва методларга албатта мурожаат этишни талаб қиладиган масала сифатида қараш мумкин. Уни илмий тадқиқотда бирон-бир нарсани топиш, қилиш, асослаб бериш керак деган маънони англатувчи конкрет мақсадли йўл-йўриқ сифатида изоҳлаш ҳам мумкин. Баъзан уни илмий тадқиқотнинг илгари маълум бўлмаган йўналиши тўғрисидаги билимнинг алоҳида турига ўхшатадилар.

Ғоя

Ғоя – ҳодисларни фикрда ифода этишнинг формаларидан бири бўлиб, келгусида батафсилроқ шаклга келтириладиган билимнинг моҳияти ва асосий мазмунини англашни ўз ичига олади. Агар илгари ғояни онгда пайдо бўладиган ҳиссий образ деб, у ёки бу ҳодисаларнинг предметлари ва объектларини инъикоси деб билган бўлсалар, ҳозирги замон фалсафаси ғояни *нарсаларнинг «мазмуни» ёки «моҳияти»* деб, объектив реалликнинг инъикоси деб билади. Ғоя деганда билишнинг форма ва усулларидан бири тушуниладики, унинг маъноси ҳодисаларнинг моҳиятини қонунини ифодаловчи умумлашган назарий конструкцияни, назарий моделни шакллантиришдан иборат. Масалан, модда заррачалари ва электромагнит майдоннинг корпускуляр-тўлқинли характери тўғрисидаги ғоя ана шундайдир. Шу принципга кўра, макро ва микродунёлар бир-бирига боғлиқдир ва уларнинг бирлиги корпускуляр-тўлқинли дуализмда ифодаланади. Микрожараёнларнинг ушбу

хусусиятини ифода этиш борасида В.Гейзенберг «номуайянлик нисбати» деб аталган нисбатни кашф этган.

Тушунча

Назарий тафаккурнинг асосий формалари орасида энг дастлабки ва асосий формаси тушунчадир. Тушунчаларнинг табиати, уларнинг илмий билишдаги роли тўғрисидаги масаланинг ечимини билиб олмай туриб, фан тараққиётининг қонуниятини, унинг методини, фикрлаш усулини чуқур тушуниб бўлмайди.

Тушунча предметнинг муҳим умумий, зарур алоқаларини ва хоссаларини акс эттиради. Инсон тафаккур ёрдамида ягона нарсалардан умумий ва муҳим томонларини ажратиб олиши мумкин. Тушунчаларда акс этадиган моҳиятни (умумийни, зарурийни ва муҳимни) билиш асосида кузатиладиган соҳадаги воқеаларнинг хусусиятини тушуниш мумкин.

Тушунчалар, воқелик ҳодисалари сингари, доимий ривожланиш жараёнида бўлади. Тушунчалар ўзлари акс эттирган объектларнинг ўзи битмас-туганмаслиги ҳамда доимий ривожланиш ва ўзгаришда бўлганлиги учунгина эмас, балки ижтимоий-тарихий фаолият ривожланганлиги учун ҳам ўзгаради, шу фаолият асосида тушунчалар пайдо бўлади. Воқеликнинг ҳаракатини фақат ривожланаётган тушунчалардагина ифодалаш мумкин. Диалектикада тушунчаларнинг ўзгарувчанлиги уларнинг барқарорлиги билан уйғунлашади. Буларнинг ҳаммаси ўзаро боғлиқ томонлар бўлиб, буларсиз илмий тушунча йўқ. Фаннинг ривожланиши кўрсатадики, эски тушунчаларнинг емирилиши ва янгиларининг пайдо бўлиши ягона жараёндир: эски тушунчалар ўзига хос релятивизацияга, нисбийлашувга учрайди ва янги тушунчалар жиҳатларига айланади. Бошқача сўзлар билан айтганда, эски тушунчалар иморат қурилаётган майдонда ёрдамчи ҳавоза ёғочлар ролини ўйнайди: улар иморатларнинг архитектурасига кирмайди, ва тайёр бино бу ҳавозалардан бўшатилиши керак бўлади. Албатта, янги тушунчалар қандайдир маънода эски тушунчаларнинг ривожланиши бўлади, янгиларни эскиларнинг давомчилари деб билиш мумкин. Янги назария одатда эски ғоялар ва тушунчаларнинг янги фактларга оддий мослашувига қараганда анча кўп нарсани ўз ичига олади, демак янги назарияни тўла тушуниш учун ундаги ҳақиқатда бор бўлган янги ғояларга асосланиш, эски бошланғич ғояларга фақат тарихий нуқтаи назардан қараш зарур. Бу янги назарияда бўлган янги ғояларни ажрата билиш назария тараққиётининг муҳим босқичидир.

Илмий тушунчалар янги назария доирасида шарҳланганда ҳам янги маъно ва мазмунга эга бўлади. Масалан, назария яратувчи олим истаса-истамаса унинг дастлабки тушунчаларидан фойдаланишга, демак, уларни тегишли тарзда талқин қилишга мажбур. Шу билан бирга, фан тарихи гувоҳлик берганидек, илмий назариянинг асос солувчи ғоялари назария яратиш вақтида камдан-кам тўғри талқин қилинади. Кўпинча уларнинг дастлабки талқини ноаниқ ва ҳатто нотўғри бўлади, лекин айни вақтда у назарияни ишлаб чиқишдаги дастлабки қадам сифатида тарихан муқаррардир. У илмий назариянинг қурилиш ҳавоза материаллари элементидир.

Ҳар қандай назария, бу - тушунчалар тизимидир. Тушунчалар тизимида турли туман алоқалар ва боғликликлар мавжуд бўлиб, улар орасида барқарор инвариантлар ажралиб туради. Тушунчалар орасидаги бу барқарор ўзаро алоқаларда фан қонунлари ифодаланади, булар эса тушунчаларнинг ўзи билан бир қаторда билимларни ифодалашнинг мустақил ва энг муҳим формасидир.

Гипотеза

Гипотеза, бу — ҳақиқийлиги аниқланмаган илмий тахмин ёки фараздир. Гипотеза, бу – фанда ўртага қўйилган саволга жавоб беришга интилиб, билдирилган фикрлар тизимидир. Шу билан бирга бу фикрлар фактуал эмас балки назарий характерга эгадир. Фанда кўпинча шундай саволлар пайдо бўладики уларга жавоблар фактлар тўғрисидаги фикрлар шаклида олиниши мумкин ва улар экспериментал маълумотлар деб аталади. Гипотезани илгари суриш бошқа бир билиш вазияти билан боғлиқ. Гипотеза шунинг учун зарурки, фикр бизнинг сезги органларимизнинг «кўриш майдони» тугаган жойга кириб боришнинг бирдан бир воситасидир. Гипотеза эса у ерда содир бўлиши мумкин бўлган нарсани тасаввур қилишнинг бирдан бир усулидир.

Гипотеза, бу – фараздир. Фараз тўғри ва янглиш бўлиши мумкин. Гипотеза асослаш механизми нуқтаи назаридан ҳам фараздир: фараз индуктив тарзда (фактлардан) ҳам, дедуктив тарзда ҳам чиқарилмайди. Гипотеза, шундай қилиб, алоҳида гносеологик феномендир. Аслида, ҳар қандай тадқиқот, биринчи навбатда, фан олдига қўйиладиган проблемаларни ҳал этишдир. Бу проблемаларни гипотезаларсиз ҳал этиб бўлмайди, зеро улар тегишли фактларни синаш учун муайян назарий тизим асосида тахминий изоҳлашга уринади. Шунинг учун айтиш мумкинки, умуман фандаги тадқиқот жараёни гипотезаларни илгари суриш, баҳолаш, танлаш, ишлаб чиқариш ва асослашдан иборат.

Бу умумий тадқиқот жараёнида гипотезалар ишлаб чиқиш, баҳолаш ва саралаш босқичларини ўз ичига олувчи излаш босқичи алоҳида муҳим аҳамият касб этади. У бутун тадқиқотнинг энг муҳим ва ижодий қисмидир. Гипотезаларни *асослаш, текшириш ва тасдиқлаш босқичи* кўпинча гипотезалардан мантиқий хулосалар чиқаришдан ҳамда уларни мавжуд эмпирик фактлар ва маълумотлар билан таққослашдан иборат бўлади. Текшириш имконияти назариянинг тажриба билан таққослана олиш имкониятидир, яъни *гипотеза ҳодисаларнинг бевосита кузатиб бўлмайдиган айрим асослари тўғрисидаги таҳминдир ва ундан чиқарилган натижаларни тажриба билан таққослаш йўли билангина текшириб кўрилиши мумкин*. Айрим ҳолларда масалан, мавжуд ўлчов воситаларининг етарлича аниқ бўлмаслиги ёки текширув эксперименти ўтказиш учун зарур шароит йўқлиги сабабли актуал текшириш имконияти бўлмаслиги мумкин. Бироқ лоақал текширишнинг принципиал имконияти албатта бўлмоғи керак.

Гипотеза қилиш қобилияти инсон тафаккурининг ижодий кучидан далолат беради. Бироқ ҳар қандай фараз ёки оддий гумон, илмий гипотеза бўла олмайди, чунки бемаъни, жиддий асоси бўлмаган фантастик таҳминлар ҳам бўлиши мумкин. Таҳмин илмий гипотеза бўлиши учун бир қатор шартларни қондириши: илмий дунёқараш принципларига асосланиши; фан аниқлаган қонунларни ҳисобга олиши, яъни эътироф этилган илмий назарияларга мос келиши; муайян соҳада мавжуд бўлган фактларга таяниши, уларни изоҳлаб бериши ва янги фактларни башорат қилиш қобилиятига эга бўлиши керак. Илмий гипотеза олдига қўйилган муҳим талаб уни амалий, эксперимental ва умумий эмпирик текшириб кўриш мумкин бўлишлигидир. Гипотеза ягона принципга асосланган ҳолда барча аниқланган фактларни қўшимча таҳминларсиз изоҳлашга лаёқатли бўлиши керак. Бу талаб дунёнинг бирлиги тўғрисидаги диалектик принципга мувофиқ келади.

Назария

Гипотеза практикада тасдиқлангач, у ишончли назарияга айланади. Лекин *назария*, бу - фақат ишончли билимгина эмас, балки *объектив қонунларни билишдир*.

Фактларни аниқ билишдан, ҳодисаларни, эмпирик тасвирлашдан фарқли ўлароқ, назария мавжуд фактларни тушунтириш функциясини бажаради. Назария шундай изоҳ берадики, бунга кўра мавжуд фактларни муайян соҳа қонунлари ва бошқа муҳим алоқаларининг мантиқан зарур оқибати деб тушуниш, яъни ҳодиса ва воқеаларни тасодиф деб эмас, балки объектив, зарур ва қонуниятли муносабатларнинг намоён бўлиш формаси деб тушуниш мумкин бўлади. Илмий назария нисбатан бирбутун концептуал тизим сифатида кўринади. Назария доирасида фан тушунчалари ва қонунларининг табиати ҳам очиқ-ойдин кўринади.

Ҳар бир илмий назария аввал-бошданоқ турли объектлар ёки вазиятларни идеаллаштириб тузилади. Назария тузилишининг ўзи реал воқеликни муайян тарзда соддалаштиришни кўзлайди. Идеаллаштирувчи, соддалаштирувчи шароитларни йўқ қилиб бориш, бу – бизни дунёни тўла акс эттиришга яқинлаштирадиган, аммо ҳеч қачон бунга эриша олмайдиган чексиз жараёндир. *Объектив, абсолют ва нисбий ҳақиқатлар диалектикаси назарий билимга хосдир*. Илмий назарияни идеал объектларнинг мураккаб тизими деб тасаввур қилиш мумкин, чунки бу тизим тегишли воқелик фрагментининг ўзига хос моделидир. «Ҳар қандай модел сингари математик модел ҳам, - деб ёзади академик Н. Н. Моисеев, - у ёки бу жараён ёки ҳодиса ҳақида тасаввур беради. Моделларни тадқиқ этиш,

таҳлил қилиш бизни улар ҳақида практика учун зарур бўлган янги билимлар билан таъминлайди»[1].

Илмий назария системалаштирилган характерга эга бўлиб, концептуал тизимни ифодалайди. Унинг бошланғич элементлари муайян тушунчалар, улар ўртасидаги нисбатлар ва константалардир. Фан қонунлари бу тушунчалар тизимларини бирбутун ҳолга келтиради ва тартибга солади. Бошқача сўзлар билан айтганда, фан қонунлари тегишли назарий тизимлар тузилмасини акс эттиради. Шунга мувофиқ, назария, бир томондан, ўз предметига тегишли қонунлар (агар улар кашф этилган бўлса) асосида яратилади, иккинчи томондан, янги қонунлар кашф этилишига олиб борувчи тадқиқотларга йўлланма беради.

Назария нафақат билимлар йиғиндиси, балки билимлар тузилишининг, назарий билимни бойитишнинг муайян механизмини ўз ичига олади; айрим тадқиқот дастурини гавдалантиради, бу эса назарияга ягона билим тизими сифатида бирбутунлик бахш этади. «Назарияга келганда, - деб таъкидлайди Луи де Бройл, - унинг вазифаси олинган натижаларни таснифлаш ва синтезлашдан, уларни оқилона тизимга солишдан иборатки, бу маълум нарсани талқин қилишгагина эмас, балки ҳали маълум бўлмаган нарсани имкон қадар олдиндан кўришга ҳам имкон беради»[2].

Биз юқорида айтганимиздек, фан *ҳодисаларни изоҳлайди*, уларнинг моҳиятини очиб беради ва, демак, уларни *тушунарли қилади*. Изоҳлаш – ҳодисалар моҳиятини тушунтириш, яъни нима учун ҳодиса шундайку, бошқача эмас деган саволга жавоб беришдир. Фанда изоҳлашнинг турли хиллари: сабабли, оқибатли (функционал), тузилмавий ва бошқа хил изоҳлар маълум, булар моҳиятни очиш йўлидаги босқичлардир, унинг айрим томонларини очиб беради. Объектнинг муҳим хоссаларини очиш – бу унинг тузилиши ва функцияси муайян қонунларга бўйсунишини кўрсатишдир.

Назариянинг бошқа бир муҳим функцияси – *олдиндан айтиш*, *башорат қилиш* – унинг изоҳловчи функцияси билан узвий боғлиқдир. У ёки бу қонунни аниқлаш кўпинча чекланган – ҳам эмпирик, ҳам назарий – базисга асосланади. Узуқ-юлуқ, чала-чулпа маълумотларга таяниб нарсаларнинг моҳиятига кира олишда ҳам илмий фараз кучи намоён бўлади. Шунга мувофиқ айрим ўзаро алоқаларни аниқлаш бу қонунни кашф этиш учун имконият очиб беради. Янги кимёвий элементларни, Нептун планетасини, кўпдан-кўп элементар зарралар ва уларнинг хоссаларини олдиндан айтиш ва фаннинг бошқа кўпгина кашфиётлари назариянинг олдиндан айтувчилик функциясининг улкан аҳамиятини характерлаб беради.

Қуршаб турган дунё эмпирик билишда айрим фактларнинг, фрагментларнинг мажмуи сифатида кўрина бошлайди. Айни бир жараён кўпинча ўз ривожининг турли босқичларида турли эмпирик қонунлар билан тасвирланади. Айни бир жараённи изоҳловчи тарқоқ эмпирик қонунларни унификация қилиш учун уларни аввалига фараз ва гипотеза шаклида кўринган абстракт назарий қоидалар билан боғламоқ зарур. Фаннинг кейинги ривожи аниқланган эмпирик қонуниятларни изоҳлашга, фундаментал принциплар тизимини аниқлашга эҳтиёжни туғдиради, булар воқеликнинг текширилаётган соҳасидаги ҳодисаларнинг барча кузатилаётган турли-туманлигини ягона нуқтаи назардан изоҳлашга ва мавжуд билимни ҳам, янгидан эгалланадиган билимни ҳам ягона тизилмага бирлаштиришга имкон беради. Бу махсус тушунчалар, назарий конструктлар, идеаллаштирилган объектларни ишлаб чиқишни талаб қилади.

[1] Н. Н.Моисеев. Человек, среда, обшество. М.,1982. 23-б.

[2] Луи де Бройль. По тропам науки. М., 1962. 162-б.

VIII Бўлим. ТЕХНИКА ФАЛСАФАСИ

1-боб. ТЕХНИКАНИНГ МОҲИЯТИ ВА ТАДРИЖИ

1-§. Техника фалсафасининг вужудга келиши

Ҳозир жамият ҳаётида техника ҳал қилувчи роль ўйнайди. Унинг тараққиёти инсон ҳаётининг деярли барча соҳаларига тааллуқли бўлиб, инсон ва табиат ўртасидаги ўзаро алоқаларни ҳал қилувчи тарзда белгилаб беради, одамлар ўртасидаги муносабатларга, инсоннинг ўзлигини англашига чуқур таъсир кўрсатади. Шу сабабли техника феномени, унинг генезиси, моҳияти, цивилизация тараққиётидаги ўрни ва ролини таҳлил этиш XX аср фалсафасининг диққат-эътибор предметига айланди. Сўнгги вақтларда техника билан боғлиқ ҳодисаларни кенг кўламда таҳлил этиш, унинг ривожланишига таъсир ўтказувчи турли омилларни, жумладан, тарихий, иқтисодий, сиёсий, антропологик ва бошқа омилларни ҳисобга олиш ишлари амалга оширилаяпти.

Ғарб фалсафасида тадқиқотларнинг «техника фалсафаси» деб ном олган алоҳида йўналиши пайдо бўлди. Немис файласуфи Эрнест Капп ўзининг 1877 йилда эълон қилинган «Техника фалсафаси асослари» китобида биринчи бўлиб мазкур атамани ишлатган. Ундан юз йил илгари эса, яъни 1777 йилда И. Бэкман «Технологияга оид қўлланма» деб номланган китобида техника фалсафаси ҳақида ёзиб қолдирган. Техникани ривожлантиришнинг назарий ва фалсафий масалалари, унинг инсон ҳаётидаги ва илмий билимларни ривожлантиришдаги аҳамияти масалаларига Янги замон ва Уйғониш даврида яшаб ўтган европалик олимлар, темурийлар ва Шарқ уйғониши давридаги мутафаккирлар, антик давр файласуфлари ҳам эътибор қаратдилар. Бироқ фақат XX асрга келиб техника фалсафаси фалсафий илмлар тизимидан алоҳида ўрин эгаллади. Освальд Шпенглер техника муаммоларининг аҳамиятини биринчилардан бўлиб баҳолаган тадқиқотчидир.

У илк бор техниканинг инсоният тараққиётидаги ўрни, унинг табиат ва жамиятга ўтказадиган таъсирининг универсал хусусиятларини англаб етиш масаласини кўндаланг қўйди. Шпенглар «Инсон ва техника» китобида цивилизация ҳозирдан бошлаб ягона, ҳамма нарса унга интилади, унда умумбашарий «бешинчи ҳаракат» – машина техникаси мавжуд деган хулосага келади[1]. Шпенглер техникани яхлит жамият ҳаётининг жиҳатларидан бири сифатида қабул қилишга чақириб, унинг аввал бошданоқ инсон билан боғланган, инсоннинг табиати ва интилишларини ўзида мужассам этган ноёб ҳодиса сифатидаги кенгқамровлилик хусусиятини ажратиб кўрсатишга интилди.

Шпенглер техниканинг мутлақ имкониятларига, мухандислик тафаккурига ишонади: токи техникада ҳаракат қилувчи тафаккур юксакликда экан, у ўз мақсадларига эришиш учун воситалар яратаверади ва ривожланаверади.

О.Шпенглер ва XX аср бошларида яшаган бошқа файласуфлар томонидан кўтарилган муаммолар техника феномени ва унинг маданият тарихида тутган ўрнининг англаниши муносабати билан М.Хайдеггер, К.Ясперс, Ф.Дессауэра, Л.Мэмфорд, Х.Ортега-и-Гассет, Х.Шельский, Ж.Фридман, О.Тоффлер ва бошқа шу кабиларнинг ишларида ўз аксини топди.

XX асрда турли назарий ва услубий асосларда қурилган кўплаб ҳар хил техника тизимлари, моделлари, концепциялари пайдо бўлди. Масалан, Л. Мэмфорд техниканинг нуқсонлари, маънавиятсизлиги, чекланганлиги, унинг инсонга қарши қаратилганлиги, «машина»нинг жонсиз табиатидан келиб чиқадиган душманлиги хусусияти тўғрисидаги ғояларни ҳимоя қилди. Экзистенциалистлар ва Франкфурт мактаби вакилларининг қарашлари техника тараққиёти истиқболлари таъсирида юзага келган чуқур безовталик билан йўғрилган.

[1] Spengler O Der Mensh und die Technik: Beirtrag zu einer Philosophi des Lebens. Vunchen, 1932.- Цит, по кн. Тавризян Г.М. Техника, культура, человек. М., 1986. 5-б.

Ж.Фридман эса «маданият ва меҳнатнинг инсоний моҳиятидаги ялпи инқироз» тўғрисида хулоса чиқаради[1]. Айни пайтда бошқа муаллифлар техника тараққиёти ва унинг жамият тақдирига кўрсатадиган ижобий жиҳатларини кўришга интиладилар. Бундай ёндашув хусусан, Гэлбрейт, Тоффлернинг технократик концепцияларида, Шельскийнинг «илмий цивилизация» концепциясида ўз аксини топган.

Муаллифларнинг қарашларидаги фарқланишларга қарамай, тадқиқотлардаги янги йўналишларнинг умумий масалаларини белгилаш мумкин: техника фалсафасининг муаммоли майдони техника моҳияти, техника тарихи ва технологиялар тараққиёти, техника ва илм-фан муносабатлари, техника илмининг мазмуни ва унинг ривожланиши, техникани баҳолаш ва бошқа шу каби таркибий қисмларни қамраб олади. Мазкур барча масалаларни инсон ва техника муносабатлари муаммолари нуқтаи назаридан кўриб чиқиш зарур.

2-§. Техниканинг моҳияти ва тадрижи

Техника тушунчаси

Техника нима? Бу тушунча илк бор қадимий юнон файласуфлари Афлотун ва Арасту асарларидаёқ қўлланилган. Юнонча «techne» бир нечта маънони- санъат, маҳорат, моҳирлик деган маъноларни англатади. «Никомах этикаси» асарида Арасту *techne* сўзининг *empeireia* (тажрибавий билим) ва *episteme* (назарий билим) сўзларидан фарқланишига эътибор қаратди[2]. *Empeireia* ва *episteme* табиий предметлар тўғрисидаси билимлардан иборат бўлса, *techne* – инсон фаолияти ва меҳнати натижасида юзага келадиган ва сунъий меҳнат қуролларини яратиш тўғрисидаги билимлардир. Техниканинг моҳиятини тушунтириб берадиган бошқа атама ҳам мавжуд. Масалан, В.А.Канке шундай деб ёзади: «Инсон томонидан ишлаб чиқарилган объект кўпинча артефакт деб аталади. Лотинча «артефактум» айнан сунъий тарзда бажарилган деган маънони англатади»[3].

Техникавий тизимларнинг мураккаблашиб ва ривожланиб бориши билан «техника» деган сўзнинг мазмуни ҳам ўзгаради. Масалан, Ньютон даврида «техника» атамаси ишлаб чиқаришга тааллуқли бўлган барча учта восита йиғиндисини англатган. Машиналар яратилгач (биринчи двигатель 1776 йилда, электромотор эса 1867 йилда яратилган), техника деганда энг аввало машиналар ва механизмлар тушунилган. Илмий-техника тараққиёти техника ҳодисасини англаш жараёнига жиддий таъсир кўрсатди ва бу тушунчанинг предмет майдонини сезиларли равишда кенгайтирди.

Илгари техниканинг таъсири кўпроқ унинг дастлабки тарқалиш чегараси – моддий ишлаб чиқариш доираси билан чегараланган эди, бунинг натижасида техника устун даражада меҳнат қуроллари билан тенглаштирилган эди. Эндиликда бу доира шу қадар кенгайиб кетдики, у моҳиятан, жамияти ҳаётининг барча асосий соҳаларининг ўзига қамраб олади. Бугунги кундаа транспорт ва телекоммуникация воситалари, иншоотлар ва қурилиш механизмлари, электр ва иссиқлик қурилмалари, илмий асбоб-ускуналар ва уруш олиб бориш воситалари – барчаси техника деган ном билан аталади. Ўз вазифаси ва табиатига кўра ранг баранг бундай объектларни биргина тушунча билан қамраб олиш мураккаб. Шу сабабли «техника техник қурилмалар, меҳнат қуроллари, машиналар, станоклар, иншоотлар мажмуидир»[4], «техника артефактлар мажмуидир» деган таърифлар етарли эмасдек туюлади. *Техника инсон томонидан ташқи дунёни ўзгартириш воситаси, инсон яшайдиган муҳит ҳамда инсоннинг мавжудлиги тимсолидир.*

---

[1] Тавризян Г.М. Техника,культура, человек. М., 1986.5-б.

[2] Философия. Под ред. В.Д.Губина, Т.Ю.Сидориной, В.П.Филатова. М., 1977. 256-б.

[3] *Канке В.А.* Философия. Исторический и систематический курс. М., 2000. 272-б.

[4] *Горюнов В.П.* Природа и техника (социологические и методологические проблемы комплексности материально-технического развития).Л., 1980. 4-б.

Техника тадрижи

Техника тарихи инсон тафаккурининг беҳисоб ютуқларини: ихтиролар, кашфиётлар, ноёб объектлар ва қуролларни ўз ичига олади. Шу билан бирга у фақат янги техника воситаларини ихтиро этишдан иборат эмас. Техника тарихи фақат тарихий жараённинг умумий мантиқи нуқтаи назаридан кўриб чиқилиши керак.

Жамият тараққиётининг турли босқичларида техниканинг такомиллашиб бориши кузатилади. Дастлаб эътибор моддий-субстрат даражага қаратилган: қуроллар тобора чидамлироқ материаллардан (тош, мис, бронза, темирдан) тайёрланади. Инсоният тараққиётининг тарихий босқичларига оид тушунчалар ҳам шундан келиб чиқади: тош асри, бронза асри, темир асри ва бошқалар. Жамият тараққиётининг саноат босқичигача бўлган даврда техника асбоб нуқтаи назаридан аҳамиятга эга бўлган, яъни техника – инсоннинг табиий аъзолари имкониятларини кенгайтириувчи қурол ҳисобланган.

Кейинчалик ихтирочиларнинг эътибори энергетик даражага қаратилган: энергиянинг янги ва самарали турларини излаб топиш ҳаракати бошланди. Цивилизация тараққиётининг саноат босқичида машина техникаси ҳал қилувчи роль ўйнайди, унинг мукаммаллашуви эса энергиянинг янги манбалари ва турларидан фойдаланиш билан боғлиқдир. Инсоннинг техникага муносабати ҳам ўзгарди, у машинанинг ўзига хос ва жисмоний қўшимтасига айланди.

Кейинги ўн йилликларда эътибор ахборот даражасига қаратила бошлади. Жамият тараққиётини белгиловчи техникавий тизимлар ахборотни узатиш ва унга ишлов бериш воситасига айлана борди. Тараққиётнинг ахборот технологиялари ҳал қилувчи роль ўйнайдиган саноат босқичида инсоннинг ўрни ҳам ўзгаради. У интеллектуал марказ сифатида, янги технологиялар ижодкори, ахборотнинг асосий яратувчиси ва истеъмолчиси сифатида майдонга чиқади.

3-§. Техника ва илм-фан

Техника илмининг хусусиятлари

Техника фалсафасида техника ва илм- фан нисбати, техника илмининг табиати тўғрисидаги масалалар алоҳида ўрин эгаллайди.

Техника илми илмнинг қуйидаги масалалар доирасини қамраб олувчи алоҳида туридир: техника объектининг генезиси ва ижтимоий моҳияти; техникавий объектнинг ривожланиш қонуниятлари; технология жараёнларининг ривожланиш қонуниятлари ва тамойиллари. Жараёнлар идеал тарзда, «соф» кўринишда тикланадиган табиёт илмига оид билимдан фарқли ўлароқ, техника илмида реал конструкциялар шароитига маълум яқинлашишлар асосида олинади. Техника илми амалий йўналишга эга бўлиб, норматив ҳужжатларда мустаҳкамлаб қўйиладиган тушунчалар мазмунини стандартлаштиришда ўз ифодасини топади.

Техника илми *техникавий объектларни* (асбоб, техникавий қурилма, техника воситаси, техника тизими ва бошқалар) ҳамда *технологик жараёнларини* (қурилиш, маҳсулот ишлаб чиқариш, асбоб-ускуналарни ишлатиш ва бошқа шу кабиларни) таърифловчи тушунчалар билан иш олиб боради.

Техникавий объект – техникавий вазифани бажарадиган табиий ёки сунъий предмет. Унинг мавжудлиги инсон фаолияти билан боғлиқ. Унда ишлаб чиқариш вазифалари объектлашган ва у одамлардаги билимни гавдалантирувчи восита сифатида майдонга чиқади. Техникавий объектда табиий предметдаги таркибий қисмларнинг тасодифий бирлиги ўрнига техникавий объектнинг қурилмавий барқарорлигини таъминловчи ҳамда унинг ўз-ўзидан емирилишига тўсқинлик қилувчи зарурий ва қонуний бирлиги юзага келади.

Технологик жараён ёки *технология* - техникавий объектнинг ўзгартирилаётган предмет билан ўзаро таъсири жараёнидир. У мазкур ўзаро таъсир усуллари, техникавий объектнинг таъсир кўрсатиш изчиллиги, предметнинг ўзгариш жараёнларидан иборатдир.

Техника илмининг ўсиши техника тараққиёти ва технологиялар ривожининг асосий тамойиллари билан белгиланади. Қурол ясаш соҳасида фаолият илм-фан ривожига қадар бўлган техника илмининг асоси ва манбаидир. Техника илми ривожидаги сифат ўзгариши машина техникасининг пайдо бўлиши билан боғлиқдир. Бунинг натижасида XVШ асрнинг охири ва XIX аср бошларида машиналар механикаси пайдо бўлди. XIX аср ўрталарига келиб, машина техникасининг тузилишига кўра мураккаб ва бажарадиган вазифасига кўра ранг-баранг энергетик, транспорт, ахборот тизимларини яратишга қаратилган бутун бошли техника фанлари мажмуи шаклланди. XIX асрда техникага оид илмлар гуркираб ривожланди. Техника илми бугунги кунда фаннинг ўнлаб, юзлаб алоҳида соҳаларини қамраб олган.

Техника ва илм-фан

Техника илми тараққиётида назарий билимларнинг ролини ошириш тамойили аниқ белгилаб қўйилди. Бу техника илми ва фундаментал фанлар нисбати муаммосига бўлган қизиқишни белгилаб берди. Техника ва илм-фаннинг ўзаро муносабатини кўриб чиқиш бўйича турли ёндашувлар мавжуд бўлиб, бу ёндашувлар орасида қуйидаги икки модел сезиларли даражада ажралиб туради:*чизиқли* ва *тадрижий*.

Чизиқли модел техникани фаннинг оддий иловаси сифатида ёки ҳатто амалий фан сифатида кўриб чиқади. Бу моделда илмнинг ишлаб чиқариш функцияси фан сифатида, илмнинг қўлланилиши эса техника сифатида эътироф этилади. Илмий билишдан техникавий кашфиёт ва инновациягача бўлган чизиқли, изчил йўлни асос қоида қилиб олувчи бундай содда модел бугунги кунда кўплаб мутахассислар томонидан асоссиз деб эътироф этилган.

Илм–фан ва техника тараққиёти жараёнлари автоном, бир-бирига боғлиқ бўлмаган, бироқ мувофиқлаштирилган жараён сифатида кўриб чиқилади. Тараққиётнинг айрим босқичларида фан техникадан хусусий натижаларни қўлга киритиш воситаси сифатида фойдаланади, шу билан бирга техника ҳам илмий натижалардан ўз мақсадлари йўлида фойдаланади, техника илмий вариантларни танлаш учун, фан эса ўз навбатида техник вариантларни танлаш учун шароитлар яратади. Фан ва техника ўртасидаги муносабатнинг бундай схемаси *тадрижий* модел деб аталади.

2-боб. ТЕХНИКА АНТРОПОЛОГИЯСИ

1-§. Техника ва инсон

Техника фалсафасида инсон ва техника ўртасидаги ўзаро муносабат марказий ўрин эгаллайди. Техника ўз-ўзича мавжуд бўлолмайди, у фақат «инсон-техника» тизимининг таркибий қисми сифатида маъно-мазмунга эга бўлади. Буни техника тараққиётининг бутун тарихи ҳам тасдиқлайди. Инсоният тадрижининг барча босқичларида техника инсон фаолиятининг нарса-ашёларда ифодаланадиган натижаси, инсон турмуш тарзи ва унинг тадрижининг ўзига хос хусусиятларини амалга оширишдан иборатдир. Техникада инсон борлиғини рамзий ва шу билан бирга рационал ташкил этиш кўзга ташланади. Айрим тадқиқотчиларнинг фикрича техника инсоннинг рамзий борлиғидир, лекин бу айнан инсон борлиғидир[1].

Ҳозирги воқеликда инсон ўзини ахборот технологияларида рамзий ифода этади, ўз навбатида рақамли техника ҳам рамзий жиҳатдан инсонга ўхшаш тизим ҳисобланади. Бугунги кунда компьютер инсоннинг икки минг йилликдаги имкониятлари рамзидир.

Техника фалсафаси инсон ва техника ўртасидаги муносабатларнинг салбий томонларига ҳам эътибор қаратади. Техникавий тараққиёт инсон томонидан табиатнинг ўзлаштиришдаги навбатдаги ютуқлардан биригина бўлиб қолмади. Бу тараққиёт атроф муҳитга ҳалокатли таъсир кўрсатади, инсон томонидан атроф оламни англаш хусусиятини ҳам ўзгартириб юборади. Техника тараққиёти натижасида инсон ва табиатни бир-биридан ажратувчи янги соҳа юзага

[1] Канке В.А. Философия. Исторический и систематический курс.М., 2000. 275-б.

келади. Француз социологи Ж. Эллюлнинг тахминича, табиат эндиликда бизнинг кўркам муҳитимиз бўлолмайди. Техниканинг ўзи яхлит яшаш маконига айланади, инсон ана шу маконнинг ичида яшайди[1]. Олимларнинг тили билан айтганда – техномакон шундай маконга айландики, инсон унда немис файласуфи М. Хайдегер таъбири билан айтганда ўзининг асил мавжудлигидан воз кечади.

Испаниялик файласуф Ортега-и-Гассет инсоннинг техника билан алоқасини таҳлил этиб, унинг иккиёқлама эканлигини кўрсатади. Техника ўз олдига мақсад қўя олмайди,у ё эзгуликка ёки ёвузликка хизмат қилади, шу сабабли техникани йўналтириб туриш керак деб ҳисоблайди техника фалсафаси соҳасидаги таниқли мутахассис К.Ясперс. Инсоннинг ўзи техникага мазмун бағишлаши тўғрисидаги фикр мазкур мулоҳазалардан келиб чиқадиган умумий хулосага айланади. Жаҳондаги ҳозирги техникавий фаолият тадрижий жараённинг бир қисмига, инсон эса тадрижнинг иштирокчисига айланади. Шу сабабли, немис файласуфи А.Хунинг фикрича, биз иштирокчи сифатида дунёнинг келажаги учун масъулдирмиз. Шу билан бирга бизнинг масъулиятимиз тўхтовсиз ўсиб бормоқда[2]. Инсоннинг техника тараққиёти оқибатлари, техникадан фойдаланиш натижалари учун жавобгарлиги тўғрисидаги масала техника фалсафасининг яна бир муҳим масаласи ҳисобланади. Бу масала техника фалсафаси алоҳида бўлимларининг – техноэтика ва техникани баҳолаш бўлимларининг вужудга келишида ўз ифодасини топди. Биринчи марта ўтган аср 60-йилларининг охирида АҚШда истефода этилган техникани баҳолаш ҳозирки кунда саноати тараққий этган мамлакатларда кенг тарқалган. Техникани мунтазам баҳолаб бориш, техникавий таъсирларнинг нохуш оқибатларини бартараф этишнинг альтернативини (муқобилини) ва йўлларини излаб топиш – техникани баҳолаш моҳиятини ташкил этади.

Техноэтика техниканинг салбий оқибатларига йўл қўймаслик мақсадида инсоннинг техникавий фаолиятини тартибга солувчи этика талаблари тизимидан иборатдир. Янги технологиялар: ядровий, фазовий, ахборот технологиялари, биотехнологиялар ривожланиши билан техникавий фаолиятни тартибга солиш масаласи тобора долзарб масалалардан бирига айланиб бормоқда. Санаб ўтилганлар орасида айниқса ахборот технологиялари жадал суръатларда ривожланиб бормоқда ва у ўзига файласуфлар эътиборини кўпроқ талаб этади.

2-§. Ахборот цивилизациясида инсон ва техника

Компьютер техникасининг ривожланиши ва ахборот технологиялари

Ахборот ишлаб чиқариш, уни сақлаш ва қайта ишлаш жамиятнинг технологик жиҳатдан ривожланишини белгиловчи муҳим соҳага айланди. Файласуфларнинг цивилизация тараққиётининг ахборот босқичи тўғрисидаги фикрларида ахборот, ахборот тизимлари ва технологияларининг инсоният ҳаётидаги ролига катта аҳамият берилади.

Биринчи электрон ҳисоблаш машиналари яратилган вақтдан бошлаб ўтган 70 йил ичида компьютер техникаси улкан электрон-ҳисоблаш марказларидан тортиб то чиндан мислсиз имкониярларга эга бўлган кичик ҳажмли махсус компьютерларгача бўлган салмоқли натижаларни қўлга киритди. Компьютер инқилоби ишлаб чиқариш ва таълим сифатини ўзгартириб юборди, маиший соҳани ва инсоннинг бутун турмуш тарзини жадал равишда ўзгартириб юбормоқда. Компьютер техникаси ва ахборот технологияларидан фойдаланиш ҳар қандай давлат томонидан қўлга киритилган ютуқлар даражасининг кўрсаткичига айланди. Бу биринчидан, ишлаб чиқариш ва ҳисоблаш техникасидан фойдаланиш базасининг мавжудлиги, иккинчидан, ахборотнинг кенг тарқалишини ва фойдаланувчиларнинг маълумотлар базасидан фойдалана олишини, тез қарор қабул қилиш ва бу қарорни амалга оширишни таъминловчи тегишли иқтисодий, ижтимоий ва сиёсий институтларнинг фаолият кўрсатиши билан боғлиқ.

[1] Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. 147-б.
[2] Философия техники в ФРГ. М., 1989. 406-б.

Интернет

Бутунжаҳон ахборот тармоғи Интернетнинг яратилиши ва фаолият кўрсатиши инсониятнинг техника соҳасида эришган ютуқлари кўрсаткичидир. Интернет компьютер тармоғидан иборат. Интернет тарихи 35 йилдан зиёд даврни қамраб олган бўлиб, унинг тармоғидаги таркибий қисмлар ва технологиялар XX асрнинг 60-йилларидан ишлаб чиқила бошлади. «Internet» атамасининг ўзи эса компьютер тармоқлари белгиланган техникавий андозалар бўйича бирлаштирилганда – 1982 йилда пайдо бўлди. Ҳамда янги техникавий тизимларнинг вужудга келишидаги зарур босқичга айланди.У катта миқдордаги, турли тармоқларни бирлаштирган бўлиб, тармоқ марказларининг ўзи бир неча мингтани ташкил этар эди. 1991 йилда элементар зарралар физикаси Европа лабораторияси ходими Тим Бернерс-ЛинингWord Wide Web (WWW) «Бутунжаҳон ўргимчак тўри» лойиҳаси эълон қилинди. Шу лойиҳа туфайли Интернет оммалашиб кетди. WWW лойиҳасининг яратилиши Интернетни ривожлантириш соҳасидаги йирик ютуқлардан бири ҳисобланади. WWW нинг асосини ташкил этувчи Web тармоқлари Интернетда деярли ҳар қандай ахборотни – матн, график тасвирлар, товуш, видеотасвирларни жойлаштириш имкониятини беради.

Бугунги кунда Интернет ўта тез ҳаракат қилувчи йўлдошли маълумотлар узатиш магистралларидан тортиб то аста-секин уланадиган телефон линияларигача бўлган турли каналлар ёрдамида бир-бирига боғланган миллионлаб компьютерлардан иборат.[1]

Интернетни ривожлантириш учун телекоммуникацияларнинг – ахборот узатиладиган каналларнинг кўп тармоқли тизими зарур. Телекоммуникация тармоқлари ва тизимлари ҳозирда техниканинг жўшқин ривожланаётган соҳасини ташкил этади. Ўзбекистон телекоммуникация техникасини жадал суръатлар билан ривожлантириш ҳамда бутунжаҳон ахборот тизимидан фойдаланишнинг муҳимлигини англаб етган ҳолда телекоммуникацияларни ривожлантириш миллий дастурини ва Интернет имкониятларидан ишлаб чиқариш, таълим, фан ва маданиятни ривожлантиришда фойдаланиш самарадорлинини ошириш юзасидан қатор муҳим қарорлар қабул қилди.

[1] *Фролов А.В. Фролов Г.В*. Всемирная паутина. Ваш спутник в Интернете. М., 2000. 2-б.

IX Бўлим . ИНСОН ФАЛСАФАСИ (АНТРОПОЛОГИЯ)

1-боб. ИНСОННИНГ КЕЛИБ ЧИҚИШИ

1-§. Инсоннинг келиб чиқиши ҳақидаги назария

Инсоннинг келиб чиқиши энг мураккаб ва жумбоқли феноменлардан бири ҳисобланади. Қадим замонлардан бошлаб ушбу феноменни тушунтиришда бир-бирига қарама-қарши бўлган икки парадигма мавжуд: инсоннинг худо томонидан яратилганлиги ғояси ва табиий тарихий эволюция ғояси.

Яратиш назарияси

Ибтидоий *мифларда* одамларнинг келиб чиқиши кўпинча мифик қаҳрамонларнинг трансформацияси, тотем аждодлар, бутун мавжудот яратилган мифик даврдаги персонажларнинг трансформацияси натижаси ёки уларнинг ижод маҳсули сифатида тасаввур этилади. Айрим мифларда одамларнинг пайдо бўлиши тасодифий хусусиятга эга бўлса, бошқаларида демиурглар – тотем аждодларнинг онгли иши сифатида акс эттирилади.

Янги Гвинеядаги папуасларнинг тангу қабиласи мифларида афсонавий қаҳрамон одамларни қапқонга илинган тўнғизларнинг майдаланган бўлакларидан яратади. Тасманияликларнинг тасаввурларига кўра дастлабки одамлар Мопхерни номли мифик мавжудот томонидан думли, бўғинсиз оёқларга эга бўлган ҳайвон қиёфасида яратилган. Кейинчалик бошқа бир афсонавий мавжудот Друмердим уларнинг думларини кесиб ташлаган ва ёғлар ёрдамида тиззаларини бўкиладиган қилган. Австралия аборигенлари ва Янги Гвинеядаги папуасларнинг маринд-аним қабиласининг афсоналарига кўра одамлар дастлаб ярим одам, ярим ҳайвон қиёфасида, кўзларсиз ва оғизсиз, оёқ-қўлларининг учлари ёпишган ҳолда мавжуд бўлган. Демиурглар пичоқлар ёрдамида уларни ҳозирги ҳолатга келтирганлар.

Анча кейинроқ пайдо бўлган мифларда биринчи одамнинг пайдо бўлиши худолар томонидан яратилиш ғояси билан боғланади. Жаҳон динларида мавжуд бўлган яратилиш актининг барча тасвирлари ўз илдизларига кўра айнан мифологияга бориб тақалади. Масалан, жаҳон динларида кенг тарқалган инсоннинг худо томонидан лойдан яратилганлиги ҳақидаги тасаввурнинг мифологик илдизларга эга эканлиги яққол кўриниб туради. Вавилонда яратилган поэма - "Энум Элиш»да тасвирланишича дастлабки одам тартиб худолари ва тартибсизлик (хаос) худолари ўртасида бўлиб ўтган урушдан сўнг лой ва қондан пайдо бўлган. Қадимги Мисрдаги афсоналардан бирида Хнум деган худо одамни кулолчилик чархи ёрдамида лойдан ясалганлиги айтилди. Аёлнинг эркак кишининг қовурғасидан ясалганлиги мотиви Месопотамияда яратилган мифларга бориб тақалади. Инсоннинг худо томонидан яратилганлиги ҳақидаги парадигма ҳар доим *диний эътиқодлар* ва ишончларга асосланган. Фан антропогенез жараёнини ёритиб бера бошлаши ва диндан бу соҳани тортиб олиши муносабати билан *креацианизм* ўз мавқеини мустаҳкамлай бошлади. Бу ҳол тегишли институларнинг яратилиши, илмий анжуманлар ўтказилиши, креацинистик адабиётлар ва фильмларнинг пайдо бўлишида ўз аксини топди.

Ҳозирги замон креацианизми қуйидаги ёндашувларга асосланади.

Биринчидан, бу одамнинг азалдан мавжуд бўлганлиги ғоясидир ва у одамнинг энг қадимги даврларга оид қазиб топилган ҳайвонлар (масалан, динозаврлар) билан бир пайтда мавжуд бўлганлигини исботловчи далилларни қидириб топишда ифодаланган. XX аср 60-80 йилларда Техасдаги Паллукс дарёси ҳавзасида топилган 120 миллион йил илгари қолдирилган бир изни ана шундай далиллардан (инсоннинг энг қадимги даврдаги изи) бири сифатида кўрсатишга уринишлар бўлган эди. Аммо кейинчалик маълум бўлдики, у қадимги калтакесакнинг изи экан.

Иккинчидан, бу инсоннинг ва қазилмалар орқали топилган приматларнинг тадрижий тараққиётида қандайдир оралиқ бўғинлар бўлганлигини инкор этишдан иборат. Креацианистларнинг фикрича, қазилмалар чоғида топилган барча суякларни ёки одамники,

ёхуд маймунники сифатида тасниф қилиш лозим. Бошқача қилиб айтганда худо ҳамма турларни улар қандай бўлса шундай яратган ва одам ҳам аввал бошданоқ одам бўлган. Бироқ, фанга маълум барча қазилмалар чоғида топилган гоминидлар бундай бир хилликка эга эмас, чунки уларда маймунларга хос хусусиятлар билан одамга хос хусусиятлар бирлашиб кетган.

Учинчидан, бу - етарли маълумотлар бўлмаганлиги учун гипотеза сифатида қаралувчи антропогенезга оид бир қатор назарияларнинг танқид қилинишидир.

Креацианизм бугунги кунда ҳам кенг тарқалган. Бир қатор мамлакат(давлат)ларда инсоннинг келиб чиқиши ҳақидаги креацианистик ва эволюцион қарашларни мактабларда ўқитиш масаласида кескин кураш бормоқда. 1925 йилда (АҚШнинг) Теннеси штатидаги Дайтон шаҳрида ўқитувчи Джон Скопс устидан ўтказилган суд бугунги кунда барчага маълум. У ўқувчиларга Дарвин назарияси ва унинг одамнинг маймундан келиб чиққанлиги ҳақидаги гипотезаси хусусида сўзлаб берган эди. 1986 йилда эса Мобайла шаҳри суди Алабама штатининг таълим бошқармасига қарши даъво билан иш қўзғади. Бунга таълим бошқармасининг «динга ва худога қарши мазмундаги 45 дарсликдан ўрта мактабларда фойдаланишга рухсат берганлиги»[1] сабаб бўлган эди. Калифорниянинг айрим шаҳарларида эволюция назариясини ўз ичига олган дарсликлардан фойдаланиш тақиқланган.

Шу сабабли яқинда америкалик йирик 72 та олимлар - Нобель мукофотининг совриндорлари креацианистларнинг инсоннинг худо томонидан яратилганлиги ғояси ва эволюция назариясини «тенг ҳуқуқли» равишда ўқув дастурларига киритиш ва ўқитиш учун уринишларига қарши чиқдилар. Бироната бошқа ҳужжат шунчалик кўп сонли Нобель мукофоти совриндорлари томонидан низоланмаган эди. Уларнинг мазкур қадами шу билан тақозо этилган эдики, замонавий, илмий билишнинг ютуқларига асосланган таълим фан мезонларига жавоб бера оладиган назарияларга асосланади. Бу энг аввало, тегишли тарзда асослаб бериш ва исботлашдир, креацианизм эса ўзининг ҳақлигини кўрсатувчи исбот-далилларга эга эмас.

Кейинги пайтда «*космик тажриба*» назариялари пайдо бўлдики, уларнинг марказида ҳам одамнинг яратилганлиги ҳақидаги ғоя туради. Диний талқинлардан фарқли ўлароқ, ушбу назарияларда инсон қандайдир ўзга планетага мансуб цивилизация томонида яратилган деб тасдиқланади.

Ушбу концепцияга кўра, Ердаги кўплаб ноёб иншоотлар (Миср эҳромлари, Пасха оролидаги тошдан ясалган улкан ҳайкаллар, фақат тепада қараганда кўринадиган бениҳоят улкан расмлар ва ҳоказо) ана шу ўзга сайёраликлар томонидан яратилган деб ҳисобланади.

Фан ўзга сайёраларда цивилизациянинг мавжудлигини ва улар Ерга келган бўлишлари мумкинлигини принцип жиҳатидан инкор этмайди. Бироқ, инсоннинг ўзга сайёраликлар томонидан *яратилган*лигини тасдиқловчи ҳеч қандай далиллар мавжуд эмас. Бу мавзуга оид барча мулоҳазалар ҳозирга қадар мушоҳада-гипотеза бўлиб қолмоқда.

Инсоннинг табиий-тарихий келиб чиқиши ҳақидаги назария

Энг қадимги мифлардаёқ, одамнинг худо томонидан яратилганлиги ҳақидаги ғоя билан бир қаторда антропогенезни табиий-тарихий идрок этиш унсурлари ҳам мавжуд эди. Инсонларнинг пайдо бўлиши уларда мўъжизали шаклига эга, аммо ушбу тасаввурларда инсоннинг худо томонидан яратилганлиги акти мавжуд эмас. Тўғри, мифларда кўпинча табиий-тарихий ва диний элементлар шунчалик қоришиб кетадики, акс ҳолларда уларни бир-биридан ажратиш қийин бўлади.

Австралиядаги *диери* қабиласининг афсонасида одамларнинг келиб чиқиши шундай баён қилинади. Перигунди кўлининг ўртасида ер ёрилиб у ердан *марду* деб аталувчи тотем мавжудотлар чиққан. Улар кучга кириб олгунларига қадар офтобда ётдилар, кейин эса одамларга айланиб ер юзига тарқалдилар. *Кераки* қабиласида мавжуд тасаввурларга кўра одамларни ҳеч ким яратмаган: афсонавий қаҳрамон Камбел дарахт кесаётиб, уларни уруғлари

[1] Каранг: Лалаянц И.Э. Шестой день творения. // Мироздание и человек. М., 1900. 263-б.

билан яшаётган жойидан топиб олган. Қадимги хитой мифологиясига кўра эса, одамлар Пань-Гу деб аталувчи космик одамнинг жасади устида ўрмалаб юрган паразитлардан келиб чиққан.

Қадимги фалсафий тасаввурларда ҳам инсоннинг табиий-тарихий келиб чиқиши ҳақидаги гипотезани учратиш мумкин. Ҳинд файласуфлари *чарвак-локаятлар* таълимотига кўра онгга эга бўлган тирик тан ҳам бутун дунё сингари тўрт унсурнинг, яъни ер, олов, ҳаво ва сувнинг қўшилишдан пайдо бўлган.

Одамнинг табиий равишда келиб чиққанлиги ғояси қадимги юнон фалсафасида ҳам ўз аксини топган. Одамнинг ҳайвондан келиб чиққанлиги ҳақидаги гипотезани биринчи бўлиб *Анаксимандр* олдинга сурган эди. Унинг таълимотига кўра одамлар балиқлар қорнида пайдо бўлган ва худди акулалар сингари парвариш қилинган. Улар кучга кириб ўзларини эплай оладиган бўлганларидан сўнг ташқарига чиққанлар ва ерга етиб борганлар. Қадимги юнон файласуфи *Эмпедокл* дастлаб инсон танасининг айрим қисмлари: бошлар, қўллар ва ҳ.к. пайдо бўлган деб ҳисоблаган. Бирлаштириш ва ажратиш қудратига молик бўлган *севги* кучларининг дунёда устувор бўлиши билан турли хил қисмлар бир-бири билан қўшила бошлаган. Бунинг натижасида турли комбинациялар юзага келган: икки бошли одамлар, ҳўкизпешона одамлар, инсон боши сингари бошга эга бўлган ҳўкизлар, аёлларга хос белгиларга эга бўлган эркаклар ва ҳоказл. Улар орасидан мукаммалликка эга бўлганлари яшаб қолган, қолганлари эса қирилиб битган, шу жумладан юқорида санаб ўтилганлар типидаги мавжудотлар ҳам йўқолиб ҳам кетган. Атомизмнинг асосчиси бўлган *Демокрит* эса инсон лой ва сувдан пайдо бўлган деб ҳисоблар эди. Ер пайдо бўлгандан сўнг унинг лойқасимон юзасида плёнка билан қопланган пуфаклар (бадбўй ва сувли) юзага келган. Уларни кундузи қуёш қиздирар, тунда эса намликни ўзларига сингдирар эдилар. Улар шу тариқа кўпайиб борган ва сўнгра ёрила бошлаган ҳамда улардан одамлар ва ҳайвонлар пайдо бўлган.

Инсоннинг табиий-тарихий келиб чиқиши тўғрисидаги фалсафий концепциялар то XIX асрнинг охирига қадар фақат мушоҳадалардан иборат бўлиб, ҳеч қандай исбот-далилларга эга эмас эди. Бироқ илмий маълумотларнинг тўпланиши билан мазкур ёндашув илмий ҳамжамиятда тобора кўпроқ устунликка эга бўла бошлади.

Инсоннинг ҳайвонларга ўхшаб кетишини одамлар жуда қадимги замонлардаёқ пайқаганлар. Антик фаннинг пайдо бўлиши билан инсон ва ҳайвонларни қиёсий таҳлил қилиш йўлидаги дастлабки уринишлар ҳам юзага келди. Бундай ҳаракатларнинг дастлабкиларидан бирини Қадимги Грецияда *Арасту* амалга оширди, Қадимги Римда яшаган врач ва анатом *Клавдий Гален* эса биринчилардан бўлиб одам билан маймун ўртасидаги ўхшашликларни тавсифлаб берди.

1610 йилда файласуф ва олим *Лючилио Ванини* одам ва маймуннинг қариндошлиги ҳақидаги ғояни илгари сурди ва бунинг учун гулханда куйдирилди. 1699 йилда эса инглиз анатоми *Э.Тайзон* «Орангутан ёки ўрмон одами: маймун, пигмей ва инсоннинг қиёсий анатомияси» номли асарини эълон қилди.

XVIII асрга келиб олимлар энди инсон ва ҳайвонлар ўртасидаги ўхшашликни шунчаки қайд этиш билан чекланиб қолмадилар. Тирик организмларнинг биринчи илмий таснифини яратган швед олими *Карл Линней* (1707-1778), гарчи инсоннинг худо томонидан яратилганлиги ҳақидаги ғояни тан олсада, ўз таснифида уни ҳайвонлар дунёсининг бошқа вакиллари орасига жойлаштирган ва бунда у Homo турини алоҳида ажратган эди. *Ж.Б.Монбоддо* ва *Ж.Э.Доорник*нинг илмий ишларидан бошлаб одамларнинг инсонга ўхшаш маймунлардан келиб чиққанлигини ҳақидаги фикр тўғридан-тўғри тасдиқ этилади.

Антропогенезнинг тадрижий хусусияти ҳақидаги табиий-илмий тасаввурларнинг шаклланишида *Жан Ламарк*нинг (1744-1829) «Зоология фалсафаси» деб аталган ва 1809 йилда эълон қилинган асари муҳим босқични ташкил этди. Ламаркнинг фикрига кўра қадимги маймунлар ўрмонларнинг камайиб кетиши натижасида дарахтлардан тушиб ерда яшашга ва тик туриб юришга мажбур бўлганлар. Бу уларнинг умуртқа поғоналари, оёқ кафтлари, қўл бўғинлари, жағлари, тишлари ва бош мияларининг ўзгаришига олиб келган. Тўда-тўда бўлиб

ижтимоий ҳаёт кечириш шароитларида эса уларда нутқ ривожлана бошлаган. 1818 йилда эса *Биленштед*нинг асари дунёга келди, унда муаллиф инсон ва унгача бўлган ҳайвоний шаклларни бир бутун эволюцион занжирга боғловчи оралиқ шакллар мавжуд бўлганлиги ҳақидаги фикрни баён қилди.

Одамнинг келиб чиқиши ҳақидаги табиий-илмий қарашларнинг узил-кесил тасдиқланишида *Ч.Дарвин*нинг «Табиий танланиш натижасида турларнинг келиб чиқиши» (1859) ва «Инсоннинг келиб чиқиши ва жинсий танланиш» (1871) каби асарларида баён этилган эволюция назарияси ҳал қилувчи аҳамиятга эга бўлди.

XIX асрнинг ўрталарига қадар атнропогенезнинг талқинлари табиий-илмий хусусиятга эга бўлди, яъни антропогенез фақат табиий фанлар (анатомия,эмбриология, эволюция назарияси ва бошқалар) доирасида изоҳланди. Шунга мувофиқ антропогенезнинг ҳаракатга келтирувчи кучлари сифатида табиий-биологик олимлар тушунилар эди. Антропогенез жараёнида ижтимоий олимларнинг роли *Ф.Энгельс* антропогенезнинг меҳнат назариясида («Маймуннинг одамга айланишида меҳнатнинг роли», 1873-1876) ўз аксини топди. Унинг моҳияти «*Меҳнат - инсонни яратди*» деган формулада ифода этилган эди.

2-§. Антропогенез ҳақидаги ҳозирги замон фани

Антропогенез назарияси фанлараро тадқиқотлар соҳаси сифатида

Антропогенезнинг ҳозирги замон илмий назарияси эндиликда тор тармоқ соҳаси эмас, балки табиий ва ижтимоий фанларнинг туташув чегарасидаги мажмуавий фанлараро тадқиқотлардан иборат.

Бугунги кунга келиб фан одамнинг келиб чиқиш жараёнини муайян даражада тиклаш имконини берувчи кўп сонли маълумотларни тўплаган. Ушбу муаммони ҳал этишда археология ва антропологиядан тортиб то молекуляр биология ҳамда атом физикасигача бўлган кўплаб фанлар иштирок этмоқда.

Ҳозирги замон таснифлари маълумотларига кўра, одам турига, умуртқалилар кичик турига, сут эмизувчилар синфига, приматлар гуруҳига, гоминоидларнинг катта оиласига, гоминидлар оиласига, Homo турига мансубдир.

Одамнинг ҳайвондан келиб чиққанлигини тасдиқловчи далиллар қиёсий анатомия, физиология, эмбриология, палеонтология, генетика фанлари берган маълумотларга суянади. Барча тирик организмларда ҳужайра тузилиши, одам ва ҳайвонларнинг скелетларининг ҳамда аъзоларининг ўхшашлиги, одамдаги рудиментар аъзолар (копчик умуртқалар, оҳирги жағ тишлар, кўричак ва ҳоказо ҳаммаси бўлиб 90дан ортиқ), атавизмлар (жабра ёриғи, тананинг тўлиқ жун билан қопланиши ва бошқалар), инсон эмбрионида ҳайвонот дунёсига хос эволюция босқичларининг такрорланиши ва ҳоказо.

Одам ҳозирги замон биология фани томонидан яхши ўрганилган приматлар билан энг кўп генетик ва анатомо-физиологик ўхшашликларга эгадир. Одамнинг приматлардан келиб чиққанлиги палеоантропология томонидан ҳам қазишмалар чоғида топилган гоминидлар ва антропоидлар шаклларини морфологик таҳлили асосида тасдиқланади. Молекуляр биологиянинг сўнгги йиллардаги ютуқлари одам билан приматларнинг насли бир эканлигини кўрсатувчи янги далилларни аниқлади. Маълумки, яқинда инсон геноми сирлари очилди ва эълон қилинди. Генетика берган маълумотларга кўра генлар бўйича биз инсоннинг ҳозир яшаётган қариндошларидан энг яқини бўлган шимпанзедан атиги 1% дан сал ортиқроқ фарққа эгамиз. ДНК молекулалари нуклеотид изчиллигининг ўзгариш тезлигига асосланган маълумотларга кўра («молекуляр соатлар» методи) бизнинг ҳозирги маймунлар билан аждодимиз бир бўлган. Уларнинг аждолари билан одамга келиб туташувчи гоминид линиянинг ажралиш бундан 5-7 млн йил илгари юз берган. Агар шимпанзе назарда тутилса, у ҳолда бу

дивергенция 5 млн йил илгари бўлган, гориллалар ва орангутанлар илдизларининг ажралиши эса ундан ҳам олдинроқ рўй берган[1].

Антропогенез назариясида топилган суяк қолдиқлари ва тош артефактларнинг санасини белгилаш муҳим аҳамиятга эга. Бу ўринда физика ва химия ёрдамга келади. Замонавий табиий-илмий усуллардан (ураннинг спонтан бўлиниши треклари бўйича санани аниқлаш, калий-аргонли, палеомагнит, термолюминесцент усуллар) антропогенезнинг мутлақ хронологиясини яратишгда муҳим рол ўйнайди. Археологик топилмаларнинг микротузилмасини ўрганишда физикавий-кимёвий усуллардан (рентген нурланиши, электрон микроскопия) ҳам фойдаланилади.

Антропогенезнинг ҳозирги замон илмий манзараси

Сўнгги ўн йилликлардаги кашфиётлар антропогенез ҳақидаги олдинги тасаввурларни тубдан ўзгартириб юборди. Маълум бўлдики, одамнинг тик ҳолатда юришга ўтиши илгари тахмин қилганидан бир неча миллион йил олдин юз берган экан. Тошдан ясалган қуролларнинг пайдо бўлган даври ҳам миллион йил олдинга сурилди. Ҳозирга қадар мавжуд бўлиб келган «австралопитек – питекантроп-неандертал - Homo Sapiens» шаклидаги тўғри чизиқли схемадан воз кечилди. Археологлар қайд этганларидан, антропогенезнинг ҳозирги манзараси «одамларнинг шаклланишининг бир хил ва тўғри чизиқли ғояси эмас, балки мураккаб ва кўп томонлама шаклланиш ғоясига кўпроқ яқинлашмоқда[2].

Бугунги кунда у шохларга эга бўлган тўғри дарахт (эволюциянинг боши берк чизиқлари билан) сифатида эмас, балки бута сифатида тасаввур қилинмоқдаки, унда эволюцион ривожланишнинг ҳар бир даврида гомониднинг кўплаб рақобатлашувчи линиялари ёнма-ён мавжуд бўлган. Бошқача қилиб айтганда, узоқ ўтмишда приматларнинг кўплаб турлари гоминизация йўлидан борган. Бу инсоннинг антропоид аждодларига ҳам ва шунингдек, Homo турига ҳам тегишлидир. Ҳозирги биологик турдаги одам ҳатто ўзининг пайдо бўлиш вақтида ҳам Homo турига мансуб наслларнинг вакили бўлган холос.

Фанда тўпланган маълумотлар одамнинг пайдо бўлишига олиб келувчи эволюциянинг иқлимнинг ўзгариши, ўрмонларнинг сийраклашуви ва очиқ майдонларнинг ҳосил бўлиши билан боғлиқ равишда бошланган ҳақидаги гипотезани тасдиқлайди. Озиқ овқат манбаларининг бўлиниши (ўрмонда ва очиқ майдонларда) туфайли қадимги приматларнинг бир нечта гуруҳлари ерда яшай бошлаганлар. Улар орасида олимлар 5,3 - 1,5 миллион йил илгари яшаган *австралопитеклар* гуруҳини (ички турини) ажратадилар. Уларни бизнинг аждодларимизнинг умумий модели сифатида қараш мумкин.

Агар Homo Australopithecus habilis ва rudolfensis ларнинг одам ёки ҳайвон сифатида тасниф этилиши борасида баҳслар мавжуд бўлса, Homo crectus (тик юрувчи одам)нинг чиндан ҳам Homo туринининг вакили эканлиги ҳеч шубҳасиздир[3].

Энг қадимги одамлар (архантроплар) босқичи *палеантроплар* (қадимги одамлар) босқичи билан алмашади. Палеантропларга 20-28 минг йил илгари яшаган неадерталларни ва архаик сапиенслар вакилларини киритиш мумкин. Неандерталларга оид энг муҳим топилмалар Германия, Эрон, Фаластин ва Ўзбекистонда қўлга киритилган.

Бугунги кунда неандерталлар архаик сапиенсларга қараганда яхшироқ ўрганилган ва кўпроқ топилган. Ўзининг морфологик хусусиятларига кўра неандерталлар ҳозирги биологик турдаги одамга янада яқинлашди. Уларда миянинг ҳажм жиҳатдан ўсиши унинг тузилмасида ҳам ўзгаришлар юз беришига олиб келди. Ҳаётнинг ижтимоий-ишлаб чиқариш соҳаси ҳам ўзгаришларга учради. Дифференциаллашган иш қуроллари пайдо бўлди, уларни тайёрлаш 100 ортиқ актни ўз ичига олган бир нечта операциялардан иборат жараён эди. Аёллар ва эркаклар

[1] 5 млн йил деган маълумот 60-йиллардаёқ одам ŝони ва шимпанзе ŝони оŝсиллари тақлили асосида олинган эди. Бироқ у йилларда полеониологлар улар орасидаги бўлиниш 10-25 млн йил илгари содир бўлган деб қисоблар эдилар.

[2] Ларичев В.Е. Поиски предков Адама. // Мироздание и человек. М., 1990. 242 б.

[3] Klein R., Blake E, The Dawn of Human Culture. N,-Y.2002. P.77

меҳнати ўртасида дифференциация кўзга ташланди. Неандерталлар учун содда диний тасаввурлар хос бўлган деб ҳисобланади. Неандерталлар дафн қилинган гўрлар, шу жумладан, Ўзбекистон ҳудудидаги топилмалар шундан далолат беради.

Яқин даврга қадар неандерталлар ҳозирги биологик турга мансуб одамларнинг тўғридан-тўғри аждодлари деб ҳисобланар эди. Бироқ, яқинда неандерталларнинг 28000 йил илгари яшаган вакилларининг суяклари топилди. Бу вақтда неоантроп (ҳозирги турга мансуб одам) аллақачон пайдо бўлган эди. Бу ҳол бир вақт оралиғида Homo шажарасига мансуб икки турнинг бирга яшаганлигидан далолат беради. Улар умумий аждоддан тарқаган, неандертал ва неоантропга келиб уланувчи шажараларнинг айрилиб кетиш бундан 690 минг - 550 минг йил илгари юз берган. Неандерталларнинг ва ҳозирги типдаги одамларнинг ДНКларини тадқиқ этиш шуни тасдиқладики, неандерталларнинг генетик материали бизнинг генетик фондимизга қўшилмаган. Бошқача қилиб айтганда, неандерталлар бизларнинг қариндошларимиз, аммо аждодларимиз эмас.

Бундан 100-150 минг йил илгари неоантроплар – ҳозирги биологик типдаги одамлар пайдо бўлади.

2-боб. ИНСОН ФАЛСАФИЙ ТАҲЛИЛ ОБЪЕКТИ СИФАТИДА

1-§. Фалсафий фикр тарихида инсон муаммоси

Антик фалсафада инсон

Антик фалсафа инсонга микрокосм, космоснинг бир қисми, яъни макрокосм – умуман дунё билан доимий алоқада бўлиб турувчи қисм сифатида қараган. Айнан ана шу антик даврда «Ўз-ўзингни ўрган» деган сўзлар айтилган эди (Сукрот).

Сукротнинг шогирди *Афлотун* (эрамизгача бўлган 428-347 йиллар) инсоннинг руҳи ўлмайди, у ҳар гал янги танага кўчиб ўтади, деб тахмин қилган эди. Инсоннинг ўзини ўраб турган атроф дунёни ўрганишга уриниши – бу руҳнинг танга киргунга қадар мушоҳада этган абадий ғоялар олами ҳақидаги хотиротларидир. Афлотун учун инсон идеали - донишманд, файласуф бўлиб, унинг руҳи кўп «сайр қилган» ва шу сабабли унинг билимлари энг тўғри ва қимматлидир. Бундай комил файласуфни Арасту «ўзини тафаккур этувчи тафаккур» деб атаган эди.

Инсон ҳақидаги таълимотни ривожлантиришга антик материалистлар *Демокрит, Эпикур, Лукреций Кар* ва бошқалар салмоқли ҳисса қўшдилар. Уларнинг қарашларига кўра, инсон ҳаётининг мақсади - онгли лаззатланиш, азоб-уқубутларга чап бериш, руҳнинг сокин ва тинч ҳолатига эришишдир. Шу сабабли улар фалсафанинг асосий вазифаси инсонга бахтли бўлиш йўлини кўрсатишдан иборат деб ҳисоблаганлар. Уларнинг фикрича, жон айрим атомлардан ташкил топган ва ўлимга маҳкум, тана ҳалокатга учрагандан сўнг атомлар емирилади. Инсон ўлимдан қўрқмаслиги керак, зеро токи у ҳаёт экан - ўлим йўқ, ўлим келганда эса инсон йўқ бўлади.

Умуман олганда антик фалсафа «Инсон нима?» деган саволга жавоб бермади, балки ана шу саволни кун тартибига қўйди.

Ўрта аср фалсафасида инсон

Ўрта аср фалсафаси асосан диний фалсафа ўлароқ, инсонни унда икки негиз: олий (руҳ) ва паст (тан) бир-бири билан узлуксиз кураш олиб борувчи мавжудот сифатида қаради. Ўрта аср Европа диний фалсафасининг «отаси» *Аврелий Августин Авлиё* инсоннинг моҳиятини айнан руҳ ва фақат у ташкил этади, деб ҳисобланди. Тана эса вақтинчалик қобиқдан, руҳ қамалган жойдан, руҳ «зиндони»дан бошқа нарса эмас. *Фома Аквинский*нинг фикрига кўра одам руҳ билан таннинг уйғун бирлигидан иборат ва бу ҳол уни қуйи, ҳайвоний дунё билан олий, илоҳий, фаришталар олами ўртасида аросатда қолган мавжудот қилиб қўяди. Унда жисмонийлик қанча кўп бўлса, у ҳайвонга шунчалик яқинлашади, руҳият қанча кўп бўлса у шунча фаришталарга яқинлашади.

Ўрта аср схоластикаси вакиллари (Буюк Альберт, Ансельм Кентерберийский) нуқтаи назарига кўра инсоннинг асосий вазифаси ўз моҳиятини англаш эмас, балки янада юқори – илоҳий моҳиятга қўшилишга интилишдир. Ўз-ўзидан аёнки, инсон руҳи боқийдир ва инсон ердаги бутун ҳаёти давомида фақат уни қутқариш тўғрисида ўйлаши керак.

Мусулмон Шарқ фалсафасида инсон

Шарқ-мусулмон фалсафаси доирасида инсон муаммосига икки хил ёндашувни кўриш мумкин. Улардан бири кўпроқ тақдир ҳақидаги ислом ақидасига суянади. Инсон тақдири олдиндан белгилаб қўйилган, шу сабабли инсоннинг қўлидан келадиган бирдан-бир иш - бу ўзини ана шу тақдирда белгилаб қўйилганидек тутиш. Бироқ, *Форобий, Беруни, Ибн Сино, Алишер Навои, Мирза Бедил*, XIX аср охири - XX аср бошларидаги маърифатпарварлар - *Ахмад Дониш, Муқимий, Фурқат, Завқий, Сатторхон Абдулғаффорров* ва бошқалар инсон ҳақидаги гуманистик, маърифатпарвар ва демократик концепциянинг шаклланишига катта ҳисса қўйдилар. Уларнинг ижодлари учун инсонга, унинг кучига, ақлига, иродасига ишонч хосдир, улар оммани маърифатли ва билимли бўлишига даъват этдилар.

Инсон янги давр фалсафасида

Янги давр фалсафаси инсоннинг моҳияти ва ўз-ўзини англаши муаммоларига қайтиши билан ажралиб туради.

Томас Гоббс, механик материализм тарафдори ўлароқ, инсоннинг руҳий дунёси механик куч-ғайрат ва ҳаракатлар мажмуасидан бошқа нарса эмас, деб ҳисоблади. Унинг фикрича, инсон фақатгина мураккаб тузилган механизмдир холос, у механика қонунларига бўйсунади. Гоббс руҳнинг алоҳида субстанция сифатида мавжудлигини инкор этди.

Рене Декарт инсоннинг дуалистик концепциясини ишлаб чиқди. У инсон ўлик механизм (тана) билан иродага ва фикрлаш қобилиятига эга бўлган субстанция (руҳ)нинг қўшилувидан ташкил топган, деб ҳисоблади.

Бенедикт Спиноза ўзининг инсон ҳақидаги таълимотини инсоннинг табиатнинг бир қисми эканлиги, тана ва руҳнинг бирлиги асосида яратди. Инсоннинг бутун руҳий ҳаёти идрок ва аффектлар (қувонч, ғам, лаззат)дан иборат. Инсонни ҳаракатига келтирувчи куч - ўзини сақлаш ва манфаатга интилишдир.

XVIII аср француз материалистлари *Ж.О.Ламетри, К.А.Гельвеций, П.А. Гольбах, Д.Дидро* ва бошқалар инсон ҳақидаги таълимотини ишлаб чиқишга катта хисса қўшдилар. Буни ҳатто уларнинг асарларининг номлари ҳам тасдиқлаб туради: Ламетрининг «Инсон-машина», Гельвецийнинг «Инсон ҳақида» ва ҳоказо.

Ламетри ижтимоий ривожланишнинг асосий сабаблари улуғ шахсларнинг фаолияти ва маърифатдир, деб ҳисоблар эди. Дидро инсонни олий қадрият, коинотнинг идрок маркази, бутун маданиятнинг яратувчиси деб ҳисоблади. Гольбахнинг назарида эса, инсон табиатнинг бир қисми, у табиат қонунларига бўйсунади. Гельвецийнинг фикрига кўра, инсоннинг шаклланишида атроф муҳит асосий рол ўйнайди. У барча одамлар ўз қобилиятлари ва имкониятларига кўра табиат томонидан тенг қилиб яратилган, уларнинг қандай бўлиши фақат тарбияга боғлиқ деб ҳисоблади.

Инсон XIX-XX асрлар фалсафасида

XIX аср фалсафий фикрнинг инсон ҳақидаги таълимотни ривожлантиришдаги энг муҳим ютуқларидан бири - бу *Людвиг Фейербах*нинг (1804-1872) фалсафий антропологизмидир. У инсон моҳияти муаммосини фалсафасининг «бирдан-бир, универсал ва энг олий» муаммоси сифатида қаради ва биринчи планга олиб чиқди. Бироқ Фейербах, аслида, инсонга биологик нуқтаи назардан қарайди, унинг ижтимоий моҳиятини изоҳламайди.

Антропологик тамойил (яъни, объектив оламни инсон моҳиятининг ҳосиласидан иборат бир нарса сифатида қараш) экзистенциализм, ҳаёт фалсафаси, фалсафий антропология, антропосоциология, фрейдизм ва бошқа кўплаб фалсафий ва ижтимоий оқимларнинг асосида ётади.

Экзисенциалистлар (*Ж.П.Сартр, А.Камю* ва ҳоказо) фалсафанинг асосий муаммоси деб инсоннинг мавжуд бўлиши масалаларини ҳисоблайдилар (Экзистенция). Инсон фақат ўзини англаши мумкин. *К.Ясперс* ёзганидек: «Мавжуд бўлиш билиш демакдир ва мен онг сифатида мавжудман». Экзистенциализмнинг асосий тамойили - эркинлик тамойилидир. Инсон «озод бўлишга маҳкум этилган» (Ж.П.Сартр). Ижтимоий ҳаётнинг тангликларидан чиқишнинг йўли - шахснинг индивидуалистик борлиғида. Инсоннинг ўз диққат марказига қўювчи яна бир оқим – «*фалсафий антропология*». Бу оқимнинг асосчиси - Макс Шелер (1874-1928) фалсафанинг асосий масаласи «Инсон нима?:» деган саволдан иборат деб ҳисоблади.

Фрейдизмга австриялик психолог *Зигмунд Фрейд* (1856-1939) асос солган. У шахс тузилмасида учта асосий қатламни ажратиб кўрсатди «У» онгости, «Мен» ёки «ЭГО» (онг), Юксак «Мен» (юксак онг).

2-§. Инсон конкрет фанлар ва фалсафада

Инсон муаммоси табиий ва гуманитар фанларда

Инсон кўплаб фанлар ўрганадиган предметдир. Биология уни Homo sapiens тури сифатида қарайди. Педагогика учун у тарбия объекти, социология учун - турли муносабатлар субъекти, культурология учун - маданиятнинг объекти ва субъекти, иқтисодий назария учун - асосий ишлаб чиқариш кучи ва ҳоказо.

Табиий фанлар орасида анъанавий (биология, антропология, медицина ва бошқалар) билан бир қаторда нисбатан янги фанлар (олий нерв тизими фаолияти физиологияси, соматология, сексология ва ҳоказо) пайдо бўлди. Ижтимоий билим соҳасида ҳам «эски» фанлар (психология, социология, тилшунослик, этика) қаторида «янги» фанлар (аксиология, герменевтика) кабилар фаолият кўрсатишади.

XX асрда илмий билимнинг шиддатли ривожи, параллел тарзда борувчи фанларнинг фаол дифференциацияси ва интеграцияси табиий-илмий ва ижтимоий фанлар чегарасида бир қатор янги фанларнинг: биоэтика ва тиббиёт этикаси, социобиология, психофизиология ва бошқаларнинг юзага келишига сабаб бўлди. Бу ҳол фалсафанинг инсон муаммоларини кўриб чиқишдаги методологик роли ҳақидаги масалани янада долзарб этиб қўяди.

Фалсафада инсон

Биз юқорида айтиб ўтганимиздек, инсон кўп фанлар томонидан предмет сифатида қаралади, шу сабабли бизнинг олдимизда муҳим бир вазифа – инсон муаммосининг айнан фалсафий аспектларини очиб бериш туради.

Табиатшунослик ва жамиятшуносликда инсонни тадқиқ этишнинг ҳозирги даражаси шундайки, бунда инсон ҳозирги тўпланган билимларни умумлаштириш ва тизимлаштириш масалалари тобора кўпроқ биринчи планга чиқмоқда.

Инсон муаммосининг фалсафага оид масалалари деб қуйидагиларни ҳисоблаш мумкин: а) инсон моҳияти; б) инсонда ижтимоийлик ва биологик (табиийлик)нинг нисбати; в) шахснинг эркинлиги; г) инсоннинг мавжуд бўлиши (борлиғи) ва моҳиятининг диалектикаси; д) инсон ҳаётининг мақсад ва маъноси.

Бу албатта инсон муаммосининг фалсафий спецификаси фақат юқоридагилар билан чекланади, деган эмас. Биз фақат асосийларини санаб ўтдик холос.

3-§. Инсон, индивид, шахс
Шахс ва жамият

Индивид, индивидуаллик ва субъект

Фалсафа ва бошқа ижтимоий-гуманитар фанларда «индивид», «индивидуаллик», «шахс» сингари тушунчалар кўп қўлланилади. Уларнинг ўхшашлиги ва фарқлари нимада? Бу тушунчаларнинг ҳар бирининг моҳияти нимадан иборат?

Юқоридаги тушунчалар қаторида «*индивид*» тушунчаси биринчида туради. У энг аввало, муайян инсоннинг бошқа одамлардан алоҳидалигики, «чегараланиб» олганлигини ифода этади. Индивид - бу Homo sapiens биологик турининг айрим олинган, якка вакили. Индивиднинг асосий хусусияти - бу унинг бошқалардан ажралганлиги, алоҳидалигидир. Индивид - бу инсоннинг энг оддий ва абстрак тавсифи.

Шуниси қизиқки, турли фанлар «индивид» тушунчасини турлича талқин этадилар. Масалан, *психология* ушбу тушунчани икки аспектда кўради: а) индивид айрим олинган табиий мавжудот, туғма ва орттирилган хусусиятларнинг маҳсули, индивидуал, ўзига хос хусусиятларнинг соҳиби сифатида; б) инсонлар жамоасининг алоҳида олинган вакили; ўзининг биологик чекланганлик доирасидан чиқувчи қуроллардан, белгилардан фойдаланувчи ва улар воситасида ўз хулқи ҳамда психик жараёнларини касб этувчи ижтимоий мавжудот.[1]

Психология индивиднинг асосий қирралари деб қуйидагиларни ҳисоблайди: 1) психофизиологик ташкиллашувнинг яхлитлиги; 2) атроф дунё билан ўзаро таъсирдаги барқарорлик; 3) фаоллик[2].

Социология нуқтаи назаридан индивид - бу инсон наслининг айрим олинган вакили ва инсониятнинг барча ижтимоий ва психологик хусусиятларининг: ақл, ирода, эҳтиёжлар, манфаатлар ва бошқаларнинг муайян соҳиби. Бу ҳолда «Индивид» тушунчаси муайян, аниқ бир инсонни англатади[3].

Ва ниҳоят, *фалсафа* учун индивид ижтимоий атом, алоҳида ажралиб турувчи моҳият, анча кенг бўлган ижтимоий яхлитликнинг (гуруҳнинг, синфнинг, миллатнинг, инсониятнинг) айрим олинган вакили[4].

Индивид - энг аввало қандайдир кўпликни бир вакили, кўпларнинг бири. Шу маънода деярли ҳар бир одам - индивид (баъзан индивидиум ҳам дейилади ва ёзилади).

Бу ўринда бир нарсани таъкидлаш лозим: ажралиб туриш, алоҳидалик инсоннинг специфик хусусияти эмас, объектив дунёдаги барча предметлар ва ҳодисалар у ёки бу тарзда ажралиб туради. Аммо инсонга нисбатан кўпроқ бошқа бир тушунча нисбат берилади - «*индивидуаллик*». У муайян инсоннинг ноёблики, бетакрорлигини англатади. Муайян маънода индивидуаллик - индивиддан шахсга олиб борувчи поғонадир. Инсон туғилишидан индивид бўлиб туғилади, бироқ шахс сифатида у ўз индивидуаллигининг барча имкониятларини очиш орқалигина шакллана олади.

Индивидуаллик индивиднинг ўзига хослигини, ички дунёсининг ўзига хослигини акс эттиради, бу инсонга хос умумий (универсал) ва айрим (ноёб, ўзига хос) хусусиятларнинг узвий бирлигидир.

Инсон фалсафасидаги яна бир муҳим тушунча «*субъект*» тушунчасидир. Субъект сифатида айрим олинган индивид ҳам ва қандайдир жамоа (гуруҳ, социум ва хатто умуман инсоният) намоён бўлиши мумкин. Бу ўринда бизни индивидуал субъект қизиқтиради. Унинг асосий тавсифлари қуйидагилардир: фаоллик, онглилик, мақсаднинг мавжудлиги, ўз-ўзини англаш, хатти-ҳаракатлар эркинлиги. Субъект сифатида инсон муайян ижтимоий ролни ўйнайди. Одам субъект бўлиб туғилмайди, балки тарбия жараёнида субъектга айланади.

Субъективлик ҳақида сўз кетганда мазкур тушунчанинг икки маъноси борлигини эсда тутиш лозим. Биринчидан, у айрим индивиднинг танлови сифатидаги субъективликни англатади, иккинчидан эса ушбу индивид инсоний субъективлик доирасидан тамойилан чиқа олмаслигини билдиради[5].

Шахс

Шахс тушунчаси фалсафада ва умуман инсонни ўрганувчи фанлар мажмуасида энг мураккаб тушунчадир. Инсон шахси ривожланишининг энг

[1] Қаранг: Психология. Словарь. М., 1990. 135-б.
[2] Ўша ерда. 136-б.
[3] Қаранг: Радугин А.А. Радугин К.А. Социология. М. 1995. 85-б.
[4] Қаранг: Философия. Ростов-на-Дону, 1996. 264-б.
[5] Қаранг: Сартр- Ж-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. 323-б.

муҳим биологик омили инсон миясидир. Аммо шахс моҳияти - бу ижтимоий хусусиятга молик ҳодиса. Мия эса моддий орган бўлиб, у орқали шахс ўз-ўзини намоён этади.

Инсон мазкур социумга хос бўлган меъёрлар, билимлар, қадриятларнинг муайян тизимини ўзлаштиради. Муайян жамиятнинг реал шарт-шароитлари шахснинг ижтимоий моҳиятини белгилайди. Шахснинг шаклланиши жараёни *социализация* деб аталади.

Фалсафада шахс муаммоси - бу энг аввало инсоннинг моҳияти, унинг дунёдаги, тарихдаги ва жамиятдаги ўрни муаммосидир. Муайян ижтимоий муносабатлар муайян тарихий типдаги шахснинг шаклланиш жараёнида ҳал қилувчи аҳамиятга эга. Антик давр одами учун энг асосий деб яхши фирклар, интилишлар, истаклар ҳисобланган ва улар ижтимоий амалиётда қанчалик рўёбга чиқишига умуман олганда катта аҳамият берилмаган: «Инсонни фақат унинг ишларига қараб эмас, интилишларига қараб ҳам баҳолаш лозим» (Демокрит), «Инсон қандай фикрласа, у ҳаётда шундайдир» (Цицерон), «Бизнинг ҳаётимиз биз у ҳақда нима ўйласак ана шудир» (Марк Аврелий), «Ахлоқий фазилатлар ниятлар билан боғлиқликда кўзга ташланади» (Арасту).

Антик давр мутафаккирлари назарида чинакам шахс деб шундай одамни айтиш мумкинки, биринчидан, у ахлоқли, иккинчидан, ақл-идрок эгаси, учинчидан, бошқалар билан мулоқотга киришадиган, тўртинчидан сиёсий ва давлат мавжудотидир.

Ўрта асрлар бизга шахснинг бошқача типини кўрсатади. Мазкур давр учун жамиятнинг табақаланганлиги, касталарга бўлиниши ва қатъий корпоративлик хосдир. Шу сабали муайян табақага, кастага, цехга, гильдияга мансублик, унинг қонунларига, одатларига, анъаналарига бўйсуниш шахснинг индивидуал сифатларининг намоён бўлишидан кўра муҳимроқ ва кучлироқ эди.

Фақат янги даврга келиб айрим олинган инсон шахсининг қиммати, автономлиги, ўзига хослиги қарор топади. Бу айниқса, ижтимоий-сиёсий фикр учун хосдир. Ижтимоий фаоллик, тадбиркорлик, онгли ва фойдали фаолият, мустақиллик, индивидуализм, шахсий масъулият, ўз қадр-қимматини билиш туйғуси - мана булар шахснинг *ғарб, европа-америка концепциялари* юксак қадрланадиган сифатлари ҳисобланади.

Шахснинг шарқ модели эса бошқачадир. Шахснинг *шарққа хос модели*нинг бир нечта модификацияларини ажратиб кўрсатиш мумкин (ислом, будда, конфуций ва ҳоказо). Шундай бўлса-да, улар ўртасида уларни шахснинг ғарб моделидан ажратиб турувчи муайян муштаракликлар мавжуд.

Шахснинг шарқ типига хос асосий хусусиятлар қуйидагилардир: масъулият ва мажбуриятларнинг инсон ҳуқуқлари олдида устуворлиги, хулқ-атвордаги традиционализм, ҳулқ-атворнинг, жамоавий моделларининг индивидуал меъёрлардан устунлиги, социумга кўпроқ қарамлик, ижтимоий муҳит билан алоқанинг кўплиги.

Шуни эсда тутиш лозимки, шахс типи ижтимоий муносабатларнинг реал тизимининг инъикосидир. Шахснинг шаклланиши ва ривожланишининг муҳим омили сифатида унинг ижтимоий фаолияти, социум ҳаётида муайян ролни бажариши намоён бўлади. Индивид шахс сифатида фақат турли туман ижтимоий муносабатлардагина ўз-ўзини намоён этиши мумкин. Ўз вақтида Арасту «инсоннинг вазифаси унинг онгли фаолиятидан иборат» деб ҳисоблаган эди. А.Жомий «Қўлларинг бақувват экан, мавжуд экан кундалик меҳнатга кўнгил қўй» дея даъват этган бўлса, Ибн Сино «Бекорчилик ва ишёқмаслик фақат нодонликка сабаб бўлибгина қолмай, айни пайтда касалликларга ҳам сабаб бўлади» деб огоҳлантирган эди.

Шахс - бу муайян ижтимоийлашув жараёнининг натижасигина эмас, бу узлуксиз ўсиб борувчи жараён. Агар доимий ривожланиш, камолотга интилиш, олға ҳаракат бўлмаса, у ҳолда шахс бузилиши, деградацияга дучор бўлиши мумкин.

Шахс ва жамият

Фаоллик ва доимий камолотга интилиш билан бир қаторда шахснинг муҳим хусусиятларидан бири унинг *эркинлигидир*. Эркинликнинг йўқлиги турли кўринишларда намоён бўлиши мумкин: қуллик, крепостнойлик, қамоқ, маънавий қуллик ва ҳоказо. Эркинликнинг йўқлиги шахсий масъулиятнинг йўқлигини

англатадики, у сиз шахс ҳақида сўз ҳам юритиш мумкин эмас. Бунда шуни эсда тутиш керакки, эркинлик бу анархия эмас, зеро «жамиятда яшаб ундан озод бўлиш мумкин эмас».

Эркинлик ва масъулият иккита ўзаро диалектик боғланган қарама-қаршиликни ташкил этади.

Инсон ўзининг ижтимоий мажбуриятларини, жамият олдидаги бурчини, ўз масъулиятини табиий бир ҳол, ўз эркинлиги ва ижтимоий фаоллигининг узвий бир қисми сифатида қабул қилгандагина чинакам шахсга айланади.

Инсоннинг ҳаётий *фаоллиги* унинг шахсининг шаклланишининг асосий омили сифатида намоён бўлади. Мазкур жараён давомида фақат табиий ва ижтимоий дунёга мослашиш юз бериб қолмасдан балки инсон уни ўз хоҳишига мос равишда ўзгартиради. Бунда чинакам инсоний, шахсий, ижтимоий тақозо этилган олам шакллантирилади. Жамиятнинг ўзи, унинг тизими ва тузилиши, ундаги муносабатларни ташкил этувчи унсурлар - буларнинг ҳаммаси шахснинг бунёдкорлик фаолиятининг, унинг дунёни ўзгартирувчи ижодий фаолиятининг натижаси.

Ушбу ўзгариш жараёни чексиздир, чунки фаолият, фаоллик инсон шахсининг моҳиятини ташкил этувчи кучларнинг намоён бўлиши, очилиши ва ривожланиши демакдир. Дунёни ўзгартирар экан, фаол шахс айни пайтда ўз қобилиятлари, маҳорати, кўникма ва билимларини узлуксиз равишда такомиллаштириб борган ҳолда ўз-ўзини яратади. Фаол ҳаёти ва иши давомида шахс доимий равишда социум ичидаги ўз алоқаларини кенгайтиради. Бунда инсоний эҳтиёжлар доираси кенгайиб боради ва шу билан бир пайтда мазкур эҳтиёжларни қондириш воситаларининг сифат ва сон жиҳатдан ўсиши юз беради.

Индивид ижтимоий фазилатлар ва сифатлар мажмуасини касб этиш бутун инсоний цивилизация, жамиятнинг бутун тарихи томонидан тўпланган тажрибани узлуксиз ва ҳар томонлама ўзлаштириш орқали шахсга айланади.

Шахснинг жамиятдаги ўрни ва ролини Кантнинг қуйидаги сўзлари билан тавсифлаш мумкин: «Инсон фақат восита сифатида эмас, балки мақсад сифатида ҳам ўз-ўзича мавжуд бўлади..., ўзининг барча хатти-ҳаракатларида у мақсад сифатида ҳам қаралиши зарур».[1]

Инсон шахси – социум маркази. Жамиятнинг ривожланиш тарихи шахснинг, айрим олинган инсоннинг ўрни ва аҳамиятининг ошиб бориши билан узвий боғлиқдир.

[1] Кант И. Соч. Т.Н.Ч 1. М., 1965. 269-б.

X Бўлим. ЖАМИЯТ ФАЛСАФАСИ

1-боб. ТАБИАТ ВА ЖАМИЯТ

1-§. Табиат ва унинг жамият тараққиётидаги роли

«Табиат» тушунчаси

«Табиат» тушунчасини анъанавий равишда *кенг* ва *тор* маънода талқин этиш мумкин. Биринчи ҳолда бу тушунча бизни ўраб турган жамики борлиқни, бутун дунёни унинг барча воқеа ва ҳодисалари билан: «чексиз ўзгармас материк бўлаклардан тортиб космик тизим ва ҳайвонот олами ҳамда ижтимоий ҳаётни» ўзига қамраб олади. Албатта, бундай тушунишда жамият ва табиатни бир-бирига қарама-қарши қўйиш мантиқан нотўғри. Агар табиат барча борлиқни, воқеликни ўзига қамраб олса, унда инсон ҳам, жамият ҳам табиатнинг бир бўлаги ҳисобланади.

Агар биз «табиат тушунчасини» тор маънода, яъни борлиқ, бутун дунё маъносида эмас балки инсон ва жамиятни ўраб турган табиий географик ҳодиса сифатида талқин қилсак унда бу тушунча бутунлай бошқа маъно касб этади. Бу ҳолда табиат деганда инсон яшаши учун яратилган *жамиятдан ташқари мавжуд бутун моддий дунё* тушунилади[1]. Бу табиий шароитлар ўзига қуйидаги компонентларни олади: 1) иқлим; 2) жойнинг тузилиши; 3) ернинг ҳосилдорлик даражаси; 4) ўсимлик ва ҳайвонлар; 5) фойдали қазилмалар ва бошқа хом ашё манбаларининг мавжудлиги; 6) сув ресурслари ва бошқалар.

Ижтимоий тараққиётда жамиятни ўраб турган табиий борлиқнинг аҳамияти ва моҳиятининг муҳимлиги файласуфлар томонидан аллақачон исботлаб берилган. Жамият ҳаётида табиатнинг роли ҳақида Лао-цзы, Конфуций, Демокрит, Гиппократ, Платон, Аристотель, Фараби, Ибн Сина, Ибн Халдун, Жан Боден ва бошқа файласуфлар жуда кўп гапирганлар ва ёзганлар. Лао-цзы ёзган эди: «Инсон учун намуна – ердир. Ер учун намуна – осмондир. Осмон учун намуна – йўлдир (Дао)». Йўл учун (Дао) намуна ўз-ўзидан рўй берувчи табиийлик»[2] Жан Боден таъкидлашича, хусусан, жамият инсон хоҳишидан ташқарида табиий равишда табиат қонунларига бўйсунган ҳолда шаклланади ва ривожланади.

Географик дитерминизм

Географик дитерминизмнинг назарий асоси ва бунёдга келиши француз файласуфи Шарл Монтескьё (1689-1755) номи билан боғлиқ. У шундай деб ёзган эди: «иқлим хукумронлиги барча ҳукмронликдан устундир», «иссиқ иқлим халқлари қариялардек суст, совуқ халқлари эса ёшлардек ҳаракатчандир»[3] ва ҳоказо. Бироқ у вақт ўтиши билан ижтимоий фактрларнинг ҳам таъсири кучайишини ҳам инкор этмаган: «ёввойиларни деярли ҳар доим табиат ва иқлим бошқаради», лекин «одамлар меҳнат ва фойдали қонунлар ёрдамида ерни яшаш учун яна ҳам яшаш учун қулай қилиб олганлар»[4].

Географик дитерминизм *К. Риттер и Ф. Ратцел, Г. Т.Бокль, Э. Реклю, Л.м. Мечников* ва бошқа немис тадиқотчилари изланишларида янада ривожлантирилди. Масалан, Т.Г.Бокль (1821-1862) нинг такидлашича агар биз қайси бир физик деталлар инсониятга энг кучли таъсир кўрсатишини аниқламоқчи бўлсак, уларни биз қуйидаги тўрт гуруҳга ажратишимиз қийин эмас, яъни: иқлим, овқат, ер ва табиатнинг умумий кўринишлари[5]. Л.Мечников ўзининг «Цивизилицияси ва буюк тарихий дарёлар» номли машҳур китобида инсоният тарихини уч турдаги цивилизациянинг алмашинувининг натижаси деб исботлаган: 1) дарёлар цивилизацияси (Нил, Ганг, Инд, Янцзы, Хуанхэ, Тигр, Евфрат каби дарё, бассейнларининг шаклланиши билан боғлиқ); 2) денгиз (аввалambор - Ўрта ер денгизи) цивилизацияси; 3) океанлар (глобал) цивилизацияси.

---

[1] Социальная философия. М. 1955. 53-б.
[2] Даосс фалсафаси антологияси. М., 1994. 36-б.
[3] Ш. Монтескье. Избранные произведения. Москва 1995. 417, 350-б.
[4] Ўша ерда. 412, 395-396-б.
[5] Г.Т. Бокль. История цивилизации в Англии. Спб., 1895. 18-б.

Фридрих Ратцель (1844-1904) «геополитика» номли назариянинг асосчисидир. Унинг моҳияти шундан иборатки, давлатлар «ҳаётий борлиғини» кенгайтириш учун курашувчи тирик биологик организмлар сифатида талқин этилади. Ф. Ратцельнинг фикрини К. Хаусхофер ва Э.Обст (Германия), Р. Челлен (Швеция), Х. Маккиндер (Великобритания), А. Мэхен (АҚШ) ва бошқа тадқиқотчилар қўллаб-қуватлаганлар ва ривожлантирганлар. Геополитика назарияси фашизм мафкураси бўлганлиги яна бир бор турли назарияларнинг яраталишида интеллектуал ўйинларининг хавфли эканлигини исботлайди. Бугунги кунда кўпчиликни ташкил этмаган назариётчилар детермилизм геополитикани очиқ ва тўғридан-тўғри тарғиб қилмоқдалар. Лекин бу замонавий ижтимоий фалсафа жамият тараққиётида табиатнинг ролини бутунлай хас-пўшлайди дегани эмас. Унга фақат ўзига лойиқ даражада ўрин берилади.

2-§. Табиийлик ва ижтимоийлик

«Биринчи табиат» ва **«иккинчи табиат»**

Инсонни ўраб турган борлиқни шартли равишда икки қисмга ажратиш мумкин. Улардан бири («Биринчи табиат») - ўраб турган табиий борлиқ. У ўзига биосфера (ўсимлик ва ҳайвонлар), гидросфера, атмосферанинг пастки қатлами, литосферанинг юқори қатлами, яъни «географик муҳит»га нисбатан табиатнинг каттароқ қисмини ўз ичига олади. *Географик муҳит* деганда-тор маънода ўзига табиатнинг жамият ҳаётига, аввалам бор, ишлаб чиқариш жараёни амалга ошадиган қисмини ўзида мужассамлаштирган мухит тушунилади.

Ўраб турган муҳитни кенгроқ маънода тушунтириш учун хилма-хил тушунчалар таклиф этилган ва этилмоқда: «биогеосфера», «геобиосфера», «витасфера» (лотин тилида «вита» - ҳаёт), «экосфера», «ландшафтная сфера» ва бошқалар. Биз инсон хоҳиши ва онгига боғлиқ бўлмаган обьектив равишда мавжуд бўладиган ва унга нисбатан бирламчи деб ҳисобланган «*биринчи табиат*» тушунчасини қўллаймиз. Шунга кўра, «*иккинчи табиат*»ни яратувчи-инсон ўз қўли билан яратган сунъий муҳит ташкил қилади.

«Иккинчи табиат» инсон яратган барча нарсани ўз ичига олади: меҳнат қуроллари, маиший буюмлар, қурилишлар, саънат асарлари. Сўзсиз, «иккинчи табиат» «биринчи табиат» билан узвий боғланган: инсонннинг меҳнат жараёнида табиий бойликлар ва ашёлар зарур нарсаларга айлантирилади, ҳайвонлар уй ҳайвонига, ўсимликлар эса маданий бойликка айлантирилади ва бошқалар. Инсон ўзининг фаол ҳаётий жараёнида «иккинчи табиат»ни, яъни суъний мухитнинг хажмини кўпайтира боради, бу эса хар доим хам «биринчи табиат»га, инсонга ва жамиятга фойдали бўлавермайди. Цицерон ўз вақтида айтган эди: «Табиатнинг яратувчанлиги санъат яратувчанлигидан олийроқдир».

Инсон табиатни ибодат маскани деб эмас балки омборхона деб қараб унинг ички турғунлигини бузади. Инсониятга 370 минг хил ўсимлик тури маълум, ундан 80 минг хилини истеъмол қилиш мумкин, ўзлаштирилгани эса 3 минг (1% дан кам), булардан эса жуда кўп қисми унчалик кенг тарқалмаган. Ўсимликлардан бор йўғи 12 тури (буғдой, гуруч, маккажўхори ва бошқалар)лар барча хосилнинг 90%ини беради. Худди шундай холатни ҳайвонот оламида хам кузатиш мумкин. Бизга маълум 1млн. турдан 100 туригина (яъни 0,1%) уй ҳайвонига айлантирилган, улардан фақат 10 турдаги ҳайвон эса (сигир, қўй, товуқ ва бошқалар) махсулот беради.

Табиийлик ва ижтимоийликнинг ўзаро таъсири

Ер юзида ҳаёт деган феномен пайдо бўлгунга қадар ривожланиш ҳаёт билан боғлиқ бўлмаган *абиотик* факторлар таъсири остидагина амалга ошган: сувлар, газлар (кислород, азот ва бошқалар), углеродлар, менераллар ва ҳоказоларнинг айланиши. Тирик мавжудотнинг пайдо бўлиши билан *биотик* факторлари хам фаолият кўрсата бошлади. Натижада, табиат аниқ равишда икки қисмга тирик ва нотирик табиатга ажради. Материя тараққиётининг маълум бир босқичи сифатида тирик мавжудот табиий шароитларнинг маълум бир қонуний ўзгариши натижасида ўз-ўзидан бунётга келган моддий шаклдир. Дарвин фикрига кўра тирик

мавжудотнинг шундай характерли томонлари белгиланади: бўй, ўз-ўзида кўпайиш, ўзгарувчанлик, меросхўрлик, табиий танлаш ва яшаш учун кураш[1].

Замонавий илмий билиш тараққиёти даражаси тирик мавжудотни барча хусусиятларига кўра икки муҳим гуруҳга ажратишга имкон беради: а) тирик мавжудотнинг ташқи дунё нарсаларини ўз манфаатига мослаган ҳолда ўзгартириб ўзлаштиши; б) тирик мавжудотнинг турли хусусият ва сифатларни ўзлаштириш ва мустахкамлаш қобилияти[2].

Инсоннинг пайдо бўлиши табиатга таъсир кўрсатишнинг янги *антропоген* факторининг шаклланишига олиб келди.Инсон ва жамият тараққиётининг турли босқичларида уларнинг аҳамияти ва роли бир хил бўлавермади. Жумладан, «инсон пайдо бўлишининг дастлабки даврларида ўзини бошқа тирик мавжудотлардан алоҳида ажратмас эди. У ўзини барча бошқа органик дунё билан генетик ва узвий боғлиқ деб билар эди»[3].

Инсон ривожланган сари унинг маданияти ҳам мураккаблашиб, ишлаб чиқариши тезлашиб, яшаш фаолияти жараёни «сунъийлашиб» борди. У табиатдан, табиий мухитдан борган сари узоқлашиб борди. Лекин бу бугунги тараққиёт даврида табиат ва жамиятнинг ўзаро алоқаси ва таъсири ўз долзарблиги ва аҳамиятини йўқотди дегани эмас. Бугунги кунда бу алоқалар фақат бошқача тус олган: инсон табиий факторларга бутунлай боғлиқ эмас, аксинча, чекланган, ҳимояланмаган табиат ақл ва онгга нисбатан куч ва қудрати анча такомиллашган инсонга кўп жихатдан қарамдир.

Илмий техника инқилоби асрида социоантропоген факторларининг, ядро инергияси, космос ва компьютерлаштиришнинг табиий мухитга таъсири ўз маштабига кўра табиатнинг ўзининг табиий факторларининг таъсири билан солиштириш мумкин: жамият яратган «техномасса» хажмини табиат яратадиган биомасса ҳажми билан қиёслаш мумкин. Булардан ташқари, сунъий радиатция, «азон тешиклари», кўпгина табиий элементлар сонининг бутунлай ўзгариши, табиатда маълум бўлмаган янги нарсаларни синтез қилиш ва бошқаларни кўзда тутиш керак. Шундай қилиб, табиий тарих (табиат тарихи) борган сари жамият ва инсон тараққиёти тарихи билан чамбарчас боғлиқ бўлиб кетмоқда.

3-§. Ноосфера концепцияси

«Ноосфера» тушунчаси грек тилидан олинган - *ноос* «ақл» деган маънони англатади. Шундай қилиб этимологик жихатдан *ноосфера* – ақл доирасига оид тушунчадир. Бу тушунча француз файласуфиЭдуард Леруа (1870-1954) ва Пьер Тейяр де Шарден (1881-1955)лар томонидан XX асрнинг 20 –йилларида таклдиф этилган ва ишлаб чиқилган. 1927 йили бир вақтнинг ўзида Леруанинг «Мафкуравий талаб ва эволюция факти» ва Шарденнинг «Илохий мухит» номли китоблари нашр этилди, айнан шу асарларда ноосфера фалсафий таълимотига асос солинди. Унинг моҳиятини Леруа шундай талқин этди: «Онг борган сари эркин ва тоза бўла боради ва олий даражада шаклланган онг яратилади – руҳият (духовность) шунчалик олий даражага етадики унда капалак қўғирчоқдан ажралишга интилгандек ноосфера ҳам биосферадан ажралишга интилади»[4].

Башқа сўз билан айтганда, инсоният эволюцияси маълум бир вақтгача биосфера доирасида амалга ошади. Леруа биосфера ва ноосфераларни хитой девори билан бир-биридан ажратмайди: «кўпчилик холларда улар бир –бирига аралашиб кетади, иккинчиси биринчисининг қайта яралганидир»[5]. Лекин секин-аста шундай холат вужудга келадики, инсоннинг тўхтовсиз ўзгарувчи ривожланувчи онги чегарали ва чекланган биосферага сиғмай

[1] Ќар: Ч. Дарвин. асар. М-Л: 1931. 3 том 666-б.
[2] Ќар: У.М. Абидов, С.Л. Нигай, Р.Р.Бурнашев. Основи философии.
[3] В. И. Вернадский. Живое сушество. М; 1976. 77-б.
[4] Исторически процесс:диалектика современное эпохи. Москва. 1987. 415 бет. дан истибох.
[5] Ўша ерда 418-б.

қолади. У «инсоний, тафаккур қилувчи, ўз моҳиятига кўра фикр» нинг янги бир ҳолатини ноосферани вужудга келтиради[1].

Тейяр де Шарден ноосфера таълимотини янада ривожлантирди. Уни айтишича тараққиёт биосфера доираси билангина чегараланмайди. Шарден постулатларидан бири шуки, дунёда ҳамма нарса узлуксиз равишда мураккаблашади ва ривожланади. У дунёнинг узлуксиз тараққиётининг тўрт босқичини ишлаб чиқди: а) ҳаётдан аввал; б) ҳаёт; в) фикр; г) ҳаётдан олийлик[2]. «Фикр» стадияси инсон пайдо бўлиши билан характерланади, у психик ва рухий энергияни қуюқлаштиради, жамлайди ва ноосферани яратади. Шарден концепциясининг ҳусусияти шундан иборатки, у илмий тафаккурни диний эътиқод билан синтез қилишга ҳаракат қилган. Айнан шундан келиб чиққан холда тўртинчи стадия («ҳаётдан олийлик») келиб чиққан, унда инсон онгидан олийроқ субстанция, яъни худо тушунилган. Яратувчи деб «Омега нуқтаси» - Хегелнинг абсолют ҳақиқат ҳақидаги ғоясига яқин бўлган тушунча эълон қилинади. Шарден фикрича, барча нарсалар шунчаки тараққий этмайди, балки телеологик, яъни маълум бир мақсад, идеал томон интилиш орқали ривожланади. Шундай қилиб, ноосферанинг тейярча концепциясини тўлиқ равишда телеологик концепция дейиш мумкин.

Ноосфера таълимоти рус файласуфи *В.И.Вернадский* (1863-1945) тадқиқотларида яна ҳам ривожлантирилди ва мукаммаллаштирилди. 1925 йилда (яъни Э.Леруа ва П.Тейяр де Шарденларнинг тадқиқотлари нашр этилмасдан аввал) «Инсоннинг автотрофлиги» номли мақолани эълон қилади.

Вернадский концепциясининг асосий ғояси бисферада эволюцион тараққиётнинг мавжудлигидир. Тейяр де Шардендан фарқли равишда Вернадский эволюция ҳақидаги ғоянинг мифологик ва диний талқинига бўлган ҳар қандай ҳаракатларни қатъий равишда инкор этади. У бунда асосли равишда табиий фанлар: физика, химия, биология, Геология ва бошқаларда мавджуд эмпирик маълумотларга таянади. Вернадский учун ноосфера - бу фақат инсон онги, инсон тафаккуригагина боғлиқ бўлмасдан, табиий жараёнларнинг ҳаётда ўз-ўзидан ва аниқ равишда рўй бериши билан боғлиқдир[3], «бизнинг планетамиздаги янги геологик ҳодисадир»[4].

Ноосфера концепцияси тараққиётининг муҳим илмий-фалсафий натижаси сифатида табиат ва жамиятнинг *ко-эволюция* (ҳамкорликда, паралел, ўзаробоғлиқликда ривожланиш) назариясининг шаклланганини эслаб ўтиш мумкин. Бу икки йирик тизимнинг бир-бирига қарши туриши ва кураши эмас, балки уларнинг узвий бирлиги инсониятнинг кейинги тараққиётини таъминлаши мумкин.

2 боб. ЖАМИЯТ ФАЛСАФИЙ ТАҲЛИЛ ОБЪЕКТИ СИФАТИДА

1-§. Ижтимоий билишнинг ўзига хослиги

Ижтимоий билиш – жамият ҳақидаги фанларнинг мажмуи

Социум мураккаб, кўптомонли, серқирра объект бўлгани учун уни фақат биргина фаннинг предмети сифатида таърифлаб бўлмайди. Унинг турли томонлари турли фанлар ёрдамида ўрганилади. Шунинг учун ҳам ижтимоий билиш тўғрисида сўз юритганимизда, унинг жамият тўғрисидаги фанларнинг мажмуи эканлигини ҳисобга оламиз. Бу мажмуада ижтимоий қонуниятлар ва институтларни, ижтимоий тузилма ва стратификацияни, турли даражадаги ижтимоий тизимларнинг ижтимоий алоқалари ва ўзаро муносабатларини ўрганувчи *социология* муҳим ўрин эгаллайди. Энг замонавий таъриф қуйидагича ифодаланади: «*социология* – жамиятнинг вужудга келиш, фаолият кўрсатиш ва ривожланишининг умумий ва ўзига хос ижтимоий хусусиятлари ҳамда қонуниятлари, уларнинг ривожланиши, одамларнинг ҳатти-

[1] Исторический процесс. С. 418 бетдан истибох.
[2] Ќаранг: П. Тейер де Шарден. Фенонен человека. М., 1965. 43-б.
[3] В.И.Вернадский. Живое существо. М., 1978. 46-б.
[4] Унинг ўзи. Химическое строение земли и ее окружение. М., 1965. 328-б.

ҳаракатларида, ўзаро муносабатларида, одамлар жамоаларида ва умуман жамиятда амалга оширилиш йўллари, шакллари ва усуллари тўғрисидаги фандир»[1].

Ижтимоий билиш мажмуасидаги муҳим фанлардан яна бири *психология* бўлиб, у инсоннинг ички дунёсини, руҳиятнинг шаклланиш ва фаолият кўрсатиш қонуниятларини ўрганади. Социология ва психология фанларининг тўқнашиш нуқтасида янги илмий фан – *ижтимоий психология* вужудга келиб, унинг предмети ижтимоий-психологик ҳодисалар, ижтимоий кайфият, сезгилар, одатлар, анъаналар, хатти-ҳаракат нормалари ва бошқаларнинг пайдо бўлиши, ривожланиши ҳамда трансформациясининг умумий ва ўзига хос қонуниятларидан иборатдир.

Ижтимоий билишда *тарих фани* яна бир муҳим ўринни эгаллаб, у умумий ижтимоий қонуниятларни алоҳида олинган фактлар таҳлили орқали ўрганади. Тарих фани «ижтимоий ривожланишнинг қонуниятларини аниқлаб, тарихдаги қайтарилиш лаҳзаларини ўрганиш билан бирга ҳар бир тарихий воқеанинг, ҳар бир тарихий шахснинг ўзига хослиги ва ноёблигини кўрсатиб беради»[2]. Тарих фани ижтимоий билишнинг қисми бўлиш билан бирга, унинг ўзи мажмуий фан ҳисобланиб, унинг таркибига археология, манбашунослик, санъат тарихи ва бошқалар киради. Бу мажмуада *этнология* (этнография) алоҳида ўринни эгаллаб, бу фан турли босқичдаги этник гуруҳларнинг пайдо бўлиши, ривожланиши ва аҳамиятини ўрганади. Этнологик билиш кўпмиллатли, полиэтник социумларда юз берадиган жараёнларни таҳлил қилишда муҳим роль ўйнайди.

Ижтимоий билиш юқорида кўрсатилган фанлардан ташқари *сиёсатшунослик* (сиёсий институтлар ва жараёнлар), *этика* (жамиятнинг аҳлоқий ривожланиши тўғрисидаги фан), *иқтисодий назария, культурология(маданияттшунослик), педогогика, ҳуқуқшунослик, санъатшунослик, диншунослик* ва бошқа шу каби фанларни ҳам ўз ичига олади.

Жамиятни билишда ижтимоий фалсафанинг ўрни

Ижтимоий билиш (жамият тўғрисидаги фан мажмуи)да ижтимоий фалсафа ёки жамият фалсафаси алоҳида ўрин эгаллайди. *Ижтимоий фалсафа жамиятни бирбутун тизим сифатида, яъни уни ташкил қилувчи элементларнинг оддий механик йиғиндисига боғлаб бўлмайдиган, интеграл тузилма (ҳосила) сифатида тадқиқ этади.*.

Жамият тўғрисидаги фанларнинг ичида ижтимоий фалсафа жамиятни умумий тарзда оламнинг алоҳида бир қисми сифатида ўрганади. Шунинг учун ҳам жамият энг юқори даражада умумийлаштирилган тушунчалар – фалсафий категориялар ёрдамида талқин этилади. Ижтимоий фалсафа умумфалсафий қонунларни, яъни (табиат, жамият ва тафаккур қонунларини) ижтимоий ҳодисалар ва жараёнлар таҳлилига татбиқ этишдан иборатдир. Ижтимоий фалсафа жамият тўғрисидаги энг умумий назарий билимлар тизимидан иборат. У, жамият нима, у қандай фаолият кўрсатади ва ривожланади; бу ривожланишда инсоннинг роли қандай, деган масалаларни кўриб чиқади.

Ижтимоий фалсафанинг жамият ҳақидаги фанлар мажмуидаги роли ва аҳамияти шундан иборатки, у ижтимоий билишни тўлалигича ривожлантириш учун назарий ва методологик асос бўлиб хизмат қилади. Маълумки, ҳар қандай илмий қонун ва категорияларни ўрганиш учун дастлаб энг умумий қонун ва категорияларни билиш керак бўлади. Ижтимоий фалсафа эса, айнан, шундай билимларни беради, чунки унинг қонун ва категориялари керакли даражадаги умумийлик хусусиятига эгадирлар. Жамият тўғрисидаги аниқ, махсус фанлар (социология, сиёсатшунослик, маданияттшунослик ва б.) ижтимоий ҳаётнинг турли томонлари ва қирраларини таҳлил қилиш билан бирга, ижтимоий фалсафанинг тушунчалари ва предмети мазмунини бойитишга ёрдам беради. Шу тариқа, агар ижтимоий фалсафа жамият тўғрисидаги бошқа фанларга назарий-методологик асос бўлса, улар эса, ўз навбатида ижтимоий-фалсафий умумлашмалар учун эмпирик асос бўлади.

[1] Э.В.Тадевосян. Социология. М., 1999. 9-б.
[2] Б.Г.Могильницкий. Введение в методологию истории. М., 1999. 28-б.

Ижтимоий фалсафанинг жамият ҳақидаги бошқа фанлар билан муносабати

Социология, айниқса, *умумназарий социология* назарий-методологик асосларига кўра ижтимоий фалсафага кўпроқ яқиндир. Уларнинг яқинлиги шу даражада аниқки, файласуфлар ҳам, социологлар ҳам бир-бири билан бундай яқин, ўзаро мустаҳкам боғлиқ бўлган фанларнинг алоҳида-алоҳида, мустақил равишда мавжуд бўлиши мақсадга мувофиқлигига шубҳа билдирадилар. Лекин, шуни таъкидлаш керакки, социология (ҳатто назарий бўлса ҳам) ҳар доим ижтимоий фалсафага қараганда умумийлик даражаси камроқ бўлган қонун ва категориялар билан иш кўради. Зеро, шу нарса аниқки, ижтимоий борлиқ ва ижтимоий онг муносабатлари, ижтимоий ривожланиш манбалари, ижтимоий билишнинг хусусияти, цивилизациянинг глобал муаммолари каби фалсафанинг асосий фундаментал муаммолари социологик таҳлилдан четда қолади. Шунинг учун ҳам социологияни ижтимоий фалсафага қўшиб юбориш мақсадга мувофиқ бўлмаганидек, ижтимоий фалсафани ҳам назарий социологияга тенглаштириш мумкин эмас.

Ижтимоий фалсафа билан яқиндан боғлиқ ва ўзаро таъсир қилиб турувчи фанларнинг яна бири *тарих*дир. Уларнинг талайгина умумий томонлари бор. Биринчидан, ижтимоий фалсафа ҳам, тарих ҳам социумни фақат биртомонлама ўрганиш билан чекланмасдан, уни бирбутунича, яхлит ҳолда комплекс ўрганадилар. Иккинчидан, униси ҳам, буниси ҳам ижтимоий ҳаётнинг барча шакллари ва соҳаларини ўрганадилар. Учинчидан, иккала фан ҳам ўз диққат-эътиборини аввало тарихий жараённинг субъектив, яъни фаолият томонига қаратадилар. Тўртинчидан, тарих ва фалсафа бир-бирига сингиб кетади. Чунки фалсафанинг муҳим элементи сифатида фалсафий ғоя ва таълимотларнинг тарихи ётади. Айни пайтда, *фалсафа тарихи* тарих фанининг муҳим таркибий қисми ҳисобланади.

Ижтимоий фалсафа билан тарих ўртасидаги тафовут қуйидагилардан иборат. Биринчиси, типик, умумий, муҳим томонларни ўрганади. Файласуфни социум ривожланишининг энг умумий қонунлари, бу ривожланишнинг манбалари ва ҳаракатлантирувчи кучлари, тарихий жараённинг умумий мазмуни ва асосий босқичлари қизиқтиради. Бошқа ижтимоий фанларга (сиёсатшунослик, психология, иқтисодий назария, ҳуқуқшунослик ва б.) келсак, уларнинг предмети билан ижтимоий фалсафа предметининг фарқи аниқ: уларнинг ҳаммаси ҳам фалсафий умумийлик ва универсалликни даъво қилмайди, жамият ҳаётининг фақатгина конкрет, алоҳида жиҳатларини, соҳасини ўрганади.

2-§. Жамият: турли талқинлар

Масаланинг моҳияти

Жамият нимадан иборат деган масала кўп асрлардан бери файласуфларни қийнаб келмоқда. Дастлаб жавоб аниқ кўриниб тургандек туюлади: жамият – бу одамларнинг мажмуаси. Бироқ бу жавоб, олимларни анчадан буён қониқтирмай қўйган. Ахир, уйни оладиган бўлсак, бу шунчаки ғиштларнинг йиғиндиси эмас-ку. Бунда нима ҳаммадан муҳимроқ? Тарқоқ элементларни бирбутун қилиб бирлаштирувчи боғланишлар ва ўзаро таъсирлар муҳимдир.

Г.А.Сорокиннинг фикрича, «жамият мавжуд бўлиши учун ҳеч бўлмаса икки киши бўлиши ва улар бир-бирлари билан ўзаро таъсир боғланишида боғланган бўлиши керак. Бу энг оддий жамиятнинг кўринишидир...»[2].

Шуни аниқ айтиш мумкинки, ижтимоий алоқаларнинг моҳиятини аниқлаш ва тушунтириб бериш – жамият фалсафасининг асосий вазифасидир. Афлотуннинг фикрича, жамият одамларнинг эҳтиёжидан пайдо бўлади. Арасту уни «табиатнинг ҳосиласи», ўрта аср фалсафаси – Аллоҳ яратган деган фикрни олға суради. Форобий жамиятнинг пайдо бўлишини телеология олдиндан белгиланган мақсадга мувофиқ нуқтаи назардан тушунтиради – жамият одамларнинг комилликка эришиши учун зарур, деб ҳисоблайди.

[2] Цитата. Социология. М., 1995. 144-бетдан олинган.

Янги даврда «ҳамманинг ҳаммага қарши» урушининг олдини олиш мақсадида ижтимоий шартнома назарияси (*Т.Гоббс, Ж.Локк,Б.Спиноза, Ж.-Ж.Руссо* ва б.) ривожланди. Уларнинг фикрича, одамлар битим тузиб, ўзини-ўзи сақлаб қолиш учун қонунларга бўйсуна бошладилар. Янги давр мутафаккирлари кишиларнинг жамоа бўлиб бирлашишларининг асоси ҳақида сўз юритиб, шундай вариантларни илгари сурдиларки, улар жамоа тасаввурларининг умумийлиги (Э.Дюркгейм), ижтимоий таъсирлар (Вебер), меъёр ва қадриятлар умумийлиги (Т.Парсонс, Р.Мертон), ижтимоий институтлар ва ташкилотлар (Т.Боттомор; С.Липсет) ва бошқалардан иборат. Қуйида биз жамиятга оид турлича талқинлар: диний, идеалистик, материалистик, талқинларни кўриб чиқамиз

Жамиятнинг диний талқини

Ҳар қандай диний таълимот жамият, унинг пайдо бўлиши, ривожланиши, фаолият кўрсатиши тўғрисидаги ўз талқинини беришга ҳаракат қилади.

Буддавийлик ижтимоий ҳаётнинг ҳар қандай кўринишларидан воз кечишни, узлатга чекиниб, нирванага чўмишга (махсус ҳолатга киришга) даъват қилади. Лекин бундай хулоса фақат будда матнлари таҳлил этилганда чиқади. Буддизм билан яқиндан танишиш шуни кўрсатадики, буддизм тарафдорлари учун нирванага интилиш «бойлик, юқори мартаба ва ижтимоий келишув истаги билан »[1] муваффақиятли тарзда уйғунлашиб кетади.

Конфуцийлик тарафдорларининг фикрича, ердаги дунё осмон образи ва унга ўхшатиб яратилган бўлиб, унга ҳеч қандай қўшимча ва ўзгаришлар киритилиши керак эмас. Ижтимоий ҳаётнинг асосий принциплари (Конфуций фикри бўйича): а) давлат бошлиғига содиқлик; б) юқоридагиларга ҳурмат; в) бурчга содиқлик ва бошқалар. Конфуцийлик, бир томондан инсон ва жамиятни турли тўқнашувлардан ҳимоя қилишга, иккинчи томондан, инсонни аниқ, конкрет ижтимоий идеалларга эришишга йулловчи анъаналар, урф-одатларни сақлаб қолишни ташвиқот қилади. Конфуцийликнинг ижтимоий ривожланишдаги асосий қоида (постулат)ларидан бири – зўравонлик қилмаслик бўлиб, бунда қадимги Хитой маданиятининг ва буддавийликнинг мафкуравий таъсири кўриниб туради.

Ҳиндувийлик ижтимоий тасаввурларида ўрнатилган тартибнинг иерархияга асосланганлиги ва мустаҳкамлиги ғояси устун туради: жамиятнинг ҳаммаси касталарга бўлинганлиги, улар ўртасидаги чегаралар қаттиқ сақланиши даркор. Амалда бу нарса касталар ўртасидаги зиддиятлар ва душманликларга, «паст» касталарнинг камситилишига, қадимий ижтимоий воқеликларнинг сақланиб қолишига олиб келади. Ҳиндувийлик ижтимоий ва шахсий ҳаёт соҳасидаги таъқиқлар ва чеклашларнинг бузилишига қарши туради. Унинг учун тараққиёт ғояси ётдир. Ҳиндистоннинг кўпгина кўзга кўринган мутафаккирлари (айниқса М. Ганди, Р.Тагор) энг аввало ҳиндувийликни унинг инсон ва жамият тўғрисидаги тасаввурларини ислоҳ қилиш мақсадида кўп куч сарфладилар.

*Иудаизм*даги ижтимоий муаммонинг ўзига хослиги яҳудийларга кўп асрлар давомида бошқа социум жамоаларидан алоҳида ажратилган ҳолатда яшашга тўғри келганлиги билан белгиланади. Шунинг учун ҳам иудаизмнинг ижтимоий муаммоси оила ва жамоа доираси билан чегаралангандир. Бироқ, вақт ўтиши билан кўплаб ижтимоий қадриятлар ўзгариб кетади. Масалан, камбағалларга ёрдам бериш (филантропик) аҳамиятга эга бўлиб, жамоанинг гуллаб-яшнаши учун хизмат қилиш эса кенг ижтимоий фаолият сифатида қўллаб-қувватланади. Иудейлар атрофдаги оламни, бутун жамиятни душман деб қабул қилишдан воз кечишди. «Ё бор урф-одатлар кучига қарши туриш ва ўзи учун янги, янада кенгроқ дунёни кашф қилиш, ёки анъанавий, традицион ҳақиқат ва одатларга хавф солувчи омил деб қараладиган замонавий янги ғояларга қарши туриш керак»[2],- деган муаммо юзага келганда кўпчилик яҳудийлар келишиш йўлини афзал кўра бошладилар.

Зардуштийлик динида жамиятга оид қарашлар етарли даражада қизиқарли ифодаланган. Таниқли олимлардан М.М. Хайруллаев ва М.А.Усмонов таъкидлашича, «Зардуштийлик

[1] Р.Ч.Лестер. Буддизм.//Религиозные традиции мира. Б., 1997. 147-б.

[2] М. Фишбейн. Религиозные традиции Иудаизма//Религиозные традиции мира. 253-б.

фақатгина дин бўлмай, ҳукмрон мафкурадир. Унда жамиятнинг нафақат ижтимоий-сиёсий тузуми, балки жамиятнинг урф-одатлари ва ахлоқи ҳам, халқ оғзаки ижоди ҳам, адабий ижоди ҳам»[1] акс этгандир. Зардўшт таълимоти марказий осиёлик ҳукмронларга давлат қуроли бўлиб хизмат қилдики, бунда нафақат сиёсий-ҳуқуқий тамойиллар, балки диний-ахлоқий тамойиллар ва меъёрлар ҳам асосий тартибга солувчи восита бўлиши керак эди. Зардўштийликка асосланган идеал жамият конфуцийлик буддавийлик, иудаизм, платонизм ва бошқаларнинг белгиларини ўз ичига олди»[2].

Ижтимоий муаммоларга *исломий* қарашларда эса илоҳий таълимотларга асосланилади. Исломда тақдирга бўйсуниш, сабр-тоқатли бўлишга даъват этилди. Исломнинг географик жиҳатдан кенг тарқалиши унинг ҳудудларга хос бўлган кўринишлари пайдо бўлишига олиб келиб, бу ҳудудларда ижтимоий масалалар у ёки бу ҳолатларга боғлиқ ҳолда талқин этилди. Ислом фақат ўзига хос турмуш тарзи, «инсон борлиғининг ҳамма томонларига чуқур таъсир қилувчи»[3] дин сифатида майдонга чиқади. Ислом таълимотида мусулмоннинг ижтимоий ва шахсий ҳаётининг ҳамма томонлари аниқ кўрсатиб берилган. Шунинг учун ҳам анъанавий ислом билан замонийлашган ислом ўртасида зиддиятлар мавжуд. Бу муаммолар ҳамма бошқа динларда ҳам мавжуд бўлиб, исломда эса, кескин тус олган.

*Христианлик*да ҳам ижтимоий-фалсафий муаммоларнинг ривожланиши жиддий тус олган. Бунга Авлиё Августиннинг «Илоҳий шаҳар ҳақида» деб номланган асари сабаб бўлиб, унда у кишилик жамиятининг ривожланиши тўғрисида ўз концепциясини шакллантирди ва ривожлантирди. Бу асарда у гуноҳкорликка, бойликка асосланган жамиятни диний софликка асосланган жамиятни қарама-қарши қўяди, худди шу жамиятни «илоҳий шаҳар» - Божъий град, деб атайди. Тарихда христианликнинг католицизм, православ, протестантизм каби оқимлари мавжуддир. Уларнинг ҳар бири ўзининг конфессионал хусусиятларидан ташқари, махсус фалсафий томонларига эга бўлиб, жамиятнинг ривожланишини турлича ифода этади. Католик дини ўзини бирқанча босқичларга эга бўлган, жамиятдан юқори турувчи, уни бошқарувчи ва ўз ҳуқмини ҳамма одамларга ўтказувчи ташкилот деб ҳисоблайди.

Православ дини эса, ўзини одамларнинг одатий, маиший ишлари билан боғлиқ, деб ҳисоблайди. Уларда ҳеч қачон ягона марказнинг бўлмаганлиги ҳам шунга олиб келган. Католикларга Рим ва Папа эга бўлган ҳолда, барча православ черковлари мустақил бўлганлар. Ҳатто, Константинополь патриархи ҳам тенгларнинг ичида биринчилардан бўлган.

Протестантизмга келсак, у католиклицизмнинг ҳамма ишларга ҳаддан ташқари аралашувига жавоб сифатида вужудга келди. Протестантизм кўпроқ оддий ҳаёт тарзи билан боғлиқ.

Ҳозирги даврда ижтимоий-фалсафий масалалар неотомизм таълимотида ўз ифодасини топиб, у католицизмнинг расмий доктринаси ҳисобланади. Бу таълимотнинг моҳияти шундаки, унда жамият илоҳий талқин этилади: кишилар ўртасидаги боғланишлар, муносабатлари аниқ мақсадни амалга оширишга қаратилган бўлиши керак. Неотомистларнинг фикрича, инсон реал ижтимоий муносабатлар, Худо билан яқинлашиш жараёнида ўз моҳиятини намоён қилади. Неотомизм жамиятнинг ривожланишини, анъанавий диний қарашларни замонавий муаммолар билан бирлаштиришга ҳаракат қилади.

Жамиятнинг идеалистик талқини

Жамият ривожланишини идеализм нуқтаи назаридан тушунтириб бериш антик даврга – *Фукидид* ва *Геродот* яшаган давр (мил. авв. V аср) га тўғри келади. *Афлотун* («Давлат», «Қонунлар» ва бошқа асарларида) жамият тўғрисидаги идеалистик таълимотни кенг ривожлантирган. *Этатик* анъана ундан бошланиб, унга асосан жамият билан давлатни айнан бир деб тушунтиришга ҳаракат қилинган. Афлотун ўзининг уч ижтимоий синфдан иборат идеал давлатнинг моделини ишлаб чиққан: «файласуфлар» («донишмандлар») давлатни

[1] Очерки истории общественно-философской мысли в Узбекистане. Т., 1977. 12-б.
[2] Е.В. Абдуллаев. Очерки культуры доисламской Центральной Азии: религия, философия, право. Т., 1998. 107-108-б.
[3] Ф.М.Денни. Ислам и мусульманская община//Религиозные традиции мира. 144-б.

бошқарадилар; «лашкарлар» («қўриқчилар») қўриқлайдилар, озод меҳнаткашлар (деҳқонлар, ҳунармандлар), шунинг-дек қуллар (улар жамият ва унинг тизимдан ташқаридалар) меҳнат қиладилар. Афлотун ижтимоий тараққиётнинг антик идеалистик талқинига асос солди. Унинг фикрича, ижтимоий тараққиёт жамият «ғоясини»нинг кенгайуви бўлиб, жамият тўғрисидаги фикрлар у пайдо бўлмасдан аввалроқ мавжуд бўлган. Афлотун «издошлари» ҳам давлат ва жамият тушунчаларини бир-биридан фарқ қилмайдилар. Афлотуннинг фикрича, давлатнинг тузилиши алоҳида олинган индивид руҳининг тузилиши билан бир хилдир.

Жамият ривожланишининг идеалистик талқини кейинчалик Арасту асарларида ўз аксини топди («Сиёсат», «Этика» ва б.). У ижтимоий тузумнинг уч босқичини кўрсатиб берди: а) оила; б) жамоа; в) давлат. Уларнинг ҳаммаси бир-бири билан иерархик муносабатдадир. Жамоа – оилалар мажмуаси; давлат эса жамоалар йиғиндисидан иборатдир. Шахс жамият қонунларига (оила, жамоа, давлатга) буйсуниши, ўз-ўзини тарбиялаши ва яхшилик қилиши жамиятнинг қарор топиб ривожланишига хизмат қилиши керак. Давлатга (умуман жамиятга ҳам) антик идеалистик ёндашувнинг моҳияти шундаки, у алоҳида индивидга нисбатан бирламчи қаралади.

Жамиятнинг бундай анъанавий талқинига Шарқ мутафаккирлари ҳам ўз ҳиссаларини қўшганлар. Бунга *Форобий*нинг «Фозил одамлар шаҳри», *Беруний*нинг «Ўтмиш халқлардан қолган ёдгорликлар», *Юсуф Хос Хожиб*нинг «Қутадғу билиг», *Навоий*нинг «Пайғамбарлар ва донишмандлар тарихи», Амир Темурнинг «Тузуклари», *А.Жомий*нинг «Искандарнинг донишмандлик китоби» ва бошқа асарларни мисол қилиб келтиришнинг ўзи кифоя қилади. Бундан шарқ мутафаккирларининг антик давр фалсафаси ворислари эканликлари кўриниб турибди. Масалан, Ибн Синонинг фикрича, жамият уч синфга бўлиниши керак: бошқарувчилар, лашкар (ҳарбий), ишлаб чиқарувчилар. Бу эса, Афлотуннинг қарашларини тасдиқлайди. Ўз навбатида Форобийнинг жамиятга оид қарашлари, ғоялари Арастунинг фикри билан боғланиб, Шарқдаги ўша даврнинг ижтимоий-сиёсий шароитига мослаштирилгани, ривожлантирилгани кўриниб турибди. Шарқ мутафаккирларидан *Ал-Бухорий* («Шоҳ учун фойдали хабарлар тўғрисида китоб»), *Бедил* («Билиш»), *Машраб* («Девони Машраб»), *Аҳмад Дониш* («Камёб ҳодисалар») ҳам ўз асарларида жамият, давлат, уларни бошқариш ва шахснинг ўрни тўғрисида ўз фикрларини ёзиб қолдирганлар[1].

Жамият ҳақидаги идеалистик талқин ривожига *Т.Гоббс* ва *Ж.Локк* (ижтимоий келишув шартномаси назарияси), *Ж.Вико* («миллат ҳаракати тўғрисида»ги таълимот), *Вольтер* (ҳамма инсонларнинг бошданоқ сиёсий тенглиги тўғрисидаги ғоя), *И.Кант* («абадий дунё» тўғрисидаги таълимот) ўз ҳиссаларини қўшдилар. Жамиятнинг тугалланган идеалистик талқинини *Хегел* фалсафасида ўзининг тўлиқ аксини топди. Унинг «Ҳуқуқ фалсафаси», «Тарих фалсафасидан маърузалар», «Эстетикадан маърузалар», «Фалсафа тарихидан маърузалар» асарлари деярли тўлалиигича ижтимоий муаммоларга бағишланган. Хегел уларда «жамият» тушунчасининг «давлат» тушунчасидан кенглигини аниқ ва тушунарли шаклда баён этиб берди. *Фуқаролик жамияти*, яъни бевосита давлат бошқармайдиган социум тўғрисидаги ғоя айнан Хегел томонидан илгари сурилган. Ижтимоий ривожланишнинг моҳияти, Хегел фикрича, бутун оламни, шу жумладан, жамиятни ҳам ўз ичига олувчи «мутлоқ ғоя»нинг ўз-ўзидан ёйилишидир. Унинг фикрича, «мутлоқ ғоя» *мантиқ* (ёки соф тафаккур) доирасида, кейинроқ эса *табиат* сифатида ривожланади. Лекин бунда табиат моҳиятан эмас, балки фақат ташқи ҳодиса сифатида юзага чиқади. «Мутлоқ руҳ»нинг учинчи юқори ривожланиш босқичи *тарих* яъни инсон фаоллигининг ҳамма турларидан (онг, фаолият ва б.) иборат. Хегел ижтимоий ривожланиш қонунларини тафаккур (мантиқ) қонунлари билан айнан бир деб билади. Бу эса жамиятни тушунтиришдаги мутлоқ идеализмнинг намоён бўлишидир.

XX асрга келиб неохегелчилар (Р.Коллингвуд, Б.Кроче, Г.Глокнер ва б.) Хегел фалсафасини янги замонавий ижтимоий жараёнларга мослаштириб қўллашга ҳаракат қилдилар. Масалан, инглиз неохегелчи *Б.Бозанкет* Хегелнинг «мутлоқ руҳ» тўғрисидаги ғояси ҳамма ижтимоий

[1] Очерки истории общественно-философской мысли в Узбекистане. Т., 1977. 80-81-б.

институтларнинг (давлат, дин, ҳуқуқ, ахлоқ ва б.) энг юқори индивидуаллашган шаклининг намоён бўлишидан бошқа нарса эмас, деб эътироф этади. Жамиятга неохегелча ёндашишнинг характерли хусусияти ижтимоий борлиқ ва тафаккурни айнан, деб тан олишдан иборатдир.

Жамият идеалистик талқини ривожига экзистенциализм, «ҳаёт фалсафаси», неокантчилик, неопозитивизм, неофрейдизм ва бошқа оқимлар ҳам ўз ҳиссаларини қўшдилар.

Жамиятнинг материалистик талқини

XIX асргача бўлган даврда жамиятга оид қарашларда диний ва идеалистик қарашлар чамбарчас ҳолда ҳукмрон бўлишига қарамасдан, Левкипп ва Демокритдан тортиб то Л. Фейербах ва Н.Г.Чернишевскийгача бўлган, йирик мутафаккирлари қарашларида айрим материалистик ғоялар мавжуд эди. Масалан, *Демокрит* таъкидлашича, инсоннинг «қўли, ақли ва идроки» инсоннинг эҳтиёжлари таъсири остида ижтимоий қадриятларни яратди. *Лукреций Кар* жамият ҳам табиат ҳам худоларнинг иродаси билан пайдо бўлмайди ва улар орқали бошқарилмайди деган фикрни маъқуллайди.

Шарқ мутафаккирларининг қарашларида ҳам жамиятни материалистик талқин этишнинг айрим элементлари бор. Масалан, *Форобий* жамият пайдо бўлишининг табиий сабабларини топишга интилади. У «моддий эҳтиёжларни биринчи даражага олиб чиқади ва бу билан жамиятнинг пайдо бўлиши муаммосини кўтаради»[1].

Янги даврда табиий фанларнинг ва механик-материалистик ғояларнинг ривожланиши ҳам ижтимоий тараққиётни материалистик асосда тушунтириш тўғрисидаги билимларнинг шаклланишига ўз таъсирини кўрсатди. Бу жараёнга XVIII аср *француз материалистлари* катта ҳисса қўшдилар. Бу эса, а) жамиятни идеалистик-теологик тушунишни инкор қилиш; б) детерминизм концепциясини (ижтимоий ҳодисаларнинг пайдо бўлишининг сабабийлигини) белгилаш; в) жамиятнинг инсонларнинг ўзаро муносабатлари ва ўзаро таъсирлари асосида қурилиши; г) ривожланишнинг асоси деб амалий тажриба ва қарашларга аҳамият бериш кераклигини таъкидлаш. Масалан, *Л.Фейербах* ўзининг натуралистик концепциясини жамиятни диний ва идеалистик талқин этишга қарши қўяди. Унинг асосида ижтимоий ривожланишнинг асосий ҳаракатлантирувчи кучи сифатида инсон сезгилари эканлиги таъкидланади. Умуман олганда, Л.Фейербах материализми антропологик характерга эга.

Ижтимоий ривожланишнинг материалистик талқини *К.Маркс* ва *Ф.Энгелс*ларнинг «Капитал», «Оила, хусусий мулк ва давлатнинг келиб чиқиши», «Немис мафкураси», «Фалсафа қашшоқлиги», «Муқаддас оила» асарларида кенг ёритилган. Улар «ижтимоий борлиқ», «ижтимоий онг» каби фалсафий тушунчаларини асослаб бериб, биринчисини иккинчисига нисбатан бирламчи эканлигини таъкидладилар. Ижтимоий ривожланишнинг асосини ижтимоий ишлаб чиқариш ташкил қилиши тушунтириб берилди. Жамият ривожланишининг тарихий босқичларида маълум бир моддий ишлаб чиқариш усули ётиши, бу эса *ижтимоий-иқтисодий формация* сифатида ифодаланиб, инсоният жамияти тарихи эса формацияларнинг кетма-кет алмашинувидан иборатдир.

Ижтимоий ривожланишни тушунтиришга оид ҳозирги замонавий материалистик талқинлар етарли даражада кўп ва ранг-барангдир. Энг аввало, «*диалектик-гуманистик*» оқим нуқтаи назаридан жамиятни кўпроқ «инсонийлаштириш», гуманизациялаштириш керак. Шу мақсадда фалсафанинг қуйидаги турли мактаблари ва йўналишларининг ғояларини материалистик ғоялар билан бирлаштиришга ҳаракат қилинади: неохегелчилик (Франкфурт мактаби – *Т. Адорно, Т. Марузе, Ю. Хабермас* ва б.); фрейдизм (фрейдомарксизм – *В.Райх, Э.Фромм* ва б.; экзистенциализм (*Ж.-П. Сартр, А. Лефевр, М. Мерло-Понти* ва б.); феноменология (*Э. Пачи, П.Пиконе* ва б.), «Ҳаёт фалсафаси» (*Э.Блох*) ва бошқалар. Масалан, Ж.-П.Сартр тўғридан-тўғри «ижтимоий материя»нинг мавжудлиги тўғрисида гапирса, «франкфуртчилар» эса жамиятнинг иқтисодий тузилмаси таҳлилига ўз эътиборларини қаратадилар.

[1] «Очерки истории общественно-философской мысли в Узбекистане». Т., 1977. 80-81-б.

XX аср ижтимоий фалсафасининг ривожига венгер файласуфи *Дьердь Лукач* (1886-1971), жиддий таъсир кўрсатди. Унинг ғоялари нафақат Венгрияда (*А.Хеллер. Ф.Фехер, А.Хегедуш*), балки бошқа давлатларда – Югославия (*Г.Петрович, М.Маркович, С.Стоянович*), Францияда (*Л.Гольдман*) ҳам кўпгина мутафаккирларнинг фалсафий қарашлари шаклланишига асос бўлиб хизмат қилди. Лукач ва унинг издошлари фалсафа бус-бутунича жамиятга йўналтирилган, табиат эса инсоннинг унга нисбатан ақлий-амалий муносабати оркали қаралиши керак, деб тахмин қиладилар.

Жамият ривожланиши тўғрисидаги замонавий қарашлар ривожининг яна бир йўналиши «*сциентизм*» йўналишидир. Улар материализмни «тарихдан», «эмпиризмдан», «мафкурадан» тозалаш йўли билан «илмийлаштириш», «яхшилаш» орқали такомиллаштириш керак, деб уқтирадилар. Бу оқимнинг намоёндаларидан бири француз файласуфи *Луи Альтюссер*дир. Айнан у назарияни эмпирик, идеологик, субъектив қатламлардан «тозалаб», илмий ижтимоий фалсафани яратиш вазифасини илгари сурди. Альтюссернинг фикрича, фалсафадаги асосий тушунча «амалиёт»дир. Амалиётни иқтисодий жиҳатдан тор маънода тушунишни бартараф этиш учун Альтюссер амалиётнинг уч хил турига (иқтисодий, сиёсий, мафкуравий) оид тушунчани киритади. Файласуфнинг фикрича, «улар бир-бирлари билан ўзаро таъсирда бўлган ҳолда шаклланиш ва ривожланишнинг ўз мантиғига эга, шу сабабли иқтисодиёт сиёсат ва мафкурага таъсир кўрсатади ва ўз навбатида улар ҳам иқтисодиётга таъсир ўтказиши мумкин». Альтюссернинг қарашлари Францияда (*Э. Балибар, Д.Лекур, П.Реймон, Н. Пулантцас*), Буюк Британияда (*Б.Хиндесс, П.Херст*), Италияда (*Г.Делла Вольпе* ва б.), АҚШ да (Дж. Элетер, Дж. Ремер и б.) кенг тарқалган.

3-боб. ЖАМИЯТ: ТУШУНЧАСИ, ТУЗИЛИШИ, АСОСИЙ СОҲАЛАРИ

1-§. Жамият тушунчаси ва унинг тузилиши

«Жамият» тушунчаси

Жамият нима деган савол интуитив жиҳатдан ҳамма учун тушунарли бўлса ҳам, лекин яна жамият нима ўзи деган савол туғилади?

Этимологик нуқтаи назардан бу тушунча турлича ҳодисаларнинг бирлигини ифодалайди:

1. Моддий дунёнинг бир қисми бўлиб, одамларнинг бирлигини ва шаклларининг тарихан ривожланаётган барча усуллари мажмуидир.
2. Одамларнинг тарихий жиҳатдан ўзаро таъсир усули ва бирлиги шаклининг ҳар бири.
3. Яшаш вақти ва яшаш жойи бир бўлган одамларнинг (минтақа, мамлакат ва б.) мажмуи.
4. Одамларнинг маълум мақсад йўлида бирлашиши.
5. Ўз вақтини биргаликда ўтказувчи одамлар гуруҳи ва бошқалар.

Жамият тушунчасининг моҳиятини турли фалсафий мактаб ва йўналишлар шунингдек алоҳида мутафаккирлар ҳам турли йўллар билан тушунтиришга ҳаракат қилганлар. Шу жумлада жамият туғрисидаги юқорида кўрсатилган аввалги иккита тушунчани ўз ичига олган «*социум*» тушунчаси пайдо бўлди.

Француз файласуфи ва социологи *Эмиль Дюркгейм* (1858 -1917)нинг фикрича, «жамият – бу индивидларнинг оддий йиғиндисидан иборат бўлмай, махсус хусусиятларга эга бўлган, уларнинг бирлашмасидан ташкил топган тизим бўлиб, реалликни ўзига хос хусусиятларга эга бўлган «sui generis» акс эттиради». Немис файласуфи *Макс Вебер* (1864-1920) фикрича, жамият инсонларнинг ўзаро таъсиридан, яъни ижтимоий хатти-ҳаракатлардан ташкил топган тизим бўлиб, бошқа одамларнинг хатти-ҳаракатига қарши жавоб тариқасида йўналтирилгандир. М.Вебер жамият ривожининг асосини ижтимоий фаолиятда, деб ҳисоблайди. Америка социологи ва ижтимоий фалсафа бўйича мутахассис – файласуф *Толкотт Парсонс* (1902-1979) фикрича, жамият қадриятлар ва меъёрлар билан боғланган одамларнинг муносабатига

асоланган тизимдир. Инсон шуларга асосланиб ўз ижтимоий фаолиятини амалга оширади. Т.Парсонсни маълум маънода М.Вебернинг ғоявий меросхўри дейиш мумкин.

Ҳозирги даврнинг таниқли файласуфлари *Р.Арон, Д.Белл, П.Блау, А.Гидденс, Р.Дарендорф, Г.Зиммель, Ф. Знанецкий, Т.Кун, К.Леви-Стросс, К. Маннгейм, Р. Мертон, Х.Ортега-и-Гассет, К.Поппер, П.А. Сорокин, Э.Фромм, К.Ясперс* ва бошқалар жамият тўғрисидаги ўзига хос фикрларини билдирганлар. Кўпчилик мутафаккирлар жамиятнинг моҳияти бир ёки бир нечта асосий принцип орқали тушунтирадилар. Масалан, О.Шпаннда бу принцип – бирбутунлик, О.Тоффлерда – плюрализм, У.Ростоуда – босқичма-босқичлик, К.Попперда – очиқлик, Р.Мертонда – универсаллик. Лекин масалага жиддий қаровчи файласуфлар ҳатто ўзларининг принципларини ҳам мутлақлаштирмайдилар. Масалан, К.Поппер очиқлик принципи тўғрисида шундай деб ёзади: «*Очиқ жамиятлар*... ҳали мукаммалликдан йироқда..., балки авлодларимиз бир неча юз йиллардан сўнг ахлоқий жиҳатдан биздан анча ўтиб кетсалар керак. Буларнинг барчаси рўй бериши мумкин деб ҳисобласам-да, шунга қарамай, яна қайтараман: ҳозирги даврда биз яшаб турган очиқ жамиятлар – қачонлардир мавжуд бўлган жамиятларнинг энг яхшиси, энг эркин ва адолатлиси, ўз-ўзини танқид қилувчи ва ислоҳотларни энг тез қабул қилувчилардир»[1].

«Жамият» тушунчасини бир маънода таъриф қилинганда бир қанча назарий, методологик ва этимологик мураккабликларга дуч келинади. Биринчидан, бу тушунча ҳажми ва мазмуни жиҳатдан жуда кенг. Иккинчидан, бу тушунча мавҳум, яъни фалсафий категориядир. Учинчидан, бу тушунча динамик, яъни ривожланувчандир. Тўртинчидан, жамият фақат фалсафа фанининг предмети бўлмасдан, ҳамма ижтимоий фанлар мажмуининг предметидир. Бешинчидан, «жамият» атамаси турли маъноларда ишлатилиши мумкин.

Таниқли россиялик тадқиқотчи Э.В.Тадевосян ўзининг жамиятга берилган таърифида унинг барқарорлик, бирбутунлик, ўзини-ўзи бошқариш, ўзига тўқлик, ўзини-ўзи ривожлантириш, одамларнинг маълум алоқадорлиги ва ўзаро таъсирда бўлиши, муайян ижтимоий меъёрлар ва қадриятларнинг мавжудлиги каби хусусиятларни ажратиб кўрсатди[2].

«Жамият» тушунчаси юқорида кўрсатиб ўтилган маънолардан ташқари яна: а) биологик тизимларнинг энг ривожланган босқичи; б) конкрет аниқ социум; в) ижтимоий алоқалар ва ўзаро таъсирлар шакли ва б. Жамият тўғрисида гап кетганда, у кенг, фалсафий нуқтаи назардан тушунилади. Энг кенг маънода, *жамият – бу одамлар бирлашувининг ҳамма шакллари ва уларнинг ўзаро алоқалари ва ўзаро таъсирларининг ҳамма усуллари мажмуидир*.

Жамиятнинг структураси

Жамият ҳар қандай мураккаб бир бутун ҳодиса ва тизим сифатида ўз тузилиши, структурасига эга. Бу структура қандай деган саволга файласуфларнинг бир эмас бир қанча авлодлари жавоб топишга ҳаракат қилишган. Қадимги шарқ файласуфлари фикрича, жамият бирбутун бўлгани билан бир турдаги объект эмас. Милоддан аввал IV асрда яшаган хитой файласуфи *Чжуан-цзи* таъкидлашича, «нимаики турли-туманликдан маҳрум бўлса, турли-туманлик бўлган жойда пайдо бўлади».

Антик даврда жамият структураси муаммосига икки хил ёндашув шаклланган эди. Биринчи ёндашувга асосан, жамият – тегишли ички структурага эга бўлган табиий тузилмадир. Иккинчи қарашга асосан, жамият яшаш ва бошқариш осон бўлиши учун сунъий равишда тизимга солинган. Биринчи нуқтаи назарни *Арасту, Сенека*, иккинчисини – *Афлотун, Эпикур, Лукреций Кар* қўллаб қувватлаганлар.

Ўрта аср Шарқида Арастунинг қарашлари кенг тарқалиб, жамият структурасининг табиийлиги тан олинган. Янги даврда «*ижтимоий шартнома*» (битим) назариясига асосланган иккинчи нуқтаи назар кенг тарқалган. Унга кўра одамлар «табиий ҳолат»да мутлақ тенг, озод, ўзига тўқ бўлиб, жамиятнинг ўзи эса, ҳеч қандай структурага эга эмас. Фақат ижтимоий битим тузилгандан кейингина жамият структурага эга бўлади. Бу ҳолат *Ж.–Ж. Руссо* (1712-1779) томонидан яққол кўрсатиб берилиб, унинг фикрича олий ҳокимият – жамиятнинг «боши»,

[1] К.Поппер. Открытое общество и его враги. М., 1992. 15-б.
[2] Қаралсин: Э.В.Тадевосян. Социология. М., 1999. 120-130-б.

қонун ва урф-одатлар – «мияси», савдо, саноат, қишлоқ хўжалиги эса – ҳазм қилиш тизими, молия эса – «қони»дир ва бошқалар[1].

Илмий социологиянинг асосчиларидан бири инглиз файласуфи *Герберт Спенсер* (1820-1903) ҳар қандай жамиятнинг асосида ётадиган учта асосий тизимни ажратган: а) тартибга солувчи; б) яшаш воситаларини ишлаб чиқарувчи; в) бўлиб берувчи. Социум қанча ривожланган бўлса, унинг тузилиши шунча мураккаб бўлади. «Бир хилликдан кўп хилликка ўтиш бир бутун цивилизация тараққиётида ҳам, ҳар бир қабила тараққиётида ҳам кузатилади»[2].

Турли фалсафий, социологик мактаблар ва йўналишлар жамият структураси тўғрисида ўз вариантларини тавсия этганлар. Ижтимоий бирбутунликка кирувчи мустақил тизим ва кичик тизим сифатида маданият (*И.Гердер, О.Шпенглер, К.Ясперс*), санъат (*Г.Лессинг, И.Тен, Ж.М.Гюйо*), иқтисодиёт (*Н.Смелсер, У.Мур, Т.Веблен*), дин (*Э.Дюркгейм, М.Вебер, Т.Лукман*), шунингдек, фан, техника, ҳуқуқ, тил, экология, оммавий ахборот воситалари ва бошқалар тавсия қилинган эди.

Ҳозирги замон жамият фалсафасида ижтимоий структура концепциялари етакчи ўринлардан бирини эгаллайди. Улардан *Л.Альтюссер*нинг структурализмини, *Э.Гиозденс*нинг структурация назариясини, *П.А. Сорокин*нинг стратификация концепциясини, *К.Леви-Стросс*нинг генетик антропологиясини, *Гольдман*нинг ирсий структурализмини, *Р.Мертон*нинг тузилмали функционализмини айтиб ўтиш мумкин.

Вақт ўтиши билан жамият тузилмасида *тўртта асосий соҳалар* ажралиб чиқди: *иқтисодий, сиёсий, ижтимоий* ва *маънавий* соҳалар. Шуни таъкидлаш керакки, «ижтимоий ҳаёт соҳаси» тушунчаси ўрнига «ижтимоий структура» ёки «сиёсий ҳаёт» каби тушунчалар ишлатилади. Уларни синоним тушунчалар деса ҳам бўлади. Лекин фанда кўпроқ «соҳа» тушунчаси қўлланилади.

2-§. Жамиятнинг иқтисодий соҳаси

Жамият иқтисодий соҳасининг асосий хусусиятлари

Иқтисодий соҳага нисбатан турлича ёндашувлар мавжуд. У тор маънода «турли предмет ва хизмат турларини ишлаб чиқариш, тақсимлаш, алмаштириш ва истеъмол қилиш» деб тушунилади[3]. Шу маънода айтиш мумкинки, «жамиятнинг иқтисодий соҳа»си тушунчаси «базис» тушунчасига мос келади. Кенг маънода эса иқтисодий соҳа деганда барча ижтимоий ишлаб чиқариш жараёни тушунилади: ишлаб чиқариш усули, ишлаб чиқариш кучлари ва ишлаб чиқариш муносабатларининг бирлиги, шунингдек иқтисодиётнинг ўзаро алоқадорлиги ва ўзаро таъсирлари йиғиндиси. Ўта кенг категориал маънода социумнинг иқтисодий соҳаси «табиат билан инсонлар ўртасида индивид ва кишилар гуруҳининг онгли фаолияти орқали ўзаро алоқаларини» акс эттиради[4].

Иқтисодий соҳа асосида инсоннинг ишлаб чиқариш ва меҳнат фаолияти ётади. Унинг зарурлиги инсоннинг эҳтиёжлари ҳайвоннинг эҳтиёжларидан тубдан фарқланиши билан белгиланади. Инсон ривожланиши билан табиатдан ажралади. Бу жараёнда эса, жамиятнинг иқтисодий соҳаси тараққиёти муҳим роль ўйнайди. «*Хусусий мулк*» тушунчаси иқтисодий тушунчаларнинг энг муҳимларидан ҳисобланади. Жамиятнинг иқтисодий соҳасида *ишлаб чиқариш кучлари* ва *ишлаб чиқариш муносабатлари* муҳим тузилмавий қисмлари ҳисобланади. *Иқтисодий муносабатлар кишилар ўртасида ишлаб чиқариш, тақсимлаш, алмашиш ва неъматларни истеъмол қилиш жараёнларида шаклланадиган иқтисодий муносабатлардир*.

[1] Ж.-Ж.Руссо. Трактаты. М., 1969. 113-б.
[2] Г.Спенсер. Синтетическая философия. Киев, 1997. 42-б.
[3] Социальная философия. М., 1995., 36-б.
[4] Философия. М., 1995. 209-б.

Ишлаб чиқариш кучларига моддий ишлаб чиқариш жараёни учун зарур бўлган «субъектив (инсон) ва моддий (техника ва меҳнат қуроллари) элементлар тизими киради»[1].

Ҳатто энг юқори даражадаги техника ва технология ривожига қарамай, барибир моддий ишлаб чиқариш ва маънавий қадриятларни яратувчи инсон ишлаб чиқаришнинг асосий омили бўлиб қолади. Фаннинг бевосита ишлаб чиқариш кучига айланганлиги инсонга, ишчига қўйиладиган талабларни қайта кўриб чиқишни тақозо қилади. Ҳозирги даврда ишчи нафақат ўзининг малакали касби, ҳунарига эга бўлиши керак, балки у доим ўзининг малакасини ошириб, билимларини чуқурлаштириб бориши керак. Масалан, Японияда яқин келажакда умумий, олий таълим тизимига ўтиш мўлжалланган, чунки ишчиларга нисбатан талаблар кучайиб кетган.

Ғарб ижтимоий фалсафаси (*Т.Парсонс, Н.Смелзер, У.Мур* ва б.) иқтисодий ҳаётни товар ва хизматлар ишлаб чиқариш билан боғлиқ роллар ва мақомлар тизими сифатида кўриб чиқади. Кўплаб ижтимоий фалсафий назариялар доирасида иқтисодиёт базис, жамият асоси, фундаменти сифатида кўрилмайди. Унинг асоси сифатида маданият, цивилизация, ҳуқуқ, ахлоқ, дин ва бошқалар қўйилади. Иқтисодий соҳа эса социумнинг оддий кичик тизими сифатида ёки оддий ижтимоий институт (таълим, соғлиқни сақлаш, оммавий ахборот воситалари) билан бир қаторда талқин қилинади.

Жамиятда иқтисодиёт алоҳида аҳамиятга эга. Ҳозирги замонда собиқ социалистик жамиятларни ислоҳ этишда «бозор муносабатларини изчил ривожлантиришга ўтиш, тадбиркорликни ривожлантириш, хусусий мулкнинг, шахсий фаолликнинг хилма-хиллиги» муҳим элементлардан ҳисобланиши бежиз эмас[2].

Мустақил Ўзбекистондаги иқтисодий ислоҳотларнинг ўзига хос хусусиятлари

Мустақил Ўзбекистондаги миллий давлатчилик ва янги тузумнинг шаклланишининг иқтисодий асосида бозор муносабатларига, иқтисодиётнинг кўп босқичлилига ўтиш ётади. Ўзбекистонда бозор муносабатларига ўтилиши ўз вақтида чор Россиясининг мустамлакаси туфайли ва айниқса, ўлканинг XX аср бошидаги инқилобий жараёнларга, социализм қурилишига жалб этилиши билан тўхтатилиб қўйилган эди. Ҳозир эса, табиий-тарихий ривожланиш қайта бошлаб юборилди. Узоқ даврлар давомида Ўзбекистон геосиёсий жиҳатдан Ғарб ва Шарқ, Шимол ва Жанубнинг кесишган нуқтасида жойлашгани учун савдо ишлари жуда яхши йўлга қўйилиб ривожланган эди. Шунинг учун ҳам бу ерда бозор шароитининг ўзига хос тажрибаси мавжуд эди. Бу ердаги бозор муносабатлари феодал-патриархал тузум асосида ташкил топган эди. Шунга асосан ўзига хос бозор анъаналари, кўникмаларии ва руҳий стереотиплар шаклланган эди. Улар совет давридаги кучли режали-тақсимот тизими шароитида ҳам ўзини сақлаб қола олди. Ҳозирги даврда эса, бу хўжалик анъаналари ва урф-одатлари қайта тикланмоқда ва сифат жиҳатдан янгича асосда фойдаланилмоқда.

Ҳозирги даврда бозор муносабатлари дунёдаги барча мамлакатлар хўжалик фаолиятининг асосини ташкил қилмоқда. Лекин бозор иқтисодиёти ҳар бир мамлакатда унинг ўз андозаси бўйича ривожланади. Бу ривожланиш биринчидан ўша мамлакатнинг миллий хусусиятлари ва одатлари ҳисобга олинса, бошқа томондан, эркин рақобатнинг даражаси билан унинг давлат томонидан қай даражада бошқарилиши, ижтимоий йўналтирилганлик даражаси, шунингдек, ҳал этилаётган макроиқтисодий муаммолар устиворлигига боғлиқ бўлади. Масалан, «америкача» моделга кучли эркин рақобат хос бўлса, «японча», «французча» моделлар учун давлатнинг хўжалик ишларида фаол қатнашиши; «немисча», «шведча» моделларда эса, улкан ижтимоий йўналтиришлик муҳимдир. Ривожланаётган давлатларда эса асосий эътибор иқтисодиётни барқарорлаштириш, бюджет тақчиллигини кескин камайтириш, иқтисодиётни эркинлаштиришга қаратилади. Жанубий-Шарқдаги янги индустриал мамлакатлар (Сингапур,

[1] С.Э.Крапивенский. социальная философия. М., 1998. 95-б.
[2] Миллий истиқлол ғояси: асосий тушунча ва иамойиллар. Т., 2001. 49-б.

Жанубий Корея, Таиланд, Гонконг) учун кучли давлат мавқеини сақлаш, импорт ўрнини босиш стратегиясини сақлаган ҳолда экспортни рағбатлантириш бозор хусусияти ҳисобланади.

Собиқ Иттифоқ ҳудудида вужудга келган янги мустақил давлатларнинг, бозор иқтисодиётига ўтиши ҳозирги замон тарихидаги ўта ноёб ҳодиса ҳисобланади. Бундай ўтиш табиий, силлиқ ривожланиши, иқтисодиётнинг такомиллашуви эмас. Бу бир сифат холатидан иккинчи сифат ҳолатига, бир иқтисодий муносабатлар тизимидан мутлақо янги бошқа бир тизимга ўтишдир. У бошқарувнинг буйруқ-административ тизимига асосланган марказлаштирилган режавий-тақсимот иқтисодиётни синдириб эркин бозор қонуниятларига асосланган иқтисодий муносабатларни шакллантиришдан иборатдир. Бу жараённи, биринчидан, бир актли ҳодиса деб бўлмайди, иккинчидан, у стихияли жараён ҳам эмас. У эски муносабатларни тугатиш янгисини ўрнатишга қаратилган аниқ мақсадли фаолиятдан иборат бўлган *ўтиш даврини* тақозо қилади. Бунда шуни назарда тутиш лозимки, бозор иқтисодиёти хусусий мулкни, эркин рақобатни, нархларнинг эркинлаштирилишини ва бошқаларни инкор этувчи социалистик иқтисодиёт билан бир генетик илдизларга эга эмас.

Тажрибанинг кўрсатишича, бундай ўтиш жараёни, иқтисодий инқироз билан бирга кечади. Ишлаб чиқаришдаги одатдаги циклик инқирозга нисбатан бу инқироз адабиётда *«ўтиш» инқирози* деб ном олган. У ишлаб чиқаришнинг пасайиши, пулнинг қадрсизланиши, ишсизликнинг ортиши ва аҳолининг кўпчилик қисмининг турмуш даражасининг кескин пасайиши билан амалга ошади. Буларнинг барчасининг сабаби сифатида қуйидагиларни кўрасатиш мумкин: режага асосланган иқтисодиётдаги ноқулай шароитлар, тузилмавий оғишлар, иқтисодиётни ҳарбийлаштириш ва б.) бу мамлакатлар хўжалигида янги тартибдаги иш тарзига кўникишдаги қийинчиликлар, бозор инфратузилмасининг тузилиши, янги ўзаро савдо муносабатларининг шакллантирилиши, бозор тажрибасининг етишмаслиги ва бошқалар. Кўпчилик ҳолларда бу омиллар ислоҳотчиларнинг нотўғри хатти-ҳаракатлари, стратегия ва тактикани нотўғри танлаши ва нотўғри амалга оширишлари туфайли яна ҳам мураккаблашиб кетади.

Ҳар бир собиқ социалистик мамлакатлари инқироздан чиқиш йўлини турлича, ўзига хос усуллар билан, яъни ўз шароитлари ва имкониятларидан келиб чиққан холда бартараф этади. Бунда тажрибанинг кўрсатишича, айрим давлатлар тоталитар тузумда шаклланган иқтисодий муносабатларни бирваракайига илдизи билан йўқ қилишдан иборат «шок терапия»сининг тезлатилган шаклини маъқул кўрадилар. Бундай усул жамиятда жуда оғир ижтимоий инқирозлар билан кечади. Бошқалар эса иқтисодий муносабатларни янги бозор иқтисодига босқичма-босқич ўтиб боришидан иборат тадрижий услубни маъқул кўрадилар. Бу йўлда кескин ижтимоий ларзалар камроқ бўлиб, нисбатан изчилроқдир. Ўзбекистон айнан шу йўлдан бормоқда.

Ўзбекистон Республикаси ижтимоий йўналтирилган бошқарувга асосланган иқтисодий ислоҳотларни амалга оширмоқда. Бу мақсадни амалга ошириш учун бозор муносабатларига ўтишнинг ўз модели, ўзига мос йўлини ишлаб чиққан. Бу йўлнинг бир қисмини Республика босиб ўтди. Ислоҳотларнинг биринчи босқичида (1991-1994) янги тузумнинг пойдеворини тайёрлаш вазифаси ҳал этилди, янги иқтисодий тузумнинг ҳуқуқий асослари яратилди, аҳоли томонидан танланган йўлнинг тўғри эканлигини тушуниш, фақат бозор иқтисодиётига ўтишгина келажакдаги иқтисодий ва ижтимоий тараққиётнинг, жамиятни демократлаштиришнинг, ҳар бир шахс учун муносиб яшаш шароитларини яратишнинг асоси эканлигини тушунтириш вазифалари бажарилди. Одамларнинг ва хўжаликларнинг янги шароитларга секин-аста мослашиш жараёни кузатилди.

Кейинги босқичда хусусий мулкчилик плюрализмига асосланган кўпукладли иқтисодиётни шакллантириш вазифаси бажарилмоқда. Буни амалга ошириш учун иқтисодни секин-аста ва босқичма-босқич давлат тасарруфидан чиқариш ва хусусийлаштириш, кейин эса ишлаб чиқариш ва хизмат кўрсатиш соҳаларидаги давлат мулкини акциялаштириш амалга оширила бошлади. Қишлоқлардаги хўжаликларда ҳам кенг миқёсда ислоҳотлар олиб борилмоқда. Бу

жараён ўзига хос томонларга эга. Бизнинг ҳудудларда деҳқончилик табиий шароитлардан келиб чиққан ҳолда суғоришга мослашган. Ер сувсиз ўз қийматини йўқотади. Шу боис бу ерда гап фақат ер ҳақида эмас, балки ер-сув муносабатлари ҳақида боради. Суғоришга мослашган деҳқончилик ҳудудлари иқтисодиёти ўзига хос хусусиятларга эга бўлганлиги унга ўз вақтида «ишлаб чиқаришнинг осиё услуби» номи берилиши асос бўлган. Ўзига хос томони деганда ернинг давлат тасарруфида эканлиги, сув иншоотлари ҳамда ижара муносабатлари назарда тутилади. Инқилобдан аввал Қўқон, Хива хонликлари, Бухоро амирлигида ерга хусусий мулкчиликнинг уч шаклидан – амлок (давлат), мулк (хусусий) ва вақф (мусулмонларнинг диний ташкилотлари мулки) шакллари орасида амлок мулкчилиги – суғориш иншоотларига ҳам эгалик қилувчи хон хукумати мулкдорчилиги шакли етакчи ва ҳал қилувчи ҳисобланган. Амлок мулкчилигида деҳқонларга ер ҳиссадорлик шарти билан ишлатишга берилган.

Суғориладиган ерларнинг хусусиятларини ва шаклланган анъаналарини ҳисобга олган ҳолда бугунги кунда ҳам қишлоқларда ислоҳотлар олиб борилаётган бир вақтда ерни сотиш ҳуқуқи билан хусусий мулк сифатида бўлиб бериш мақсадга мувофиқ эмас деб ҳисобланади. Ер давлат мулки бўлиб қолверади ва у умр бўйи фойдаланилиб, мерос қолдириш ҳуқуқи билан берилиши мумкин. Шу шартлар асосида фермер (деҳқон) хўжаликлари, фермер хўжаликлари кооперативлари тузилмоқда. Аграр секторда янги иқтисодий муносабатларга асосланган коллектив хўжалик – ширкатлар хўжаликнинг асоси бўлиб қолмоқда. Аграр ислоҳотларни амалга оширишда қишлоқлардаги ишга яроқли аҳолининг кўплиги масаласи у ерларда замонавий техника билан таъминланган кичик ва ўрта корхоналарни ташкил этиш ҳамда хизматлар кўрсатиш соҳаларини кенгайтириш йўли билан ҳал этиш муҳимдир.

Ислоҳотларнинг бугунги босқичида иктисодиётнинг *кўпукладли* тури шаклланиб бормоқда. Унга хусусий мулкчиликнинг турли шакллари плюрализми – давлат ва нодавлат (хусусий, акционерлик, жамоа, кооператив мулки), шунингдек қишлоқ хўжалигининг деҳқон-фермер секторидаги ижаравий мулки кўпроқ хосдир. Шу билан бир қаторда давлат ҳанузгача ижтимоий-иқтисодий аҳамиятини йўқотмаган ҳолда барқарорлик, ҳимоя ва адолат кафолати ролини ўйнашда давом этмоқда. Шунга кўра, мамлакат тараққиётининг ҳар бир босқичи ўзгариб бораётган шароитларга тўлиқ жавоб бера оладиган талаб ва принципларни амалда қўллашни талаб қилади. Мустақил тараққиётнинг биринчи ўн йиллиги натижалари асосида ислоҳотларни чуқурлаштириш дастури қабул қилинган эди. Унда иқтисодиётни эркинлаштиришни давом эттириш ва чуқурлаштириш, мулкни давлат тасарруфидан чиқариш ва хусусийлаштириш, иқтисодиётда хусусий мулкчилик таъсирини кучайтириш, кичик ва ўрта бизнес тадбиркорларига эркинлик ва имтиёзларни кўпайтириш кабилар назарда тутилган.

3-§. Жамиятнинг сиёсий соҳаси

Сиёсийликнинг моҳияти

Жамиятнинг сиёсий соҳаси (ёки содда қилиб айтганда - сиёсат) социум тузилмасининг асосий қисмларидан биридир. Кенг маънода «сиёсат» ва «сиёсий соҳа» тушунчалари бир-бирига мос келади. Тор маънода *сиёсат деганда одамларнинг, сиёсий кучларнинг ҳокимиятга эгалик қилиши, уни сақлаб туриш, мустаҳкамлаш ва амалга оширишга қаратилган онгли хатти –ҳаракати тушунилади.* Жамиятнинг ҳар бир аъзоси маълум бир даражада: давлатнинг фуқароси сифатида, сиёсий партия ёки ижтимоий-сиёсий ташкилотнинг аъзоси сифатида, меҳнат жамоаси ёки жамоатнинг аъзоси сифатида сиёсий соҳа билан боғликдир.

Янги давргача фалсафада «ижтимоий» ва «сиёсий» деган тушунчалар деярли синоним сўзлар деган нуқтаи назар мавжуд эди, шунга кўра, сиёсий соҳа умумий ижтимоий-фалсафий муаммолардан ажратилмас эди. Фақат XVII-XVIII асрларга келибгина сиёсийлик тушунчаси инсон фаолиятининг турли, нисбатан мустақил предмет соҳаларидан, шу жумладан ахлоқ, иқтисодиёт соҳасидан фарқли ўзига хос хусусиятларга эга эканлиги маълум бўла бошлайди.

Турли манфаатларга эга бўлган ижтимоий гуруҳ ва жамоатларнинг шаклланиши ва фаолият кўрсатиши улар ўртасидаги сиёсий муносабатларнинг шаклланишида муҳим бир асосга айланади. Антик даврдан бери «сиёсийлик» сўзига таъриф беришга ҳаракат қилиб келинди. Масалан, *Арасту* барча соҳалар орасида сиёсатга қатъий равишда биринчиликни берган, жумладан, «агар барча билим ва санъатларнинг охирги мақсади яхшилик бўлса, унда барча билим ва санъатлар орасида энг олий яхшилик сиёсатнинг мақсадидир»[1], деб баҳо берган эди.

Кўп асрлар давомида Шарқда ҳам Ғарбда ҳам сиёсатни ижтимоий-сиёсий жиҳатдан тушуниш шаклланиб келди. Бунда сиёсат асосан ижтимоий жараёнларни бошқарадиган соҳа сифатида тушунилди. *Беруний*нинг таъкидлашича, «бошқариш ва етакчилик қилиш – бу бошқариладиганларнинг тинчлиги деб ўз тинчлигидан воз кечишдир… Уларнинг оилалари, мол-мулклари ва ҳаётларини қўриқлаш ҳамда ҳимоя қилиш учун ўз кучини йўқотишдир».[2]

Сиёсатнинг моҳиятини тушунишда *Форобий* ҳам ўз ҳиссасини қўшган. Сиёсий фаннинг предмети сифатида у қуйидагиларни айтиб ўтади: а) турли гуруҳларнинг онгли ҳаракатлари, одатлари, меъёрлари, кўникмалари ва бошқалар; б) уларнинг қандай мақсадга ва нима учун йўналтирилганлиги; в) уларнинг инсонда намоён бўлишининг шакл ва усуллари; г) уларнинг инсоннинг хатти-ҳаракатларида мустаҳкамлашни бошқаришнинг усуллари ва йўллари.[3]

Сиёсатнинг моҳиятига оид замонавий фалсафий қарашларнинг шаклланишида *Ж.Локк, Т.Гоббс, Н.Макиавелли (1469-1527), Ш.Монтескье, Ж.-Ж.Руссо, Г.Хегел, А.Токвиль, Л.Фейербах, К.Маркс, К.Поппер* ва шу каби мутафаккирларнинг ғоя ва таълимотлари муҳим аҳамиятга эга. Шунинг учун ҳам ҳозирги замон жамияти сиёсат соҳасининг фундаментал асоси шаклланишида ва уларни асослашда бу мутафаккирларнинг хизматлари каттадир. Хусусан, Н.Макиавелли биринчилардан бўлиб, сиёсатнинг инсон ҳаёти ва жамиятда алоҳида ва мустақил ўрин эгаллашини аниқ асослаб берган. Шунингдек, Т.Гоббснинг «Левиафан»и, Ж.Локкнинг «Давлатни идора этиш ҳақидаги икки рисола»си, Ш.Монтескьенинг «Қонунларнинг руҳи ҳақида»ги асари, Ж.Ж.Руссонинг «Ижтимоий битим тўғрисида»ги, Хегелнинг «Ҳуқуқ фалсафаси» асари, И.Кантнинг «Абадий дунё тўғрисида»ги рисоласи, К.Поппернинг «Очиқ жамият ва унинг душманлари» асари ва бошқаларнинг асарларини юқори баҳолаш мумкин.

Жамиятнинг сиёсий тизими

Ҳозирги замондаги ижтимоий-фалсафий фикрларга биноан сиёсат «давлат ҳокимияти ва шу жамият ичидаги давлат (шу жумладан, миллий давлат) тузилмаси бўйича катта ижтимоий гуруҳлар ўртасидаги, шу жумладан, халқаро майдонда давлатлар ўртасидаги муносбаатлар»[4] соҳаси сифатида тушунилади. Кенг маънода жамиятнинг сиёсий тизимига сиёсий фаолият, сиёсий режим, сиёсий назария ва бошқалар киради. Тор маънода эса сиёсий соҳа жамият сиёсий тизимининг синоними сифатида тушунилади.

Жамиятнинг *сиёсий тизими* социумнинг асосий қисми ҳисобланади. У бошқа тизимлар – иқтисодий, мафкуравий, ҳуқуқий, маънавий ва бошқа тизимлар билан ўзаро алоқадорликда ва таъсирда бўлади.

Муайян жамиятнинг *сиёсий тизими* ўзининг ижтимоий табиати, ижтимоий қурилиши, бошқариш шакли, сиёсий муносабатларнинг тури билан белгиланади. Сиёсий тизим сиёсий институтлар, ижтимоий тузилмалар, меъёрлар ва қадриятларнинг мажмуасидан иборат бўлиб, сиёсий ҳукумат орқали амалга оширилади. Сиёсий тизим турли сиёсий субъектлар фаолиятларининг узлуксизлигини, улар ўртасидаги алоқани ва мувофиқлашларни таъминлайди. У ижтимоий зиддиятлар ва келишмовчиликларни ечиш йўлларини кўрсатиб, жамият тараққиётига эришиш йўлида турли ижтимоий кучларни бирлаштиради. Сиёсий тизим

[1] Аристотель. Сочинения. Т.4. 467-б.
[2] Беруни. Собрание сведение для познания драгаценностей. Минерология. М., 1963, 31-32-б.
[3] Қаралсин: М.М.Хайруллаев. Философские и социологическин взгляды Фараби// материалы по истории общественно-философской мысли в Узбекистане. Т., 1977, 79-80-б.
[4] С.Э.Крапивенский. Социальная философия. М., 1992, 191-б.

социумнинг мақсадга эришиш ресурсларини сафар эттирувчи ва қарорларни ишлаб чиқувчи механизмдир.

Жамият сиёсий тизимининг асоси, пойдевори *давлатдир*. Давлатнинг асосий вазифаси сиёсий ҳокимият ва сиёсий бошқаришни таъминлашдир. Давлатнинг асосий белгилари сифатида қуйидагиларни кўрсатиш мумкин: а) бошқа социумлар устидан ошкорона ҳукмронлик; б) суверенитет – маълум ҳудудлардаги тўлиқ ҳукмронлик; в) ҳукмронлик ваколатлари амал қиладиган ҳудуднинг ўзи (ундан давлатни мамлакат деб тушуниш келиб чиқади); г) ҳуқуқий ҳужжатларни чоп этиш ва уларнинг бажарилишини талаб қилишга бўлган мутлақ ҳуқуқ; д) солиқлар ва йиғимлар ундириш ҳуқуқи (давлат аппаратини таъминлаш ва бошқалар учун)[1].

Ҳозирги вақтда кўп замонавий давлатлар *ҳокиямиятни бўлиш* асосига қурилган. Ҳокимиятнинг уч тармоғи – қонун чиқарувчи, ижро этувчи ва суд ҳокимияти бир-бирларига ҳалақит бермай, бир-бирларининг ишларига аралашмай ўз вазифаларини бажарадилар. Жамият сиёсий тизимининг бошқа элементлари – сиёсий партиялар, ижтимоий-сиёсий ташкилотлар ва ҳаракатлар *билвосита сиёсий институтлар* деб аталади[2]. Сиёсий режимларнинг демократлилиги ошиши билан уларнинг аҳамияти ҳам ошиб боради. «Сиёсий бошқариш» ва «ижтимоий бошқариш» тушунчалари бир-бирига ўхшаш тушунчалардир, лекин айнан эмас. Биринчиси давлатни бошқариш билан боғлиқ, иккинчиси эса, умуман жамиятни бошқаришни англатади. Давлат ва ҳокимият бир-бири билан бирлашиб, ажралмас бўлиб кетган тоталитар ва авторитар режим шароитлари даврида бу икки тушунча бир хил маънони англатиши мумкин ва улар ўртасидаги тавофутни англаш қийин.

Демократик тараққиёт шароитида *фуқаролик жамияти*, яъни социумнинг давлат томонидан тўғридан-тўғри ва бевосита бошқарилмайдиган қисми: касаба ва ижодий уюшмалар, носиёсий жамоат ташкилотлари (ёшлар, аёллар, фахрийлар ташкилотлари, экологик ва хайрия ташкилотлари ва бошқалар), турли қизиқишлар бўйича тузилган жамиятлар ва клублар, черков, халқ ҳаракати ва ҳоказолар муҳим роль ўйнайди. Ҳуқуқий давлат ва фуқаролик жамияти – бир-бирига қарши турувчи антитезалар эмас, балки демократия шароитида жамиятнинг сиёсий тизимининг ўзаро алоқадор ва ўзаро бир-бирини тўлдирувчи қисмларидир.

Мустақиллик шароитида Ўзбекистонда демократия ва янги сиёсий тизим ривожланишининг ўзига хос хусусиятлари

Кенг қабул килинган фикрларга кўра, бугунги кунги *демократия* – жамият ижтимоий-сиёсий тузилишининг – энг олий ва энг яхши шаклидир. Тарихий тажриба ва илмий назариялар демократик жамиятнинг асосий умумий тамойилларини таърифлаб берганлар: эркин фикр билдириш, камчиликнинг кўпчиликка бўйсуниши, барча фуқароларнинг декларация қилинган тенгҳуқуқлилиги, уларнинг жамият ва давлатни бошқаришдаги тенг ҳуқуқлилиги. Асосий давлат органларининг сайланиши, уларнинг сайловчилар олдида ҳисобот бериши, тайинлаш йўли билан шакллантирилган давлат органларининг сайлов муассасалари олдида ҳисобот бериши ва бошқалар ҳам асосий тамойиллардан ҳисобланади. Лекин кўрсатиб ўтилган принципларнинг амалга ошиши ҳар бир муайян давлатнинг цивилизациявий, минтақавий, миллий хусуиятларига ва муайян вазиятига боғлиқ бўлади.

Ҳозиргача кенг тарқалган фикрлар борки, уларга асосан демократия – мутлақо ғарб анъаналарига асослангандир. Шарқ жамиятларини демократлаштириш эса, ғарб демократик қадриятларини янги заминга кўчириш демакдир, деган фикрлар ҳам бор. Лекин бундай таъкид объектив асосга эга бўлмаган, тарихий-сиёсий жараёнларга *европоцентрик* қарашлардан бошқа нарса эмас. Ҳозирги замон ҳинд файласуфларидан *Дая Кришна* 1995 йилда Гонолулуда ўтказилган файласуфларнинг VII конференциясида ўзининг «Демократия ва адолатлилик: ноғарбча нуқтаи назардан фалсафий мушоҳадалар» мавзусидаги маърузасида шундай дейди: «Агар демкоратияни мансабини суиистеъмол қилиш ва зўравонликка қарши институтциявий ва

[1] Қаранг: Н.Ф.Бучило, А.Н.Чумаков. Философия. М., 1998, 200-201-б.
[2] Р.З.Жумаев. Политическая система республики Узбекистан: становление и развитие. Т., 1996, 101-б.

проссецуал таянчни яратиш деб тушунилса, унда қадимги даврдан то ҳозиргача у Шарқ ва Ғарб сиёсатдонларнинг фикрини бир хилда банд қилиб келган. Фақатгина, у ёки бу маданиятнинг қадрияти бўлган демократияга эришишнинг «стратегияси» (йўли) турлича бўлган»[1]. Масалан, ҳинд гандизми доктринасига кўра демократик руҳ ташқаридан олиб кирилмайди, ички шароитдан келиб чиқиши керак. Демократия «ҳокимиятнинг ахлоқий авторитетида» мавжуд бўлади. Эркинлик билан ижтимоий бурчнинг энг яхши уйғунлиги ўз-ўзини бошқариш (свараж) ва зўравонлик қилмаслик йўли билан амалга оширилади. Ёки бўлмаса, хитойча демократия моделларидан бири конфуцийлик демократия бошқарувчи, ҳокимият тепасида турувчи шахсларни шакллантиришга катта аҳамият берилади. Халқ тўғридан-тўғри бошқаришга қодир бўлмаганлиги учун ҳокимиятни ўз вакилларига элитага, лидерларга (идеал шахсга) топширади. Ушбу етакчи шахсларнинг асосий хислатлари юқори аҳлоқий сифатларидадир.

Ҳозирги замонавий мамлакатларнинг нафақат назариясида, балки амалиётида ҳам *шарқ демократиясининг хусусиятлари*ни кўрамиз. Масалан, Япония ва Туркияда демократик режим ўрнатилганлиги тўғрисида сўз борар экан, уларнинг иқтисодий ва бошқа ютуқлари замирида ўрта асрлардан буён сақланиб келаётган қаттиқ иерархал тузилмалар ётганини кўриш мумкин.

Ўзбекистонда демократик ҳуқуқий давлатни шакллантиришда ғарбга хос демократик қадриятларни татбиқ этишда шуни эътиборга олинадики, бирхиллари, масалан, кишиларни сиёсатга ҳаддан зиёд аралашуви ва индивидуализм бизга мос келмайди: бошқаларини қабул қилиш учун эса ҳали шароит ва халқнинг онги етарли шаклланмаган; учинчилари эса муваффақиятли равишда ҳаётга татбиқ этилмоқда. Бунда шарқона руҳ, миллий менталитет ва мамлакатдаги муайян-тарихий шароит ҳисобга олинади.

Умуман олганда, янги сиёсий тизимнинг шаклланишида нафақат собиқ социалистик макон тугатилгандан сўнг пайдо бўлган мустақил давлатларда юз бераётган умумий жараёнларни ҳисобга олиш, балки фақат Ўзбекистон учун хос бўлган хусусиятларга аҳамият бериш керак. Бу хусусиятларни уч хил даражада бўлганлигини босқичга ажратиш мумкин: *цивилизацион, ҳудудий* ва *миллий*. Биринчисида шарқ цивилизациянинг хусусиятлари, шарқ маданияти, Ғарб демократиясидан фарқли бўлган шарқ демократияси назарда тутилади. Бу, масалан, ижтимоий ўзгаришларни амалга оширишда, шу жумладан, сиёсий соҳада ҳам «янги шаклга ўтишда мувозанатни сақлаб, шошилмасдан, эҳтиёткорлик билан олиб боришда намоён бўлади. Демократиянинг ғарбий намунасини қабул қилиш эса, агар улар умуминсоний қадриятларни мужассамлаштирган бўлса, фуқароларнинг уни қабул қилишга тайёрлигига қараб секин-аста рўй беради.

Ҳудудий хусусиятларга келсак, уларга Марказий Осиёга хос бўлган патернализм билан боғлиқ бўлиб, у эса, ҳокимиятга ҳурмат, қонунларга итоат қилиш ва бошқалардан иборат. Ўзбекистон Республикасида ўтиш даврида, кучли ҳокимият ўрнатиш шу билан ҳам боғлиқ. Бу конкрет ҳолда, масалан, ҳокимларни жойларда ижро этувчи ва қонун чиқарувчи ҳокимиятни бирлаштирувчи ҳокимлар институтининг тикланишида намоён бўлди. Ва ниҳоят, тарихимиз, анъаналар ва урф-одатларимиз миллий ўзига хослик ҳам мавжуд. Бунга маҳаллаларга ўзини-ўзи бошқариш ҳуқуқи берилиши, маҳалланинг давлат тузилмасининг элементи эканлиги, унга давлат мақоми берилиши, унинг ўз ҳудудида тартиб ва интизом ўрнатиши, хўжалик ва маиший масалаларни ўзи ҳал қилиши ва яна, масалан, кам таъминланган ва кўп болали оилаларга ижтимоий ёрдам бериши ҳам киради. Ва ниҳоят, муайян шароитлар ҳисобга олинадиган бўлса, хусусан, ички сиёсатда – ислоҳотлар учун шароитларнинг етилган-етилмаганлиги, халқнинг турмуш даражаси пастлиги, ташқи сиёсатда чегарадош мамлакатлардаги вазият (масалан, Афғонистон) шулар жумласидандир. Шу муносабат билан мустақилликка эришилгандан сўнг Ўзбекистонда сиёсий тизимнинг шундай варианти қабул қилиндики, бунга асосан демократик институтлар – парламент, кўппартиявийлик асосида шаклланган тизимлар – президентлик вертикалнинг бошқа барча сиёсий институтларидан устуворлиги билан ҳамоҳангдир.

[1] Справедливость и демократия в качестве диалога культур// Вопросы философии. 1996, №3

Албатта, ўзига хосликлар яққол кўриниб турибди, лекин гап фақат уларда эмас. Демократлаштириш жараёни ҳали тугалланганича йўқ, у шаклланишда давом этаяпти. Бир қанча муаммолар, камчилик ва етишмовчиликлар, хусусан, амалий эркин мухолифатнинг шаклланишидаги оммавий ахборот воситаларининг «тўртинчи ҳокимият»га айланишидаги қийинчиликлар ва бошқалар мана шу объектив ва субъектив омиллар билан изоҳланади».

Умуман олганда, мустақиллик йилларида асосан миллий давлатчиликнинг асосий белгилари, Янги сиёсий тизими – давлатнинг ҳуқуқий асослари шаклланди; Ўзбекистон Республикасининг демократиянинг ҳамма талабларига жавоб берувчи Конституцияси қабул қилинди; кўппартиявий-лик асосида парламент – Олий Мажлис сайланади, ҳокимиятининг бўлиниши конституциявий принципи амалга оширилди; ҳокимиятнинг ижро этувчи ва суд тармоқлари шакллантирилди. Демократик андозаларни чуқурлаштириш ва давлат бошқаруви ҳамда жамият қурилишда қўллаш мақсадида 2002 йилнинг январида ўтказилган референдум ва Олий Мажлиснинг XI сессиясида қабул қилинган конституциявий қонунлар асосида Олий Мажлиснинг мақоми ва ваколатларига Президентнинг, Вазирлар Маҳкамаси ваколатларига ва сайлов тизимига ўзгаришлар киритилди. Бир палатали Олий Мажлис ўрнига икки палатали парламент – юқори палата, Сенат (ўз таркибига ҳудудлардаги субъектлардан – Кенгашлардан сайланган депутатларни бирлаштирувчи вакиллик органи)дан ва партия рўйхатлари бўича ҳамда ўз номзодини ўзи илгари суриш йўли билан сайланадиган Қонунчилик палатасидан иборатдир. Президент ваколатларини бир қисми, биринчи навбатда давлат суд тузилмалари ва махсус хизматларга тааллуқли, шунингдек, ташқи дипломатик вакилларни танлаш ва тасдиқлаш ваколатлари ҳам Сенатга топширилди. Қуйи, Қонунчилик палатасининг фаолияти сессия оралиғида фаолият кўрсатиш тартибидан доимий асосда ишлашга ўтказилади. Бу ва бошқа ўзгаришлар янада мукаммал демократик жамиятни шакллантиришга ва ҳокимият тузилмаларининг янада мукаммал мутаносиблашувига, давлатни бошқаруви ва жамият қурилишидаги демократик ислоҳотларни ўтказишни янада чуқурлаштиришни тақозо этади. Ўзбекистон фуқаролик жамияти қуришни мақсад қилиб олган, келгусида давлатни бошқаришдаги кўп вазифалар халқнинг ўзига ўтказилади, фақат ички ва ташқи сиёсат, умуммиллий стратегик вазифаларини ишлаб чиқиш ва амалга ошириш буларга кирмайди.

4-§. Жамиятнинг ижтимоий ҳаёти

Ижтимоийликнинг моҳияти

Этимологик нуқтаи назардан «ижтимоий» деган сўз «жамият» атамаси билан синонимдир. У кенг маънода «жамиятнинг ижтимоий соҳаси»ни белгилайди. Шу жиҳатдан жамиятнинг ҳамма соҳалар – иқтисодий, сиёсий, маънавий соҳалари ижтимоий соҳалар дейилади. Бироқ шу билан бирга жамиятнинг алоҳида *ижтимоий соҳаси* бўлиб, *у – ҳар хил ижтимоий гуруҳлар, турли даражада уюшган элатлар* (ижтимоий қатлам, стратегия, этнослар, ижтимоий демокрафик гуруҳлар, алоҳида жамоалар ва бошқалар) *ўртасидаги муносабатлар*ни ифодалайди. Ижтимоий муносабатларнинг хусусиятлари шундаки, улар жамиятнинг ҳамма соҳаларига кириб борган. Уларни фақат иқтисодий, сиёсий ёки маънавий муносабатлар, деб ажратиш мумкин эмас.

Шуни айтиш мумкинки, ижтимоий соҳанинг асосини *индивиднинг ижтимоийлашуви* ташкил қилади, яъни бунга унинг меъёрлар, қадриятлар, намунали хулқ кўрсатмаларини бажариши киради. Агар иқтисодий ва маънавий соҳаларда индивид моддий ва маънавий бойликларни ишлаб чиқарувчи ва эҳтиёжларни таъминловчи бўлса, сиёсий соҳада сиёсатнинг объекти ва субъекти бўлса, ижтимоий соҳада эса ижтимоий индивиддир, яъни у социумнинг (жамиятнинг) аъзосидир. Индивид социумга турли гуруҳ ва бирлашмалар орқали аъзо бўлгани учун турли гуруҳ ва бирлашмаларнинг фаолияти ижтимоий соҳанинг асосий мазмунини ташкил қилади. Ижтимоий бирлашмалар ва гуруҳлар жамиятнинг ижтимоий тузилишини (структурасини) ташкил қилади.

Жамиятнинг ижтимоий структураси

Ижтимоий структура ўз табиатига кўра объектив хусусиятга эга бўлиб, у қонун чиқарувчининг қарорлари бўйича таъсис этилиши ёки бекор қилиниши мумкин эмас. Жамиятнинг ижтимоий структураси ундаги гуруҳларнинг ўзаро алоқадорлиги ва ўзаро таъсирини ҳам ўз ичига олади.

Жамият структурасининг қуйидаги турларини ажратиш мумкин: демократик, этник, ижтимоий-синфий, жойлашишига кўра ҳудудий, касбий-маърифий, конфессионал тузилиш ва бошқалар.

Ҳар бир индивид ёшлиги ёки кексалиги, шаҳарли ёки қишлоқдан эканлиги, қайси этнос, конфессия вакили, синф, касби ва бошқа хусусиятлари бўйича турли хил тузилмага киради. Жамиятнинг *демографик структурасида* аҳолининг таркибини жинси, ёши, меҳнатга яроқлилиги, аҳолининг зичлиги ва умумий сони, ўсиш даражаси, миграциянинг характери, соғлиғининг ҳолати акс этади. Кўплаб мутафаккирлар асрлар давомида жамиятнинг демографик ҳолатига ўз эътиборларини қаратганлар. Уларнинг машҳурларидан бири Т.Мальтус назарияси бўлиб, у XVIII аср охири XIX аср бошларида «аҳоли ўсишининг абадий қонуни»ни асослаб беришга ҳаракат қилди. Бу қонуннинг моҳияти шундан иборатки, «ҳамма йирик жонзот каби аҳоли (халқ)нинг ўз тасарруфидаги озиқ-овқатга нисбатан тезроқ кўпайишга интилади». Мальтус аҳолининг яшаш учун керак бўлган воситалари арифметик (1, 2, 3, 4, 5…), аҳолининг ўзи эса геометрик (1, 2, 3, 4, 8, 16…) прогрессия бўйича кўпайишини ҳисоблаб чиқди. Ер аҳолисининг умумий сони ва зичлиги нисбатан унча юқори бўлмаган даврларда Мальтус назариясига етарлича аҳамият берилмади. Осиё, Африка ва Лотин Америкасида демографик инқироз аҳолининг кўпайиб кетиши билан боғлиқлиги Мальтус назариясига эътибор қаратиш кераклигини тақозо қилди.

Полиэтник (кўпмиллатли) ва поликонфессиявий жамият учун *этник* ва *конфессиявий структура* долзарбдир. Биринчи ҳолатда ижтимоий бирлик, яъни *қабила, миллат, халқ* (умуман -этнос) тўғрисида гап кетса, иккинчисида эса *конфессиявий (диний)* бирлашмалар устида гап боради. Агар жамиятнинг этник тузилмасида этник бирликларнинг ривожланган шакли – миллатлар мавжуд бўлса, у *кўпмиллатли* бўлади. Европа, Америка ва Осиёдаги кўплаб мамлакатлар шулар жумласига киради. Агар этник структурасида қабилалар бўлса, ундай жамият *полиэтник* бўлади. Африка, Океания ва Осиёнинг қатор мамлакатларидаги жамиятлар шулар жумласидандир.

Жамиятнинг *ижтимоий-синфий структурасига* келсак, у синфлар, қатламлар, табақалар, стратлардан иборатдир. Синфлар деганда одамларнинг катта гуруҳлари тушунилади, улар қуйидаги сифатлари билан фарқ қилади: а) ижтимоий ишлаб чиқариш тизимидаги маълум ўрни; б) ишлаб чиқариш воситаларига муносабати; в) меҳнат тақсимоти тизимидаги роли; г) фойда олиш усули; д) ижтимоий бойликдаги улуши билан. Лекин бир қатор гуруҳлар ҳам борки, улар синфларга хос хусусиятларга эга эмас (зиёлилар, бюрократия, люмпенлар ва бошқалар), шунга қарамай улар барибир ижтимоий структуранинг элементи ҳисобланадилар.

Ҳозирги замон жамият фалсафасида ижтимоий структурани ўрганишда *стрaктификациявий ёндашув* мавжуд. Унинг асосчиларидан бири П.А.Сорокиннинг ёзишича: «Ижтимоий стратификация – бу иерархия даражасига қараб дифференция қилинган одамлар (аҳоли)нинг бир гуруҳларидир. Унинг асоси ва моҳияти ҳуқуқ ва имтиёзларнинг, жавобгарлик ва вазифаларнинг номутаносиб тақсимланганлиги, ижтимоий қадриятларнинг мавжудлиги ёки йўқлиги, у ёки бу ҳамжамиятга кирувчи гуруҳларни ҳокимияти ва аъзолар ўртасидаги таъсирини бор-йўқлигидан иборат. «Страт» ва «синф» тушунчалари бир-бирига яқин бўлса ҳам, улар бир-бирларидан фарқ қиладилар. «Страт» тушунчаси ўзида кенг доирадаги ҳодисаларни мужассамлаштириб, «синф» тушунчасига нисбатан мослашувчандир.

*Ҳудудий-яшаш структура*си «одамларнинг яшаш ҳудудларига, айни бир ёки турлича яшаш жойларига мансублиги билан боғлиқ ҳолдаги ўзаро муносабатларини»[1] ифодалайди.

[1] П.А.Сорокин. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. 302-б.

Структуранинг бу тури тарихда яхлит, аграр, қишлоқ жамияти ўзидан шаҳарларни ажратиб чиқарган даврда пайдо бўлган. Бу асосан машғулотларнинг янги турлари: ҳунармандчилик, савдогарлик, кейинчалик – интеллектуал меҳнат пайдо бўлган даврга тўғри келади. Шаҳарлар фақат савдо-ҳунармандчилик эмас, мудофаа, маъмурий-сиёсий, маданий марказлар сифатида ҳам пайдо бўлди.

Шуни таъкидлаш керакки, XX асргача шаҳар билан қишлоқ ўртасида аҳолининг иш билан таъминланганлиги, бўш вақтнинг ҳажми, ҳордиқ чиқариш шакли, билим даражаси, миграциянинг характери, микрошароитни танлашдаги эркинлик, ижтимоий фаоллик, оилавий ҳаётнинг характери ва бошқалар бўйича тавофутлар чуқурлаша бошлади. XX асрда эса шаҳар ва қишлоқ ўртасидаги фарқни иложи борича камайтириш масаласи қўйила бошланди, ваҳоланки, қишлоқлар қатор устунликларга эга (айниқса экологик).

Ҳозирги замон жамияти учун *касбий-маърифий структура*нинг аҳамияти каттадир. Социум қанчалик даражада ривожланган бўлса, бу структура шунчалик мураккаб ва сертармоқ бўлади. Бу тузилма ижтимоий меҳнатнинг чорвачилик ва деҳқончилик, ҳунармандчилик ва савдо-сотиқ, қишлоқ хўжалиги, ақлий ва жисмоний меҳнатга бўлингач пайдо бўлди. Баъзи касб-ҳунарлар вақт ўтиши билан эскириб, керак бўлмай қолади ва уларнинг ўрнига улардан ҳам кўпроқ касблар пайдо бўлади. Масалан, фақат биргина XX аср давомида деярли ҳамма извошчилар йўқ бўлиб, учувчи ва космонавтлар пайдо бўлдилар. Уй швейцарлари йўқ бўлиб, кўпсонли «секьюрити»лар пайдо бўлдилар. Кўпсонли кўчириб ёзувчилар ўрнига компьютерларда ишловчи котиблар пайдо бўлди. Ҳозирги замон жамиятини юқори даражали таълимсиз тасаввур қилиш қийин. Шунинг учун ҳам узлуксиз таълим ва тарбия тизимини замон талаблари асосида ривожлантириш Ўзбекистон тараққиётининг асосий устиворликларидан бири ҳисобланади.

Ўзбекистон жамиятнинг ижтимоий тузилмасидаги ўзгаришлар

Ислоҳотлар даврида иқтисодий базисда юз берган ўзгаришлар жамиятнинг ижтимоий структурасига ҳам ўз таъсирини кўрсатди. Совет даврида марксча-ленинча назарияга кўра жамиятда иккита синф мавжуд эди: иқтисодий асоси давлат мулки бўлган ишчилар синфи; колхоз – кооператив мулкка суянадиган колхозчи-деҳқонлар синфи ва ижтимоий қатлам бўлган – зиёлилар. Бундай бўлинишнинг бирдан-бир мезони – мулкка бўлган муносабат эди. Асосий етакчи куч – ишчилар синфи ҳисобланиб, унинг вазифаси бутун дунёда коммунистик жамият қуриш эди. Мамлакатда чуқур ислоҳотлар амалга оширилаётган ва ижтимоий табақалашув жараёнлари кечаётган ҳозирги даврда бундай ёндашувни қабул қилиб бўлмайди. Методологик нуқтаи назардан бутун дунёда тан олинган ижтимоий стратификация назариясини қўллаш тўғрироқ бўлади. Бу назарияга асосан жамиятда нафақат мулкка муносабатига кўра, балки бошқа турли кўрсаткичларга асосан фарқ қиладиган турли ижтимоий қатламларни ажратиб кўрсатиш мумкин. Ҳақиқатан ҳам ишчилар синфи ичида табақалашув жараёни кетмоқда – масалан, давлат корхоналаридаги ишчилар қатор кўрсаткичлар бўйича, шу жумладан иш ҳақига кўра, хусусий корхоналардаги ишчилардан фарқ қилади. Акционерлик корхоналар пайдо бўлиши билан ишчиларда мулкнинг йўқлиги билан боғлиқ асосий белги йўқолади. Ишчи энди корхонанинг акцияларига эга бўлиши ва шу корхона ёки бирор бир бошқа мулкка биргаликда эгалик қилиши мумкин.

Малакаларнинг даражаси бўйича ҳам табақалашув жараёни юз бермоқда. Жисмоний меҳнат билан шуғулланувчи ишчилар янги техника ва технология билан ишловчи ишчилардан фарқ қилади. Жисмоний ишни ақлий иш билан бирга олиб борувчи «зангори ёқалилар» деб аталувчи қатлам ҳам пайдо бўлди. Ишлаб чиқаришнинг замонавийлашуви натижасида ақлий меҳнат билан шуғулланувчи «оқ ёқалилар» деб аталувчи инженер-техник ишчилар, бошқарувчиларнинг ҳам сони борган сари ошиб бормоқда. Индустриал меҳнат кўрсаткичлари бўйича ҳам ишчилар қатламларга ажралмоқда. Аграр секторда ҳам худди шундай жараён юз бермоқда. Ҳозирги фермер (деҳқон) мақоми моддий даромади бўйича колхозчидан фарқ қилади. Қишлоқлардаги кичик корхоналарда ишловчи ишчилар шаҳар ишчиларидан фарқ

қилади ва бошқалар. Аммо ҳозирги даврнинг асосий хусусиятларидан бири шундаки, ишлаб чиқариш соҳасида ҳам, хизматлар кўрсатиш соҳасида ҳам хусусий мулкка эга бўлган ижтимоий қатламнинг пайдо бўлмоқда. Интеллектуал мулкка эга бўлганлар эса, алоҳида ўринни эгаллайди. Булар ҳали кичик қатлам бўлсалар ҳам, бозор иқтисодиёти муносабати шаклланиши шароитида улар катта келажакка эга. Улар нафақат ишлаб чиқариш соҳасида, балки сиёсий соҳага ҳам, маданиятни ривожлантиришга ҳам ўз ҳиссаларини қўшишлари керак. Худди шу қатлам янги муносбатларнинг шаклланиши асосида «*ўрта синф*»га айланувчи, шаклланиб бораётган ўрта қатламнинг негизи бўладидир. «Ўрта қатламларнинг қиммати шундаки, улар механик тарзда давлат ёрдамида ёки инқилобий тадбирлар (қуйи синфга хос бўлган) орқали бойиб кетиш мумкин эмаслигини англаб етадилар. Уларнинг маънавий қарашларининг асоси: иқтисодий фаровонлик органик равишда меҳнатсеварлик, куч-ғайрат, тадбиркорлик ва маърифатга боғликдир», - деб уқтиради С.Л.Франк[1]. Фақат ўрта синфгина фуқаролик жамиятнинг асосини ташкил қилиб, ҳозирги замон ривожланган мамлакатларида сиёсий барқарорликни сақлаб туради. Бизнинг мамлакатимизда шаклланадиган жамият ҳам худди шундай бўлиши керак.

Янги жамиятнинг шаклланиши жараёнида ва унга йўлдош «ўтиш инқирози» чоғида одамларнинг мулкий табақалашуви чуқурлашади. Бир томондан, бойлар «янги ўзбек»лар пайдо бўлади, бошқа томондан эса одамларнинг кўплаб қисмини яшаш даражаси пасаяди. Бойлар ва камбағаллар ўртасидаги яшаш тарзининг фарқи жамиятда норозиликларни вужудга келтиради. Бунинг олдини олиш учун *кучли ижтимоий сиёсат* олиб боришга тўғри келади. Бундай ижтимоий сиёсатнинг моҳияти тақсимлаш, тенглаштириш йўли билан боришдан иборат эмас. Ижтимоий сиёсат моҳиятига асосан, биринчидан, меҳнат фаолияти билан шуғулланувчилар учун ўзларини ва оилаларини боқиши, ташаббус кўрсатиши, тадбиркорлиги, билимларини қўллаши ва бошқалар учун бир хил шароитларни яратиш зарур; иккинчидан эса, меҳнат ҳақи белгилаб қўйилган одамларга, яъни бюджет соҳасида ишловчиларга, инфляция даражасига қараб ҳақ тўлаш керак бўлади. Учинчидан, пенсионерлар, ўқувчи (талаба)лар, ишсизларни ижтимоий ҳимоя қилиш зарур. Ва ниҳоят, кўп болали ва кам таъминланган оилаларга моддий ёрдам бериш лозим.

5-§. Жамиятнинг маънавий соҳаси

Маънавиятнинг моҳияти

Жамиятнинг маънавий соҳаси кўпинча маданият билан тенглаштирилади. Бундай тенглаштириш унчалик тўғри эмас, чунки маданият фақатгина маънавий бўлмасдан моддий хусусиятга ҳам эгадир. Бунинг устига, маданият интеграл хусусиятга эга бўлиб, жамиятнинг ҳамма томонлари (иқтисодиёт соҳаси иқтисодий ва моддий маданиятни, сиёсат соҳаси сиёсий маданиятни ўз ичига олади ва бошқалар)га кириб боради. Моддийлик ва маънавийлик бир-бирига қарама-қарши томонлар (антитез) бўлмасдан, улар бир-бирга ўзаро таъсир қилувчи ва ўзаро бир-бирини тўлдирувчи ижтимоий ривожланиш омилларидир. У ёки бу халқ маънавиятининг шаклланиши, шу халқнинг яшайдиган табиий-иқлимий шароитлари, уларнинг у ёки бу даражада ривожланишининг ўзига хос хусусиятлари билан белгиланади.

Маънавият ижтимоий ҳодиса ва илмий тушунча сифатида ўзга хос кўплаб хусусиятга эга бўлиб, мустақил объект сифатида фалсафий таҳлил қилишни талаб этади. Барча даврларда яшаган мутафаккирлар «руҳ», «маънавият», «маънавийлик» каби тушунчалар тўғрисида бош қотирганлар. Қадимги Шарқ (Хитой, Ҳиндистон, Вавилон, Миср ва бошқалар), сўнгра антик давр ва ўрта асрда яшаган мутафаккирлар маънавийлик муаммосига катта эътибор қаратганлар. Гильгамеш тўғрисидаги Шумер эпоси, ҳинд Ведалари ва Упанишадлари, Конфуций, Авесто таълимотлари, Афлотун, Арасту, Форобий, Беруний, Ибн Сино, А.Навоий ва бошқа

[1] С.Л.Франк. По ту сторону «праваго» и «левого» // Новый мир, 1990. №4, 222-б.

мутафаккирларнинг асарлари бу масалага қизиқиш кучли бўлганлиги, маънавият инсон ривожланишининг энг чўққиси эканлиги ва у доимо илмий-фалсафий қизиқиш уйғотганлигини кўрсатади.

Янги даврга келиб, бу муаммога қизиқиш янада кучайди, бу қизиқиш ўша даврларда юз берган илмий-интеллектуал инқилоб билан, кўп нарсаларга нисбатан қарашларнинг ўзгариши билан боғлиқ эди. Фан ва техника қанчалик даражада ривожланса, маънавият тўғрисидаги масалага шунчалик эътибор кучайиб, илмий-техник ривожланишнинг маънавий моҳияти тўғрисидаги масала тез-тез юзага чиқиб турди. Маънавийлик ва онглилик, маънавийлик ва интеллектуаллик тушунчаларининг маъноларини бир-бири билан аралаштириб юбориш ҳолатлари тез-тез юз бериб турди. Шуни таъкидлаш керакки, ўзининг маъносига ва ҳажмига кўра маънавий соҳа рационал (ақллилик) соҳасига қараганда кенгроқдир. Маънавийликнинг шаклланишидаги асосий нарса билим олишгина эмас, балки билим олишнинг маъноси ва мақсадидир. Маънавийлик мақсадлар, моҳиятлар ва қадриятлар иерархиясининг индикатори бўлиб хизмат қилади. У индивидни ўраб турган воқеликни маънавий жиҳатдан юксак даражада ўрганишини акс эттиради.

Шуни айтиш керакки, маънавият дунёвий ва диний бўлиши мумкин. Лекин маънавиятни фақат динга боғлаш ҳам мумкин эмас. Ҳатто ўрта асрларда, дин ҳукмрон бўлган даврларда ҳам илғор фикрга эга бўлган мутафаккирлар маънавиятни динийликдан фарқ қилишини ва ундан кенгроқ маънога эга эканлигини қўрқмасдан таъкидлаганлар. Масалан, Ибн Сино ўзининг буюк асари «Донишнома»да маънавийликни субстанция (моддий субстанция билан бирга)нинг кўринишларидан бири, деб таърифлайди. Ўрта аср мутафаккирларини атеистлар деб аташ мумкин эмас. Лекин улар маънавиятни динийликдан кенг мазмунга эга деб ўйлаганлари ҳақиқат. Маънавийлик ва динийлик тушунчаларини ажратиш тенденцияси марказий осиёлик маърифатпарварлар ижодида кейинроқ пайдо бўлди. Марказий Осиё мутафаккирлари дин ва унинг қадриятларига ўз эътиборларини қаратиш билан бирга, улар давр учун соф динийликдан ташқари универсаллик (умумийлик) ҳам зарурлигини тушуниб етдилар.

Замонавий жамият нафақат технология ва иқтисодиёт, балки юксак даражага эга бўлган маънавийликдан ҳам иборатдир. *Маънавий соҳа – бу маънавий ишлаб чиқариш (кенг маънода тушунилганда), унинг жараёни ва натижаларининг бирлигидир*. У санъат, фан, фалсафа, ахлоқ, ҳуқуқий ва сиёсий онг, диндан иборатдир. Мазкур барча ижтимоий ҳодисалар жамият маънавий соҳасининг элементларини (аниқроғи кичик тизимларини) ташкил қилади.

Маънавият ва миллий ўзини-ўзи англаш

Маънавийликнинг энг асосий томонларидан бири миллий ўзини-ўзи англашдир. Миллий ўзини-ўзи англаш ижтимоий онгнинг алоҳида кўриниши бўлиб, унда миллий ҳаёт ўз аксини топади. Ҳозирги даврда ижтимоий, иқтисодий, сиёсий ва маънавий жараёнлар қандай юз бераяпти ҳамда улар миллатлар ва халқларнинг онгида қандай ўз аксини топаяпти деган масала тўғрисида аниқ, муайян тасаввурга эга бўлиш керак. Миллатларнинг ҳаётида юз бераётган ўзгаришлар уларнинг нафақат ҳозирги ва келажакдаги, балки ўтмишдаги маънавиятларининг ҳам қандай бўлганлиги тўғрисида ўйлашга мажбур қилаяпти. Юз бераётган ўзгаришлар локал, маҳаллий (миллий онгнинг алоҳида соҳаларига тааллуқли) ёки умумий бўлиши мумкин. Миллий ўзини-ўзи англашнинг ўсиши миллат турмуш тарзининг иқтисодий, сиёсий, ижтимоий ва бошқа омилларига боғлиқдир.

Миллий ўзини-ўзи англаш ҳодисаси онгнинг юқори даражаси бўлиб, у миллий онгдан бир мунча кейинроқ пайдо бўлади. Ўзини-ўзи англаш бу инсоннинг фақат ўзини-ўзи тушуниб, англаб етиши бўлмасдан, унинг ўз ўзига, имкониятларига, ҳолатларига бўлган муносабатини ҳам билдиради. Булар тўлиқ маънода миллий ўзини-ўзи англашга ҳам тегишлидир. Демак, миллий ўзини-ўзи англаш – бу ўзини-ўзи баҳолаши ҳамдир.

Ҳозирги даврдаги миллий жараёнларнинг ривожланишини ҳисобга олиб, кўп тадқиқотчилар миллий ўзини-ўзи англаш бу миллатнинг зарурий, муҳим белгилари деб ҳисобламоқдалар.

Миллий ўзини-ўзи англаш тизимида қуйидаги элементларни ажратиш мумкин:

- миллий идентификация;
- ҳудудий бирликни тасаввур қилиш;
- тили ва маданият бирлигини англаш;
- ижтимоий-давлатчиликка тегишли эканини англаш;
- миллий манфаатлар[1].

Мустақил Ўзбекистонда маънавият ва мафкуранинг роли

Миллий ўзини-ўзи англаш мураккаб ва кўпқиррали бўлиб, жамиятнинг маънавий ҳаётидаги муҳим ҳодисадир. Унинг тузилишидаги алоҳида томонларни ўрганиш билан унинг бир бутун ҳодиса сифатида англаш мумкин эмас. Миллий ўзини-ўзи англашнинг элементларини бирликда ва бир бутунликда олиб қаралсагина, унинг махсус маънавий ҳодиса эканлигини тасаввур қилиш мумкин. Бир ижтимоий муносабатлар тизимидан бошқасига ўтишда, бир давлат тизимидан бошқасига ўтилишида маънавий ҳаётда ҳам инқирозга дуч келинади. Ўзбекистон шароитида маънавий янгиланиш ўз маънавий илдизларимизга қайтиш, жаҳон цивилизацияси қадриятларини ўзлаштириш ва маънавий ҳаётнинг янги бозор шароитларига мослашиш йўли орқали амалга оширилади.

Совет даврида давлат мафкураси, ҳукмронлик қилувчи дунёқараш – марксизм-ленинизм эди. У социалистик жамиятни қуришда, коммунистик партия ва совет давлатининг ташқи ва ички сиёсатида назарий қурол бўлиб хизмат қилди. Ўзбекистон давлат суверенитетига эришгандан сўнг ижтимоий ҳаётни демократлаштириш эълон қилинди. Бу марксча-ленинча мафкуранинг яккаҳокимлигига чек қўйилганини билдирар эди. Шу билан бирга мафкуравий бўшлиққа йўл қўймаслик муҳим эди, акс ҳолда бунинг натижасида жамиятда бир-бирига зид бўлган турли оқимларнинг пайдо бўлиши ва бу бўшлиқни турли анархо-экстремистик, фундаменталистик каби ёт ғоялар эгаллаб, жамиятда парокандаликни келтириб чиқариш хавфи туғилди. Шунга кўра, жамиятнинг умумий ғоялар асосида бирлашуви, жипслашуви объектив эҳтиёжга айланди. Бу шароитда, совет империясининг бир асрдан зиёдлик зулмидан озод бўлгандан кейинги миллий ғоя миллий тикланиш ғоясига айланди. Халқ ўзининг миллий манфаатларини англаб, уларни амалга ошириш йўлларини излаб топиши керак эди. Миллий истиқлол мафкурасининг пайдо бўлиши ва шаклланиши бунга объектив жавоб бўлди. У «миллатни, жамиятни, давлатни бирлаштирувчи байроқ» бўлиши керак эди[2].

Миллий истиқлол мафкурасининг вазифаси одамларнинг, айрим шахсларнинг онгига миллий мустақилликнинг жамиятимиз учун аҳамиятини сингдиришдан иборат эди. Иккинчидан, мустақилликнинг сиёсат, иқтисодиёт, маънавий ҳаёт соҳаларидаги моҳияти ва мазмунини тушунтириб бериш керак эди. Учинчидан, мустақилликни мустаҳкамлаш ва фуқароларнинг бу жараёнда конкрет иштирок этишлари керак эди. Ва ниҳоят, мамлакатни ривожланишнинг яқиин кунлари ва узоққа мўлжалланган мақсадлари ва истиқболларини белгилаб олиш керак эди. Буларнинг ҳаммаси миллий истиқлол мафкурасининг миллий ўзини-ўзи англашнинг тикланишига, ривожланишига хизмат қилишини англатади.

Миллий ўзини-ўзи англаш – бу ҳар қандай миллатнинг асосий белгиларидан бири бўлиб, у миллатнинг ҳудудий бирлиги, тили, хўжалик юритиш усули, миллий характери ва бошқалар орқали аниқланади. Айрим шахс учун ўзини-ўзи англаш – бу унинг у ёки бу миллатга мансублигини, унинг тарихи, маданияти, анъаналари ва урф-одатларини англашдир.

Бизнинг шароитимизда миллий ўзликни англаш, биринчидан, тарихни тиклаш, юртимиз қадимги цивилизация ўчоғи эканлигини билиш, халқимизнинг кўп асрлик, тарихий ҳодисаларни бошидан кечирганлиги, бу тарихий даврларда тинч яратувчилик меҳнати ҳам, кўплаб урушлар чоғида эса ғалабалар, мағлубиятлар ҳам бўлганини, А.Темур ва Бобур каби давлат арбобларининг тарихий аҳамияти тикланганлигини англаш демакдир. Иккинчидан, ўзини-ўзи англаш ўтган авлодлардан қолган маънавий қадриятларимизнинг тикланиши билан боғлиқдир. Бизнинг халқимиз қадимги ва бой маданиятга эга. Муҳаммад ал-Хоразмий ва Аҳмад

[1] А.С.Ачилдиев. Диалектика национального самосознания и национальной культуры. Т., 1997, 49-б.
[2] И.А.Каримов. Идеология – это объединяющий флаг нации, общества, государства. 7-б.

ал-Фарғоний табиатшунослик фанларининг ривожланишига улкан ҳисса қўшганлар. Абу Наср Форобий, Ибн Сино, Беруний – фалсафий фикрлар ривожланишига, Мотуридий, Аҳмад Яссавий, Баҳоуддин Нақшбандий, Нажмиддин Кубро – диншуносликни, Алишер Навоий ва Камолиддин Беҳзод адабиёт ва санъатнинг ривожланишига катта ҳисса қўшганлар ва ҳоказо. Учинчидан, ўзини-ўзи англаш ва миллий онгнинг ўсиши миллий урф-одатлар, байрамлар ва анъаналарнинг тикланиши билан боғлиқ. Маълумки, совет даврида уларнинг аҳамияти ерга урилган, улар унутилган ёки таъқиқлаб қўйилган эди. Бундан ташқари, кўп асрлар давомида халқнинг маънавий ҳаётида муҳим роль ўйнаган ислом динининг тикланиши ҳам катта аҳамиятга эга.

Ўзбек халқининг ўзини-ўзи англаши ўзининг дунёда ўз ўрнини, мамлакатимизнинг потенциал имкониятлари ва реал ривожланиш истиқболларини англаб етиш билан ҳам боғлиқдир. Юқорида кўрсатилган омиллар халқимизда ҳозирга ва келажакка бўлган ишончни мустаҳкамлаб, миллий ғурур, Ватанга муҳаббатни, фидоийликни уйғотади. Шуни таъкидлаш керакки, ўзбек халқининг миллий ўзини-ўзи англаши *умуммиллий ўзини-ўзи англаши*га қарши бўлмай, балки у билан ҳамоҳангдир. Бунда Ўзбекистонда истиқомат қилувчи 100 дан ортиқ миллат ва элатлар кўзда тутилади. Уларнинг ҳаммаси бир хил ҳуқуққа, ўзларининг миллий урф-одатлари ва байрамларига эга бўлиб, фарзандлари ўз миллий мактабларида, миллий тилларида ўқиши, ўз она тилидаги матбуот органларига эга бўлиб, диний урф-одатларини республикада фаолият кўрсатаётган саккизта конфессия орқали амалга оширишлари мумкин.

Шу билан бирга миллий мафкуранинг ҳозирги даврдаги жудда катта аҳамиятига қарамай жамиятнинг маънавий ҳаётининг ҳамма томонини унга киритиш мумкин эмас. Мафкура ва маънавият бир-биридан фарқ қилувчи тушунчалардир. *Мафкура* бу ғоялар тизимидан иборат бўлиб, *маълум вақт оралиғида* у ёки бу ижтимоий гуруҳ ва давлатнинг манфаатларини, айниқса, сиёсий манфаатларини ҳимоя қилади. Халқ *маънавияти* эса, ўзининг мазмунига кўра чуқур ва кенг тушунчадир. У чуқур тарихий илдизларига эга бўлиб, у ёки бу халқнинг тақдири, миллий хусусияти ва менталитетини ифодалайди. Маънавият учта – *маърифий, маънавий* ва *эстетик* асосга эга. Шунинг учун ҳам фан ва фалсафа, этика (шу жумладан диний ва дунёвий ахлоқ) ва санъат мавжуддир. Маънавиятнинг ҳамма соҳалари бир-бири билан боғлиқдир. Уларнинг юраги ахлоқийликдир.

Маънавиятни тушунишнинг яна бир йўналиши мавжуддир. Одатда «маънавият» тушунчаси инсоннинг ҳайвондан фарқини билдирувчи ақл ва иродасини ифодалайди. Шахс иродасининг маънавий кучи унинг қобилияти орқали ифодаланади. Замонавий мазмунда *маънавият – олий маънавий қадриятлар* сифатида қабул қилинади. Унинг асосий категориялари Ҳақиқат, Эзгулик, Гўзалликдир. Маънавиятсизлик эса эзгу мақсад ва қадриятларнинг бўлмаслиги билан ифодаланади.

Маънавий қадриятлар стихияли равишда пайдо бўлмайди. Улар маълум мақсадга қаратилган, ижодий интелектуал фаолият натижасидир. Тарихда маънавий ижодкорларнинг уч тури шаклланган – *билувчи* (мутафаккир, донишманд), *авлиё*, *бадиий ижодкор* (шоир, ёзувчи, композитор ва бошқалар). Ҳар бир жамият учун ривожланишининг ҳар бир босқичида ўзига хос маънавий элитаси мавжуддир. Унга нафақат маълум даражадаги профессионализмгина хос бўлиб қолмасдан, унга маънавий хусусиятларнинг элементлари – поклик, юқори даражадаги аҳлоқийлик ҳам хос бўлади.

Маънавий қадриятлар яратилгандан сўнг ўзининг ҳаётига эга бўлади. Улар авлоддан авлодга ўтиб, янги мазмун билан бойиб боради. Аммо улар кенг халқ оммасига етиб боргандан кейингина ҳақиқий аҳамиятга эга бўладилар, улар ҳаётининг бир қисмига айланадилар. Бу эса, фақат *маърифат* орқали амалга оширилади. Маърифат таълим тизими, махсус маърифий муассасалар фаолияти, санъат асарларини ва унга оид билимларни ёйиш ва ташвиқот қилиш орқали олиб борилади. Ўзбек халқига чуқур маънавий ва маърифий анъаналар хосдир. Улардан мамлакатда бошланган маънавий-маърифий ислоҳотларда фойдаланилади.

Ўтиш даврининг мураккаб, зиддиятли даврда, Республикада баъзи бир маънавий ва ахлоқий қадриятларга тўғри келмайдиган салбий ҳодисалар ҳам юзага келди. Коррупция, порахўрлик, ўғрилик, фирибгарлик кабиларнинг маълум даражада ривожланиши кузатилди. Айниқса, ёшлар орасида бойишга ўта интилиш, эгоизм, инливидуализм каби иллатлар тарқалди. Бу бозор муносабатлари шароитида маънавий-ахлоқий қадриятларнинг жамият ҳаётида пасайиши, маданият ва маънавиятнинг иккинчи даражага сурилиб қўйилганини табиийлигини билдирмайди. Гап шундаки, биринчидан, бозор муносбатлари давлат томонидан бошқарилиб, улар замонавий доирага олиб кириш керак. Бизнинг шароитимизда бозор муносабатларига ўтиш деганда жамиятнинг ҳар бир аъзосини фаровон яшаши учун керакли шарт-шароитларни яратиш билан бирга, маънавият соҳасига ҳам аҳамият беришни талаб қилади. Бундай жамиятни қуриш ва унинг фаолият кўрсатиши учун билимли, юқори малакали, ҳалол, виждонли, адолатли – умаман олганда маънавиятли кишилар зарур. Мамлакатимизда ўрта ва олий таълим кадрларини тайёрлаш, уларни янги шароитга мослаштиришга қаратилган ислоҳотлар амалга оширила бошлади. Фан ва маданият соҳаларини, зиёлиларни ҳамда интеллектуал ва ижодий меҳнат кишиларини давлат томонидан самарали қўллаб-қувватлаш борасида ҳам катта ишлар қилиниши кўзда тутилмоқда.

4-боб. ИЖТИМОИЙ ҲАЁТ ВА ИЖТИМОИЙ ОНГНИНГ ФЕНОМЕНТЛАРИНИНГ ФАЛСАФИЙ АСОСЛАРИ

1-§. Маданият фалсафаси

Маданият тушунчаси

Янги даврнинг уч минг йиллигига қадам қўйган ҳозирги замон маданиятнинг моҳияти ва тушунчаси ҳақида бош қотиришда давом этмоқда. *Маданият* атамаси кўп маъноларга эга – экин экиш, қайта ишлов бериш, асраш, авайлаш, маълумот, таълим-тарбия, тараққиёт. Ҳар қандай ҳолатда ҳам, бу ердаги бош масала шундаки, маданият ўта даражада *ижтимоий кўринишга* эга бўлиб, инсонни бошқа барча табиий-биологик дунёдан ажратиб туради. Маданият тарихи давомида унинг барча ҳодисалари ва жараёнлари ижтимоий фанларнинг барча мажмуаси – фалсафа, тарих, қадимшунослик, жамиятшунослик, руҳшунослик ва бошқалар томонидан ўрганилган. Охир оқибатда, бу шунга олиб келдики, *маданияттшунослик* деб аталган мустақил интеграл илмий фан шаклланди.

Ҳозирги замон фанида маданиятнинг 600 дан кўпроқ таърифи мавжуд бўлиб уни қуйидаги гуруҳларга тасниф қилиш мумкин:

- маданиятни инсон фаолияти натижасининг мажмуаси сифатида ўрганувчи *баёний таъриф*;
- маданиятни анъаналар ва ижтимоий мерос орқали ифодаловчи *тарихий таъриф*;
- маданиятни унинг меъёрлар тизими ва қоидаларидаги урнини таъкидловчи *меъёрий таъриф*;
- маданиятни муайян қабул қилинган қадриятларни амалга ошириш натижаси деб билувчи *қадрият таърифи*;
- инсонни табиат ва ижтимоий муҳитга ўрганишига асосланган *психологик таърифи*;
- маданият-ғоялар оқимидан ўзга нарса эмас, деб билувчи *мафкуравий таъриф*;
- маданиятни олдиндан белгилаб қўйилган қонунлар мажмуаси сифатида қараб чиқувчи *семиотик таъриф*[1].

Булардан ташқари, маданият моҳиятини тушунишга олиб келувчи *техник*, *тузилиш-вазифавий*, *тизимли*, *тажрибавий*, *фаол* ва бошқа йўналишларни ҳам ажратиб кўрсатиш мумкин. Энг умумий кўринишда *маданият тушунчаси деганда одамлар ҳаёти ва фаолиятини ташкил қилиш шакллари ва турларида, ҳамда улар томонидан яратилган моддий ва маънавий*

[1] Қаранг: Философия. Минск. 1999. 297-б.

қадриятларда ўз ифодасини топган жамият ва инсон тараққиётининг муайян тарихий савияси тушунилади[1].

Маданият – мураккаб ва кўп вазифаларга эга тизимдир. Унинг бош вазифалари орасида қуйидагиларни ажратиб кўрсатиш мумкин:

Маданиятнинг функциялари

Адаптацион (мослашувчанлик) вазифа. Унинг туфайли инсон муайян табиий ва ижтимоий муҳитга мослашишга имкон топади. Агар маданият қанча юқори бўлса, одатда, унинг адаптацион имконияти шунча кўп бўлади.

Маърифаий (эвристик) вазифа. Унинг моҳияти шундан иборатки, маданий ютуқлар дунёни билиш воситаси сифатида хизмат қилади. Маданиятнинг шундай қисми бўлган фан, бутунлай ушбу вазифани бажаришга бағишланган. Бу ерда билиш объекти сифатида табиат, жамият ва инсоннинг ўзи хизмат қилади.

Информацион (Хабар етказувчи) вазифа. Унинг вазифаси доирасига ижтимоий тажрибани тўплаш (жамғариш), уни бир авлоддан бошқасига етказиш, яъни тарихий ворисликни таъминлаш киради. Хабар етказиш фақат вақтинчалик бўлмасдан, балки маконий хусусиятга (бир жамоа ёки гуруҳдан бошқасига хабар бериш ва ҳоказо) эга бўлиши мумкин.

Коммуникатив (муносабат ўрнатиш) вазифаси. У хабар етказувчанлик вазифаси билан яқиндан боғланган бўлиб нутқ (тил), рамзий қиёфа (санъат), белгилар (фан) воситасида амалга оширилади. Жамиятнинг тараққиёт даражаси қанча юқори бўлса, бевосита алоқа шунчалик кўп даражада билвосита, яъни техник воситалар ёрдамида (телефон, телеграф, интернет ва ҳоказолар билан) амалга оширилади.

Меъёрий (бошқарувчилик) вазифаси. У ўз ифодасини ижтимоий бошқарувчилик (аввало, ҳуқуқий ва ахлоқий меъёрлар) тизимини шакллантиришда топади. Бунда муайян ўринни норасмий бошқарувчилар бўлган урф-одатлар, маросимлар, анъаналар ҳам эгаллайди.

Қадриятлилик (баҳолаш) вазифаси. Инсоний ҳаёт жараёнларида қадриятларни танлаш рўй беради. Вақти келиб, алоҳида олинган шахс ва ижтимоий тажриба барча зарурий ва фойдали нарсаларни ажратиб олишга имкон берса, бундай ҳолатда қадриятлар йўналишини қайта кўриб чиқишга тўғри келади. Бундай ҳолатда нималардир барҳам топади, қандайдир нарсалар пайдо бўлади, нималарир қайта шаклланади.

Социализация (ижтимоийлашув) вазифаси. Бу маданиятнинг бош, тизим ташкил қилувчилик вазифасидир. Инсоний ҳаёт фаолиятининг шакли сифатидаги маданиятнинг ўзига хос хусусияти айнан шунда ўз ифодасини топадики, у инсонга максимал даражасидаги ижтимоийлик, жамоавийлик кўринишини ато этади.

Маданият вазифаларининг умумий шарҳи бир қатор қуйидаги маданиятга оид қонуниятларни ифодалашга имкон беради:

- маданият жамият ҳаётининг табиий ва сунъийшароитларига (унинг тури, хусусияти, келиб чиқиши, вазифалари, субъектлари ва ҳоказо) боғлиқдир;

- жамият ҳаёти барча томонларининг тараққиёти, ўзгаришлари, мавжудлигига маданиятнинг таъсири;

-маданият тараққиётида ворислик. У фақат хронологик бўлмай, балки кўп кўламли бўлиши мумкин.

- икки жиҳатдан келиб чиқадиган маданият тараққиётидаги нотекислик: ташқи томондан (маданиятнинг гуллаб яшнаган ва инқирозли даврлари жамиятнинг бошқа доираларидаги худди шундай даврларига мувофиқ келиши шарт эмаслиги) ва ички томондан (маданиятнинг турли кўринишлари бир-бирига нисбатан нотекис ривожланиши);

-маданий қадриятларнинг шаклланиш жараёнида шахснинг ўзига хос ўрни, ижодий ягоналиги.

[1] Қаранг: Гимопинов В.И. Культерология. Алмата 1997. 225-б.

Маданиятнинг ҳозирги замон муаммолари

Маданиятнинг шаклланиши, амалий вазифаларни бажариши ва ривожланиши учун фан, техника ва технологиядаги сифатий ўзгаришлар муҳим аҳамиятга эгадир. Шу маънода инсоният тарихида, шартли равишда энг асосий, сифатий уч сакрашни алоҳида кўрсатиб ўтиш мумкин.

Биринчидан, бу ижтимоий-маданий ҳодиса бўлган *ёзувнинг пайдо бўлишидирки*, унинг туфайли маданий қадриятларни сақлаш, уларни айрибошлаш, бир авлоддан бошқасига етказиб бериш ва ҳоказолар мумкин бўлди.

Иккинчидан, *бу китоб нашр этишнинг* ихтиро қилиниши ьўлдики, унинг туфайли маданий маҳсулотларни ишлаб чиқаришни сезиларли даражада кўпайтириш ва тарқатиш имконияти пайдо бўлди.

Учинчидан, бу *ҳозирги замон илмий-техника тараққиёти ютуқларидирки*, (радио, кино, телевидение, овозни ёзиб олиш, видео, компьютер тармоқлари ва ҳоказолар), унинг туфайли маданий қадриятлардан фойдаланиш жараёни ҳақиқатан ҳам оммавий тус олди.

Маданият доирасини илмий-техник жиҳатдан жиҳозланишининг миқдорий ва сифатий ўсиши шунга умидвор бўлишга имкон берадики, ундан ҳар бир киши баҳраманд бўлиши мумкин, ҳамда маданий ижтимоийлашиш жараёни борган сари тезлашиб, чуқурлашиб, унинг самараси ошиб боради. Аммо, афсуски, илмий-техника тараққиёти имкониятига мос келадиган умумий маданий савиянинг кескин ўсиши ҳали юз бермади. Бундан ташқари, маданий маконнинг ҳаддан ташқари «тўлиб кетиши», маълум маънода, шунга олиб келдики, инсоннинг маданий дунёни қабул қилиш бутунлиги йўқолди. У борган сари кўп даражада бир-бири билан кам боғланган турли маданий ахборот бўлаклари мозаикасидан иборат бўлиб қола бошлади.

Илмий-техника тараққиётининг гуркираб ўсиши илгари маълум бўлмаган *оммавий маданият* каби ўзига хос ҳодисанинг шаклланишига олиб келди. «Оммавий маданият» деган тушунчанинг ўзи XX асрнинг 20-30-йилларида «оммавий жамият» ва «оммавий инсон» каби таълимотларнинг бир тушунчаси сифатида пайдо бўлди.

Бу таълимот шундай ақидага таянадики, XX аср – бу омма, оламон асридир. Бунда «омма»: фақат миқдорий тушунча эмас, балки махсус сифатий кўрсаткичлар бўлган шундай хусусиятларга эгаки, масалан, алоҳида олинган шахс қабул қилинаётган қарорлар ва амалга оширилган хатти-ҳаракатларга шахсий масъулият ҳиссини йўқотган ва унда ҳис-ҳаяжонга берилиш ақлга таянишдан кўра кўпроқ ва ҳоказо. Масалан, француз тадқиқотчилари бўлган Г.Тард ва Г.Лебон[1] маданият ва унинг қадриятларига бўлган муносабат жиҳатидан жамиятни уч қисмга булдилар:

а) ҳеч нарсани тушунмайдиган. Табиий инстинкларга таянадиган, «йўл бошчига» эҳтиёж сезадиган омма (оломон);

б) баъзи нарсаларни тушунадиган гуруҳий оқим;

в) ҳамма нарсаларни кўли етадиган (элита) имтиёзли гуруҳ.

Оммавий маданиятнинг асосий хусусиятларидан бири унинг аввал бошданоқ умумий истеъмолга йўналтирилганлигидир. Унга хос бўлган ҳаммага тушунарли бўлиши, енгиллиги, қизиқарлилиги ва лаззатбахшликка йўналтирилганлик каби белгилари ана шу ердан келиб чиқади. Маданиятнинг ушбу шакли кўп даражада тўғридан тўғри ижтимоий буюртма асосида ўз вазифасини бажаради. Ана шунинг учун ҳам унинг тараққиётининг ички манбалари қандайдир сезиларли ўрин касб этмайди.

Ҳозирги замон оммавий маданияти қуйидаги асосий белгиларга эга:

а) оммавийлик истеъмолга ҳам, ишлаб чиқаришга ҳам тааллуқли;

б) оммавий ахборот ва алоқа воситаларининг барча мажмуаси билан яқиндан боғланганлик;

в) унча юқори бўлмаган маънавий- мазмуний ва эстетик савия;

г) маконий ва замоний жиҳатдан ҳам доимий равишда ўз-ўзини янгитдан намоён қилиб туриш.

[1] Қаранг: Тард Г. Общественное мнение и толпа. –М., 1902. Лебон Г. Психология народов и масс. СПБ., 1908

Оммавий маданият ўзининг вазифаларидан бири бўлган жалб қилишлик ва бўшлиқни ўрнини тўлдиришлик хусусиятини ошириб юбориб, уни маданий ижод жараёнининг асосига айлантиради. Ҳозирги замон оммавий маданиятига хос бўлган мисоллар қуйидагилардир: оммавий мусиқавий жанрлар (эстрада, поп-музыка, рок ва ҳоказо), телесериаллар (айниқса, лотин америкаси мамлакатлариники), плакатлар ва бошқа бадиий савияси юқори бўлмаган ташқи тасвир шакллари ва ҳоказолар.

Бироқ оммавий маданият элементлари қаторига «тушиш»нинг бош мезони *оммани жалб қилишликдир*. Масалан, дунё киноэкранлари ва телевизион тармоқларида кенг намойиш этилган «Титаник» фильми, шак-шубҳасиз, бадиий жиҳатдан юқори савиядаги асардир. Аммо унинг орасида машҳурлиги шунчалик юқори бўлдики, у тўла равишда оммавий маданият унсурига айланди. Унинг кўп нусхада ишлаб чиқилган ва сотилган видеокассеталари, лазерли дисклари ва шу фильмнинг мусиқаси ёзилган аудикассеталар, бош қаҳрамонлари тасвирланган плакатлар ва ҳоказолар бундан гувоҳлик беради. Ҳозирги замон оммавий маданиятининг энг ўта кўриниши сифатида *китч*, яъни оммавий равишда ва дидсизларча кўп нусхада босилган маҳсулот, машҳур асарларнинг қолипга солинганлари (Мона Лиза ички кўйлакда!), ҳамда қалбаки оммавий маданият ишлаб чиқариш маҳсулотлари майдонга чиқди.

Шундай қилиб, ҳозирги замон маданиятига катта хавфлардан бири унинг оммавий-жозибакорлик хусусиятини касб этганлиги бўлиб, унинг оқибатида умумий савия пасайиб кетиши мумкин. Шунинг учун маданият ва санъат муассасалари фаолиятида тижоратчилик асосини ягона ва ҳал қилувчи омил бўлиб қолишига йўл қўймаслик жуда муҳимдир.

Маданиятда миллийлик ва умуминсонийлик

Инсоният тараққиёти тарихи бизнинг олдимизда турли минтақалар, давлатлар, ирқий гуруҳлар ва жамоалар, айрим олинган шахслар ўртасидаги турли даражадаги миллий ўзига хос маданиятларнинг хилма-хил шакллари орасидаги узлуксиз алоқалар тарихи сифатида гавдаланади. Маданиятлар ўртасидаги алоқалар ижтимоий ҳодиса сифатида жуда узоқ даврлардан буён вужудга келган. Аммо ирқий қобиқга ўралиш, қабилачилик, турғунлик, анъанавийлик, консерватикликка йўналиш узоқ вақт бошқа этник гуруҳларга мансуб бўлганлар маданияти элементларининг ўзлаштиришга имкон бермади.

Этнослар орасидаги маданий айрбошлаш фақат маданият тараққиётининг олий босқичидагина пайдо бўлиши мумкин. Сиёсий, савдо-сотиқ, маданий алоқалар, сайёҳлик, ўзга ерларни ўзлаштириш, кўчиб бориш буларнинг барчаси этник маданий айирбошлаш учун замин бўлади. Бу ерда шуни қайд этиш лозимки, маданий бойиш ҳамма вақт ўзаро боғланишга эга бўлади. Ҳатто турли савиядаги маданиятлар ўртасидаги алоқа ва айирбошлаш ҳамма вақт ўзаро хусусиятга эга, гарчи, одатда, кўпроқ юқори даражада ташкил топган маданият ҳамма вақт кўпроқ нарса беради ва кўпроқ ундан баҳраманд бўлишга ундайди. Шунга мувофиқ равишда кам даражада ташкил топган маданият кўпроқ нарса олади ва кўп нарсани қабул қилишга тайёр бўлади. Шундай бўлса ҳам, маданий жиҳатдан бойиш ҳеч қачон бир йўналишдаги жараён бўлмасдан – бу шундай нарсаки, ҳажм, сифат ва ўзлаштириш даражаси жиҳатидан ўзаро фарқ қиладиган маданий ахборот оқими бир-бирининг истиқболи томон борадиган икки йўналишдир. Деярли бир хил савиядаги этнос маданиятларнинг ўзаро алоқаси даврида, одатда, маданий ахборотлар айирбошлашда муаммо йуқ.

2-§. Сиёсат фалсафаси

Сиёсатнинг моҳияти ва тушунчаси

«Сиёсат» (politika) тушунчаси қадимги Юнонистоннинг «полис» (шаҳар, жамият) маъносига бориб тақалади ва анъанавий равишда инсон фаолияти доирасининг ҳукмронлик билан боғлиқ бўлган муносабатлари, давлат ва ижтимоий ишларни бошқариш, ижтимоий гуруҳлар, халқлар, давлатлар тақдири билан боғлиқ бўлган маъмуриятчиликни билдиради.

Сиёсат – бу ҳокимиятни эгаллашга, уни ушлаб қолишга, мустаҳкамлаш ва амалга оширишга қаратилган фаолиятдир. Сиёсат фақат фаолият доирасигина эмас, балки фан ва санъат хусусиятларига ҳам эгадир. Ижтимоий тараққиёт қонунларини кашф этилиши сиёсат учун илм-фан белгиларини касб этишга имкон берди. Бошқа бир томондан, сиёсат ижтимоий жараёнларни субъектив томонидан иш кўришга олиб келади, шахсий тажриба, ички туйғу, ижодий ёндошиш ва ҳоказолардан фойдаланади. Бу унга санъат белгиларини беради. Бекорга эмаски, сиёсатни «бошқариш санъати», «ҳокимият санъати» сифатида ифодалайдилар.

Француз тадқиқотчиси Ж.М. Денкен «сиёсат» тушунчасининг уч асосий жиҳатини кўрсатиб ўтади:

а) *сиёсат бошқарув сифатида* соҳа, амалиёт доирасини («ижтимоий сиёсат, «иқтисодий сиёсат», «ҳарбий сиёсат» ва шунга ўхшашларни) билдиради;

б) *сиёсат стратегия сифатида*. Бундай тушунчада сиёсат маъмурий мақсадлар моҳияти ва ижтимоий субъектлар фаолиятини (алоҳида олинган шахслар, ижтимоий гуруҳлар, давлатлар ва ҳоказоларни) очиб беради;

в) *сиёсат қадриятли ҳукм сифатида*. Бу маънода «сиёсат «яхши» ёки «ёмон», «ахлоқий» ёки «ахлоқсиз», «инсонпарвар» ёки «инсониятга қарши», «фойдали» ёки «фойдасиз» ва ҳоказолар сифатида ифода қилиниши мумкин.

Шунингдек, «сиёсат»нинг тушунчасининг *тарихий* жиҳатини ҳам алоҳида ажратиб кўрсатиш мумкин: бу узоқ ва яқин ўтмишда ҳукмрон кучларнинг фаолият тарзининг хилма-хиллиги, уларнинг ниятлари ва мақсадларини («Амир Темурнинг сиёсати», «Олтин Ўрта сиёсати», «Буюк мўғиллар империяси сиёсати» ва ҳоказолар) ўз ичига олади.

Жамиятшунослик жиҳатидан сиёсат тушунчаси деганда давлат ва ижтимоий ҳаётнинг жорий воқеалари муаммоларининг мажмуаси тушунилади: «низоларни бартараф қилиш сиёсати», «қишлоқ хўжалик сиёсати», «хусусийлаштириш сиёсати» ва бошқалар.

Сиёсат ижтимоий ҳодиса сифатида ҳамма вақт ҳам мавжуд бўлмаган. Унинг пайдо бўлиши ижтимоий ҳаёт жараёнларининг мураккаблашуви, инсон эҳтиёжлари тизимининг доимий ривожланиши, борган сари турли хилдаги янги фаолият турларининг келиб чиқиши ва ниҳоят давлат ва ҳуқуқ сингари ижтимоий институтларнинг пайдо бўлиши билан боғлиқдир. Шуни айтиш мумкинки, сиёсат алоҳида олинган шахслар ва гуруҳлар ўртасида табиий мувофиқлик бўлмаган аммо муроса билан иш юритишга аниқ эҳтиёж бўлган вақтда ва ўша ерда пайдо бўлади.

Ижтимоий гуруҳлар, жамоалар, алоҳида олинган шахсларнинг ўзаро таъсири шундагина сиёсий хусусият касб этадики, уларнинг даъволари ва талаблари давлат аралашувисиз амалга ошиши мумкин бўлмай қолганлиги аён бўлганда.

Сиёсатни шартли равишда қуйидаги асосий соҳаларга ажратиб чиқиш мумкин:

-сиёсат инсон фаолияти сифатида, сиёсий институтларнинг, ҳокимият органлари ва бошқарув вазифаларини бажаради;

-сиёсат мазкур жамиятда амал қиладиган сиёсий мафкура, орзулар, таълимотлар ва қадриятларнинг мажмуаси сифатида;

-сиёсат сиёсий йўналиш сифатида (ижтимоий субъектларнинг алоҳида олинган шахсдан тортиб, умуман инсоният даражасидаги тажрибалари, ихтирослари, кўрсатмалари);

-сиёсат ижтимоий-алоқавий жараёнларнинг турли кўриниши сифатида.

Умуман сиёсат – бу жамият тараққиёти тамойилларини топиш, унинг ўзгаришларини олдиндан айтиш, керакли чора-тадбирларни ва уларни амалга ошириш воситаларини ишлаб чиқиш, сиёсий соҳада жамият манфаатлари ва эҳтиёжларини шакллантиришдир. Сиёсат – бу мураккаб, кўп қиррали фаолият бўлиб, фан ва санъат унсурларини ҳам ўзида мужассамлаштиради.

Сиёсатнинг субъекти ва объекти

Сиёсат инсон ҳаётий фаолиятининг энг муҳим жиҳатларидан бири сифатида майдонга чиқади. Шунинг учун сиёсатнинг субъекти ва объектини ким ва нима ташкил этишини аниқлаш жуда муҳимдир.

«Субъект» ва «объект» тушунчалари асосий фалсафий категориялардан биридирлар. «Субъект» деганда фаол ҳаракат қилувчи ва идрок этувчи, ирода ва онгга эга бўлган алоҳида шахс ёки ижтимоий гуруҳ, «объект» деганда – нимага субъект фаолияти йўналтирилганлиги тушунилади.

Сиёсатда объект сифатида сиёсий муносабатлар, сиёсий жараёнга тортилган сиёсий тизим ўзининг институтлари билан биргаликда, ижтимоий гуруҳлар ва шахслар майдонга чиқишлари мумкин. Сиёсатда объект пассив омил бўлмасдан, ўз яшаш ва амалиёт доирасидаги ривожланиш қонунларига эгаки, сиёсий жараённи татбиқ қилишда улар билан албатта ҳисоблашиш лозим. Сиёсий механизм сиёсат объектининг фаоллигини ҳисобга олмоғи лозим. Сиёсий муносабатлар очиқ, ҳаракатчан, тўхтовсиз ўзгариб борувчи тизим бўлиб, жамиятнинг барча иқтисодий, ижтимоий, маънавий соҳалари билан яқиндан боғлиқдир.

Сиёсатнинг субъект ва объекти гарчи жамиятнинг тўхтовсиз бир-бирига таъсир қилувчи унсури бўлса ҳам улар икки мустақил соҳасидир. Улар орасидаги алоқа диалектик хусусиятга эга, яъни гарчи улар бир-бирини тақазо этсалар ҳам, бири иккинчисига қарама-қаршидир. Сиёсатнинг субъекти унинг объектисиз мавжуд бўла олмайди ва аксинча.

Субъект сиёсатда кўп савияли хусусиятга эга. Биринчи навбатда бу жамиятнинг сиёсий ташкилоти ва унинг бош элементи бўлган давлат ўзининг бажарадиган вазифаларининг хилма-хиллиги ва кенг кўламлилиги билан ажралиб туради. Булар: ҳокимият, раҳбарлик, бошқарув, тартибга солиш, назорат ва бошқалар. Бундан ташқари, сиёсат субъекти ўз ичига жамият сиёсий ташкилотининг бошқа элементларини ҳам қамраб олади: сиёсий партиялар ва ҳаракатлар, ижтимоий-сиёсий ташкилотлар, «таъсир ўтказиш гуруҳлари», парламентдаги лобби, маҳаллий ўз ўзини бошқаришнинг нодавлат органлари ва шунга ўхшашлар.

Сиёсат субъектининг мустақил элемент сифатида сиёсий бўлмаган ташкилотлар ва муассасалар. Касаба уюшмалари, ижодий бирлашмалар, турли йўналишдаги ижтимоий ташкилотлар (диний, экологик, хотин-қизлар, ёшлар ташкилоти, миллий-маданий марказлар ва ҳоказо), меҳнат жамоалари ва бошқалар ҳам унга тааллуқлидир.

Табиийки, ижтимоий институт қанчалик сиёсийлашган бўлса, унинг сиёсатдаги ўрни шунчалик кўп бўлади. Бироқ бирорта институт ҳам ўзига етарли бўлган, ўз кучига ишонган мутлақ нарсага айланмаслиги лозим. Тоталитар ва якка ҳокимликка асосланган тузумлар шароитида партияларда ана шундай ҳолат кузатилиши мумкин.

Демократия, ҳуқуқий давлат ва фуқаролик жамияти тараққий этган шароитида ҳатто бевосита сиёсатдан жуда ҳам узоқ бўлган ташкилот ва муассасалар сиёсий жараёнларни такомиллаштириш ва уйғунлаштиришга ўз ҳиссаларини қўшишлари мумкин. Сиёсат объектининг ўзи эса фақат заиф, статик тизимгина бўлиб қолмасдан, балки ижтимоий фаол, ҳаракатчан хусусиятга эга бўлиб, сиёсий субъектга таъсир ўтказишга қодирдир. Буни сиёсатда *айланма алоқа* деб атайдилар. Айланма алоқа қанчалик ривожланган, фаол, шаклланган бўлса, сиёсий жараённи амалга ошириш шунчалик кўпроқ демократик, самарали бўлиб, камроқ қарама-қаршиликка эга бўлади. Сиёсий тизимни демократлаштириш даврида бу алоҳида муҳим аҳамият касб этади.

Сиёсат субъектлариинг *институтлаштирилганларидан* ташқари *институтлаштирил-маганлари* ҳам бўлиши мумкин. Шундайлар қаторига мазкур лаҳзада сиёсий жиҳатдан фаол бўлган ижтимоий гуруҳлар кирадилар. Шунинг учун сиёсий субъектларни *асосий* ва аҳамият (моҳият)лилари ўртасида тафовутлар мавжуд. Сиёсатнинг *асосий* субъектлари йирик ижтимоий жамоалар синфлар, табақалар ва миллатлар бўлса, моҳиятийлар - аҳоли сони, яшаш худуди, маълумоти, касби ёки уюшиш белгилари жиҳатидан ташкил топган унча катта бўлмаган ижтимоий гуруҳлардир. Демократия шароитида сиёсат субъекти сифатида бутун халқ, ҳеч бўлмаганда ўзининг сиёсий фаол қисми вакиллигида, майдонга чиқади.

3-§. Ҳуқуқ фалсафаси

Ҳуқуқнинг моҳияти

Ҳуқуқ махсус ижтимоий институт сифатида давлат билан бир вақтда пайдо бўлади. Ҳуқуқнинг моҳияти ва мазмунини ифодалашда икки асосий ёндашишни ажратиб кўрсатиш мумкин: 1*) анъанавий ёки «манъ этувчи»*; 2) *либерал ёки инсонпарварона.*

Биринчи ёндашишга мувофиқ, ҳуқуқ ва қонун бир-бирларига нисбатан айниятдадирлар. Ҳуқуқнинг моҳияти бундай ҳолатда қуйидагича ифодаланади: «рухсат этилмаган барча нарсалар-таъқиқлангандир». Ҳуқуқни бундай тушуниш XVII-XVIII асрларгача ҳукмрон эди. ҳуқуқ аввало чегараловчи, манъ этилган нарсалар, жазо этиш меъёрлари ва чораларини мажмуаси сифатида қаралар эди. Бундай ёндашув давлатнинг фуқарога нисбатан ишончсизлигидан келиб чиққан эди.

Давлатнинг кучи томонидан кўриқланадиган ҳуқуқ ижтимоий меъёрлар тизими сифатида ўзининг мумтоз шаклида қадимги Римда шаклланган эди. Қадимги дунё мутафаккирларининг хизматларидан бири улар томонидан эълон қилинган фуқароларнинг ҳуқуқий тенглиги эди: «Барча нарсалар қонун амалиёти остида бўлмоғи лозим».[1]

Фалсафада либерал, ватанпарварона иккинчи нуқтаи назар янги замон, айниқса Маърифатпарварлик даврида таркиб топади. Унинг асосий вакиллари илғор француз (Ш.Монтескье, Ж.Ж.Руссо ва бошқалар), инглиз (Т.Гоббс, Дж.Локк ва бошқалар), голландиялик (Г. Гроций, Б.Спиноза), немис (Г.Лойбниц, И.Кант, И.Фихте ва бошқалар) мутафаккирлари эдилар. Либералларча ёндошиш тарафдорларининг фикрича, ҳуқуқ моҳиятини тушуниш асосида чегараловчи меъёрлар эмас, балки бирламчи ва унинг ўзидан ажратиб бўлмайдиган «*табиий ҳуқуқ*» ва инсон озодлигининг мавжуд бўлиши ётиши лозим эди.

«Табиий ҳуқуқ» нинг фундаментал ғоялари ўз ифодасини 1776 йилда қабул қилинган Америка Қўшма штатларининг мустақиллиги Декларацияси ва 1789 йилда қабул қилинган Франциянинг инсон ва фуқаро ҳуқуқлари Декларацияси каби XVII асрнинг асосий ҳужжатларида топди. Америка Декларациясида, жумладан, қуйидагилар айтилган эди: «Биз қуйидаги ҳақиқатларни ўз-ўзидан равшан ҳисоблаймиз: барча кишилар тенг яратилгандирлар ва уларнинг барчаси ўз яратувчиси томонидан ато этилган баъзи табиий бегоналашмайдиган ҳуқуқлардан баҳраманддирларки, улар қаторига: ҳаёт, озодлик ва бахт-саодатга интилиш тааллуқлидир»[2].

Ана шундай қоидаларни француз Декларациясида ҳам топиш мумкинки, унда қуйидагилар қайд этилган: «1. Одамлар озод бўлиб туғиладилар ва шундай бўлиб қолиб, ҳуқуқда бир-бирлари билан тенгдирлар. 2. Ҳар қандай давлат иттифоқининг мақсадини инсоннинг табиий ва ундан ажралмас ҳуқуқини таъминлаш ташкил этади. Шундайлар жумласига озодлик, мулк, хавфсизлик ва зулмга қаршилик кўрсатиш киради»[3].

Ҳуқуқнинг жамият тизимидаги ўрни, мавқеи ва аҳамиятини тушунишда турлича ёндошувлар мавжуд. Баъзи файласуфларнинг нуқтаи назарича, ҳуқуқий муносабатлар ижтимоий муносабатларнинг мустақил тури сифатида намоён бўлади, ҳуқуқ доираси эса – жамият таркибида мустақил соҳа сифатида майдонга чиқади. Бошқа бир файласуфларнинг нуқтаи назарича, «ҳуқуқ ижтимоий муносабатларнинг мустақил кўриниши бўлмасдан, балки шундай шаклки, унда барча бошқа муносабатлар (иқтисодий, сиёсий, оилавий ва ҳоказо) ўзларини қонунлаштирадилар (эътироф этадилар, тан оладилар)»[4].

Ижтимоий муносабатлар тизимида ҳуқуқнинг ўрни

Ҳуқуқ жамият ҳаётининг барча томонлари билан чамбарчас боғланган: иқтисод, сиёсат, ахлоқ ва ҳоказо. Масалан, ахлоқ ва ҳуқуқ шу жиҳатдан бир-бирлари билан боғлиқдирларки, улар инсон хатти-

[1] Цицерон. Диалоги. –М., 1966. 139-б.
[2] Иқтибос: Рахманкулов Х.Р.Рахманов А.Р. Права человека: история и сорвеменность. –Т., 1998. 25-б.
[3] Ўша жойда. 26-б.
[4] Крапивенский С.Э. кўрсатилган асар. 240-бет; қаранг: Социальная философия. –М., 1995, 118-б.

ҳаракати ва жамиятнинг меъёрий тизимида тартибга солувчи сифатида майдонга чиқадилар. Улар ўртасидаги тафовут шундан иборатки, ҳуқуқий меъёрларни бажаришни таъминлашга давлат жавоб берса, ахлоқий меъёрларни таъминлашга жамият аъзоларининг барчаси тўлалигича масъулдир.

Шуни қайд этиш лозимки, ҳуқуқ тушунчасининг ўзи қотиб қолган, ўзгармас нарса бўлмасдан, ҳаракатдаги, ривожланиб бораётган тушунчадир. У муайян тарихий давр доирасида ҳаракатда бўлган ижтимоий шароитларнинг ифодасидир. Ҳуқуқ сиёсат, иқтисод, маданият, илм-фан, урф-одатлар, анъаналар, диний эътиқодлар, ҳатто миллий ўзига хосликлар билан чамбарчас боғланган ижтимоий муносабатларнинг бутун тизими билан алоқадордир.

Ҳозирги даврда демократлаштириш жараёнлари, ҳуқуқий давлат ва фуқаролик жамияти барпо қилиш муносабати билан ҳуқуқнинг роли ва аҳамияти ошиб бормоқда. Ижтимоий муносабатларга таъсир ўтказишда бирламчилик ҳуқуқини ҳар қандай қонун эмас, балки ижтимоий тараққиётнинг объектив эҳтиёжларини ифода қилувчи, мавжуд ташкил топган объектив меъёрларни фуқароларнинг шахсий озодлигини бузмайдиган, ҳуқуқ қоидалари ва ахлоқий қадриятлар тизимига мувофиқ келувчи, ҳуқуқий мазмунга эга бўлган қонунгина касб этилиши лозим. Ҳуқуқий фуқаролик жамиятида ўзбошимчалик ва зўравонликка йўл қўювчи, фуқароларнинг ҳуқуқ ва озодликларини камситувчи, ҳуқуққа зид келувчи қонуннинг амалда бўлишига йўл қўйилмайди. Жамият қанчалик кўпроқ демократик бўлса, ҳуқуқ ўзининг асосий вазифаси бўлган-ижтимоий муносабатларнинг тартибга солувчилик вазифасини шунчалик кўпроқ даражада ижро этиши мумкин.

4-§. Ахлоқ фалсафаси

Ахлоқнинг моҳияти ва тушунчаси

Ҳар бир олинган шахс ва жамият қадриятлари тизимида ахлоы муҳим ўрин тутади. Ижтимоий фалсафада *ахлоқ ижтимоий онгнинг шундай шакли* сифатида тушуниладики, *унда айрим олинган кишилар*, *ижтимоий гуруҳлар* ва *умуман жамиятнинг ахлоқий тасаввурлари*, одамлар *хатти-ҳаракатининг меъёрлари ва баҳоланиши* ўз ифодасини топади.

Ахлоқ моҳиятини тушунишда ушбу тушунчага маъно жиҳатдан яқин бўлган, аммо баъзи белгилари билан фарқланадиган – «одоб» ва «этика» тушунчаларининг нисбатини аниқлаш жуда муҳимдир. Агар *ахлоқ* тушунчаси остида кўпинча ижтимоий онг шакли (яъни англанган меъёрлар ва қоидалар) англашилса, *одоб хушхулқлик* меъёрлар ва қоидалар амал қилишининг жонли соҳасини ўзида мужассам эттиради. Бошқача сўз билан айтганда, одоб доираси кишилар орасидаги ўзаро муносабатда уларнинг воқей ҳаётдаги алоқаларини ташкил этади. Этика деб шундай фалсафий соҳани айтишадики, у инсон фаолиятининг, одоби ва ахлоқий меъёрларини ўрганади.

«Ахлоқ», «одоб» ва «этика» тушунчаларининг фарқи етарли даражада ошкордир. Аммо кундалик ҳаётда, ҳар кунги алоқаларда мазкур тушунчалар кўпинча синонимлар сифатида қўлланилади. Масалан, биргина хатти-ҳаракатни «ахлоқсизлик», «бадхулқлик», «адабсизлик» деб айтиш мумкин.

Ахлоқ, одоб, этика ҳақидаги фалсафий тасаввурларнинг тарихий тараққиётида жуда ҳам хилма-хил назарий ва услубий ёндошишларни топиш мумкин.

Ахлоқ фалсафасининг тарихий тараққиёти

Ахлоқ энг қадимги ижтимоий ҳодисалардан биридир. Узоқ вақтлар давомида у жамиятда ягона тартибга солиб турувчилик вазифасини бажариб келди.

Ахлоқ қайси вақтда шаклланганлиги ҳақида турли туман нуқтаи назарлар мавжуд. Нима бўлганда ҳам, у ибтидоий жамиятдаёқ пайдо бўлган. Ахлоқ шу вақтда пайдо бўлдики, унда инсон нима бор-у, нима бўлиши кераклигини фарқига борган эди. Энг қадимги замонлардан бошлаб барча фалсафий таълимотлар кўпроқ ёки озроқ даражада тартибга келтирилган ахлоқий қарашлар тизимини албатта ўзида мужассамлаштирган эди.

Ахлоқ ва одоб ҳақидаги таълимот *Шарқ фалсафасининг* кўпчилик мактаб ва йўналишларида муҳим ўрин тутади. Масалан, Зардуштийлик ўзида шундай ахлоқий талабларни мужассамлаштирганки, унга биноан кишилар бир-бирлари билан тинчлик ва осойишталикда аҳллик билан яшашлари, ўз яқинларига хайрихоҳлик курсатишлари, зарурият ва хавфли вазиятларда бир-бирларига ёрдам беришлари, ёмонлик, шафқатсизлик, мағрурлик, зўравонлик, ўзбошимчалик, ҳасад ва туҳматга қарши кураш олиб боришлари, ғазаб ва ҳоказоларга берилмасликлари лозим бўлган.

Ахлоқ масалаларига х*итой ва ҳинд* фалсафасида ҳам катта эътибор қаратилган. Масалан, конфуцийчиликда ахлоқий қоидалар, меъёрлар ва бошқаришни тартибга солиб туришга асосий эътибор қаратилган. Қатъий ахлоқий талаб манбалари қуйидаги сўзларда ўз ифодасини топган: «ҳар бир кишини ўзингни ҳурмат қилгандек, ҳурмат қил, ўзингга нимани раво кўришни хоҳласанг, бошқаларга ҳам шуни раво кўрки, улар ҳам бизга шундай муносабатда бўлсинлар, бундан юксакроқ ҳеч нарса йўқ» (Конфуций).

Ведалар фалсафаси нуқтаи назарича, энг муҳим нарса – бу эзгу ишлар, тўғри хулқ-атвор, камтарона ҳаёт тарзидир. Фақат шундагина юксак ахлоқли киши ўзининг кармасини ўзгартириши мумкин. Буддавийлик инсоннинг бош мақсадини азоб-уқубатдан қутилиш деб эълон қилди, бунга эса, шундагина эришиш мумкинки, агар тўғри хатти-ҳаракатни, тўғри гапиришни, тўғри ҳаёт кечиришни ва ҳоказоларни ўз ичига олган «тўғри йўл»дан оғишмай борилса. Ана шу ҳинд ахлоқий фалсафий анъанасини билиш орқалигина буюк мутафаккир М.Гандининг қуйидаги сўзларини тушуниш мумкин: «қачон ҳаракат қилишни ва қачон хатти-ҳаракатлардан тийилиб туришни билмоқ лозим. бундай шароиитларда ҳаракат ва фаолиятсизлик бир-бирига қардош бўлиб, бир-бирига ҳеч ҳам қарама-қарши турмайди».

Суқрот, Афлотун, Арасту, Эпикур, Марк Аврелий, Сенека ва бошқа қадимги дунё мутафаккирлари ахлоқ фалсафаси ривожига муҳим ҳисса қўшдилар. Суқрот фикрча, ахлоқ асосини у ёки бу ахлоқий кўрсатмаларга ташқи томондан риоя этиш эмас, балки уларнинг зарурлигини тушуниш ташкил этади. Чуқур билимларга эга бўлиш ва ўз-ўзини билиш инсонга хушхулқ бўлиш имкониятини беради. Ана шу ердан Суқрот шиорининг манбаси келиб чиқади: «Ўз-ўзингни бил».

Афлотун ва Арасту ахлоқ фалсафасининг муҳим таркибий қисми бўлган бахт-саодат ва эзгулик ҳақидаги таълимотни ишлаб чиқдилар. Афлотун фалсафасига эзгулик кишилик дунёсида ўз хусусиятини эзгулик тушунчасига нисбатан олийроқ бўлган, ғоялар дунёсидан орзудаги моҳиятлар иҳроминиг чўққисида турган бахт-саодат ғоясидан чўмичлаб олади. Арасту эса эзгуликни инсоннинг ўз руҳига хос булган хусусият сифатида қараб чиқади. Эзгуликларни табақалаштиришда Афлотун энг юксак ўринни адолатга ажратади: «Адолат – бу улуғ руҳларнинг эзгулигидир», «жасорат ва камтаринликдан учинчи эзгулик бўлган адолат келиб чиқиши мумкин».

Эпикур ажойиб ахлоқий-фалсафий таълимот яратди. Бу таълимотда бош ўринни инсон бахт-саодати мавзуси эгаллайди. Эпикур инсон бахт-саодатнинг асоси сифатида *ҳузур* ва *лаззатни* асослашга қаратилган «гедонизм» назариясининг ижодкоридир. Бунда ҳузур ва лаззатланиш биологик эҳтиёжларини ва ҳавасларни қондиришдангина иборат эмас. Файласуф доимо қайд этган эдики, агар инсон оқилона, ахлоқан ва адолаткорона яшамаса, у бахтли бўлиши мумкин эмас.

Ахлоқ фалсафаси тарихида муҳим ўринни *Мусулмон шарқи* мутафаккирларининг ғоялари ташкил қилади. Форобий учун ахлоқ – бу инсоннинг жамият аъзоси сифатидаги ахлоқий хатти-ҳаракатлари тўғрисидаги билимдир. Ахлоқ, одоблик жамиятни такомиллаштириш ва бахт-саодатга эришиш, равнақ ва умумий эзгуликка эришиш гаровидир. Беруний адолатни бош эзгулик ҳисоблаб, қайд этган эдики, «тенглик жорий этилган жойда очкўз ҳиссиётлар ва ғам-алам барҳам топади»[1]. Шарқнинг ахлоқий-фалсафий таълимотида муҳим ўринни Юсуф Хос

[1] Беруни. Собрание сочинений. 96-б.

Хожибнинг «Қутадғу билиг» асари эгаллайдики, у туркий тилда ўрта асрларда яратилган энг йирик дунёвий адабиёт ёдгорликларидан биридир. У ахлоқий-тарбиявий, яъни ахлоқий насиҳатлар хусусиятига эга. Китобнинг ўзини номини «Бахт-саодатга элтувчи билим» деб таржима қилиш мумкин. Асосий диққат-эътиборни Юсуф инсон маънавий камолотига қаратади. У қайд этган эди: «Кимнинг хатти-ҳаракати яхши ва феълу-хуйи тўғри бўлса, у ўз мақсадига эришади ва унга бахт-саодат кулиб боқади»[1].

Жаҳон ахлоқ фалсафасидаги ҳақиқий бурилиш Европада Уйғониш даврида юз берди. «Уйғониш даври фалсафаси ахлоқий меъёрларнинг пайдо бўлиши масаласини кун тартибига қўйди. Шунинг учун биринчи ўринга илгаригидек, эзгулик нима деган масала эмас, балки бошқаси, ахлоқийликнинг ўзи нима ва у қандай мақсадларга хизмат қилади, деган муаммо қўйилади»[2]. Кўпчилик мутафаккирлар бу масалаларга ўз жавобларини беришга ҳаракат қилдилар. *П.Бейль* (1647-1706) фикрича, ахлоқ асосида табиийлик ётади: «ақл қоидаларига асосланган ва инсоннинг яхшиликка бўлган табиий иштиёқидан келиб чиқадиган ахлоқдан бошқа, ахлоқ йўқдир». *Б.Паскаль* (1623-1662) ахлоқ асосларини инсон тафаккуридан қидиришни тавсия этади: «Бизнинг барча обрў-эътиборимиз шундаки, биз фикрлашга қодирмиз. Шундай экан, тўғри фикрлашга ҳаракат қилишимиз керак: ахлоқ асоси эса ана шундадир». Бу ерда яна бир муҳим жиҳат шундаки, кўпчилик мутафаккирлар ахлоқни сиёсатдан ажратишга бўлган уринишни зарурли эканлигини тушундилар: «Дунёда қачонлардир йўл қўйилган энг ҳолакатли хато – бу сиёсий фанларни ахлоқий фанлардан ажратишдир».(П.Шелли), «Сиёсатда яхши бўлган нарса, ахлоқда ёмон бўла олмайди» (И.Бентам).

Ахлоқ фалсафаси ҳақидаги асосий таълимот И. Кантнинг ижодий мероси, айниқса унинг «Соф ақлни танқиди», «Амалий ақлнинг танқиди» каби асарларидир. Ўлмас фалсафий ҳикматларга айланган кўплаб ўз ифодасини топган фикрлар айнан Кантга тааллуқлидир: «Шундай қилгинки, сенинг шахсий хатти-ҳаракатинг бошқалар феълу атвори учун қоидага айлансин», «Ахлоқ биз ўзимизни бахтли ҳисоблашимиз лозимлиги ҳақидаги таълимот эмас, балки, биз қандай қилиб бахт-саодатга лойиқ бўлишимиз тўғрисидаги таълимотдир», «Ахлоқ ишонч фалсафасидир».

Кант учун ҳар бир алоҳида олинган озод инсон, кимлардир томонидан ўрнатилган меъёрларга кўр-кўрона эргашувчи, оддийгина ахлоқ объекти эмас. Инсон – ахлоқ субъекти бўлиб, танлаш эркинлигига, ахлоқий камолотга, хулқ-отвордан хоҳлаганини қабул қилишга қодир бўлган зотдир. Аммо озодлик ҳамма вақт бурч ҳисси билан қўшиб олиб борилиши лозим.

Ҳозирги замон ахлоқ фалсафасининг муҳим муаммолари

XIX-XX асрлардаги фалсафий таълимотлардан ахлоқий муаммоларга энг кўп эътибор қаратганлар *персонализм*, «*ҳаёт фалсафаси*», *экзистенциализм* ва бошқалар эди. Персонализм нуқтаи назарича, шахсларнинг ўз-ўзларини ахлоқий камолот сари йўллаши тўла ижтимоий уйғунликка олиб келиши мумкин. Немис персонализми асосчиларидан бири *М.Шелер* (1874-1928) фикрича, инсонда икки бир-бирига қарши бўлган ибтидонинг кураши: ахлоқийлик ва «ҳаёт кучи» юз беради. Инсон биринчисига ёки иккинчисига интилиши мумкин. Муаммо шундаки, инсон қанчалик ахлоқий, маънавий жиҳатдан бой бўлса, у шунчалик «ҳаётий куч» жиҳатидан заиф бўлади.

Ф.Ницше «ҳаёт фалсафаси» нинг энг ёрқин вакилларидан биридир. Шелердан фарқли ўлароқ, у ўзининг бутун кучи ва ошкоралиги билан «ҳаёт кучи» (витализм)ни тарғиб қилиб, маънавий қадриятлар ва ахлоқсизликка менсимаслик билан қарайди.

Экзистенциализм таълимоти амалан бутунлай ахлоқий муаммога бағишланган. Бу ушбу фалсафий йўналишнинг келиб чиқиш даври билан боғлиқдир: биринчи жаҳон урушининг охири ва иккинчи жаҳон урушининг арафаси. Инсониятнинг барча муаммоларининг кескинлашуви (ижтимоий, иқтисодий, сиёсий ва ҳоказо) ахлоқий масалаларда ўз ифодасини топмасдан иложи

[1] Юсуф Хос Хожиб. Кутадғу билиг. –Т., 1972. 867-б.
[2] Вундт В. Введение в философию. –М., 1998. 329-б.

йўқ эди. Экзистенциализм ўз манбасини шу ердан олиб, ҳаёт маъноси, вино, хавфхатар, ҳақиқат, адолат, бемаънилик, исён, озодлик ва бошқа шу каби муаммоларга катта қизиқиш билан ёндашади. Экзистенциализмда ахлоқий танлаш муаммоси ҳақиқатан ҳам ҳар томонлама хусусият касб этди. Йирик француз экзистенциалисти *Ж.П.Сартр* (1905-1980) ёзган эди: «Мавжуд бўлиш учун инсон бирор нарсани танлаши лозим, ички томондан ҳам, ташқаридан ҳам унга бирор нарса келмайдики, унинг учун уни қабул қилишгина қолган бўлсин. Инсон бутунлай ва қайтарилмас даражада шунга мустаҳақ этилганки, у ўз мавжудлигини энг майда жузъий қисмларигача жуда ҳам зарурий тарзда ўзи яратиши керак».

XX-XXI асрлар ораси фақат сиёсий, билиш ва бошқа жиҳатлардангина эмас, балки маънавий-ахлоқий муаммолардаги янги йўналиш ва ёндошишларнинг шаклланиши жиҳатидан ҳам ҳақиқатан бурилиш нуқтаси бўлди. Жумладан, биологик ахлоқ, табиат ахлоқи, экологик ахлоқ ва шу каби йўналишлар шаклланди. Шундай қилиб, ахлоқий масъулият доирасининг кенгайиши юз берди. Масалан, биологик ахлоқ таълимотининг асосчиларидан бири бўлган инглиз файласуфм Р.Атфилд ҳеч бир истесносиз барча йирик мавжудотларни ахлоқий мақомга эга қилиб қўяди. «Ер юзи ахлоқи» таълимотининг асосчиларидан бири О.Леопольд ундан ҳам ўзиб кетадики, унинг фикрича, фақат биологик объектларгина эмас, балки экологик тизимлар ҳам, биосфера, ер юзи ҳам йўлалигича ахлоқий мақомга эгадирлар.

Ахлоқ фалсафасида янги йўналишларнинг шаклланиши, ҳали унда анъанавий маънавий-ахлоқий муаммоларга қизиқишнинг барҳам топиши маъносини англатмайди. Эзгулик ва иллатлар, ҳаёт ва ўлим, яхшилик ва ёмонлик, тўғрилик ва эгрилик, улуғворлик ва пасткашлик, альтруизм ва худбинлик – бу ва бошқа кўплаб масалалар асрлар давомида инсониятнинг энг асл ақл эгаларини, фақатгина файласуфларнигина эмас, доим қизиқтириб келган.

Мустақил Ўзбекистоннинг миллий ғоясини шаклланиши ва ривожи дўстлик, хайрихоҳлик, меҳр-шафқат, меҳнатсеварлик, поклик, катталарга ҳурмат, бағри кенглик, маърифатпарварлик каби ахлоқий қадриятлар билан боғликдир[1]. Жамиятнинг ҳақиқий гуллаб-яшнаши, тараққиёти фақат шундагина мумкинки, агарда унда маънавий-ахлоқий асос мустаҳкам ўрнатилган бўлса.

Ушбу параграфни А. Эйнштейнинг сўзларини келтириш билан тугаллаш мақсадга мувофиқдир: «Охир оқибатда инсоний қадриятларнинг барчасини асосида ахлоқийлик ётади».

5-§. Санъат фалсафаси

Санъат тушунчаси ва моҳияти

Санъатни атрофдаги вақейликни бадиий воситалар орқали билиш ва ўзлаштиришга қаратилган инсон маънавий фаолиятининг ўзига хос соҳаси сифатида ифодалаш мумкин. Санъат ижтимоий ҳодиса сифатида инсоннинг олий эҳтиёжларидан бири бўлган –унинг гўзалликка бўлган эҳтиёжини қондиришга қаратилган.

Санъат тушунчасинингзини хилма-хил маъноларини ажратиб кўрсатиш мумкин. Энг кўп даражадаги умумий ифодада санъат маъноси остида *ҳар қандай моҳирликнинг олий даражаси* тушунилади, яъни бирор нарсани ўқув билан моҳирона бажариш (фаолиятнинг ҳар қандай шаклигига нисбатан «моҳир» тушунчаси шундан олинган: моҳир уста, моҳир тарбиячи ва ҳоказо). Инсон фаолияти қанчалик даражада хилма-хил турларга бўлинганлигига қараб, санъат тушунчаси ҳакм шунчалик ўзгариб борди. Вақти келиб санъат гўзаллик ва нафосат қонунларига кўра, инсонни ўраб турган табиий ва ижтимоий муҳитни қайта ўзгартиришга қаратилган *инсоннинг ижодий фаолияти* билан тенглаштирила бошланди.

Ижтимоий амалиётнинг ўзига хос махсус кўриниши ўзининг хилма-хил кўринишларининг барчасига эга бўлган бевосита бадиий ижоддир: рассомлик, ҳайкалтарошлик, меъморчилик, мусиқа, театр, кино ва бошқалар. Айнан бадиий жараёндагина муайян ижтимоий аҳамиятга эга

[1] Миллий истиқлол ғояси: асосий тушунча ва қоидалар. –Т., 2001

бўлган, қайтарилмас муаллиф хусусиятидан келиб чиқадиган *санъат асарининг ўзи* пайдо бўлади.

Санъат ижтимоий онгнинг асосий намоён бўлишининг биридир. Шунинг учун фалсафий жиҳатдан санъат кўпинча *эстетик (бадиий) онг* сифатида талқин қилинади. Бироқ бадиий онг билан бир қаторда санъат ўзига бадиий фаолиятни – *бадиий қадриятлар* ишлаб чиқариш фаолиятини ва унинг маҳсулоти сифатида – бадиий асарларни қамраб олади.

Санъат фалсафаси соҳасидаги ҳозирги замон тадқиқотларининг асосий йўналиши санъатнинг шахсга бадиий-эстетик таъсирининг имкониятлари билан белгиланади. Санъат фалсафасининг тушунчавий ўзагининг ўзида мавжуд бўлган кучли *аксеология* (қадриятлар ҳақидаги фанлар) қатлами унга инсон билимларининг барча тизимларида инсонпарварона асос сифатида майдонга чиқишга имкон беради.

Санъат фалсафаси ўзининг тажрибавий озуқасини тарих, санъатшунослик, этнография, диншунослик ва ҳоказо каби илмий мавзулардан олади. Назарий нусхаларни ишлаб чиқиш ва тажрибавий озуқани қайта ишлашда санъат фалсафаси асосий умумфалсафий қоидалар, жамиятшунослик, психология ва бошқаларга таянади. Илмий тадқиқотлар амалиётида санъатнинг турли кўриниш ва шакллари, унинг тарихий ва ҳозирги замон жиҳатлари ўрганилади, турли жамоавий уюшмалар, этник ва ижтимоий гуруҳлар санъати тадқиқ қилинади, компаративистик услублар, амалий ижтимоий ҳодисалар, психоанализ ва ҳоказолардан фаолона фойдаланилади. Бироқ шуни эсда тутмоқ лозимки, санъат фалсафаси – ижтимоий фандир, ижтимоий фанларда эса объектив омилларнинг аҳамияти жуда каттадир. Шу билан айни бир вақтда санъатшунослик гуманитар фандир, яъни унда субъектив омиллар ҳам катта ўрин тутадилар.

Бу санъат фалсафаси ва санъатшунослик бир-бирига қарама-қарши деган маънони англатмайди. Аксинча, санъат фалсафаси санъатшунослик унинг ихтиёрига қўйиши мумкин бўлган бой тажрибавий озуқага иложи борича кўпроқ таяниши лозим. Санъат фалсафаси ижтимоий жамоанинг тадрижий ривожланиши, ўзаро таъсири ва маънавий соҳанинг ривожланишини тасвирлаш учун башорат қилиш хусусиятига эга бўлмоғи лозим.

Санъат ижтимоий ҳодиса ва тадқиқот объекти сифатида

Санъат феноменларининг кўплаб миқдорда тасвирланиши турли ижтимоий жамоаларнинг маънавий қиёфасини нодирлигини кўрсатди. Уларнинг турли-туман қиёфалари ортида қандайдир дунёни инсон томонидан эстетик воситалар орқали билишнинг универсал йўллари ва турлари очилди. Санъатшунос қандай муайян таълимотни қўллаб-қувватлашидан қатъий назар, айрим олинган санъат асарини (мусиқавий, рассомлик ва ҳоказо) ўрганишдан илгарилаб бориб, уларни чуқурроқ ўрганиш натижасида санъатнинг бутун тизимини тадқиқ қилиш орқали санъат фалсафасининг чўққисигача кўтарилади.

Санъатнинг вазифалари

Санъат ўзига хос ижтимоий ҳодиса бўлиши билан бирга, у бир қатор вазифаларни бажаради. Улар орасида энг муҳим ўринни қуйидаги вазифалар ташкил этади:

1. *Эстетик (нафосатли) вазифа* – санъатнинг барча вазифаларидан энг ўзига хосидир. У инсонга гўзалликни тушуниш ва қабул қилишга, бутун дунёни гўзаллик қонунларига биноан баҳолашга имкон беради. В.Г.Белинский қайд этганидек: «Гўзаллик санъатнинг зарурий шартидир, гўзалликсиз санъат йўқ ва бўлиши ҳам мумкин эмас».

2. *Билиш учун хизмат қиладиган вазифа* ижтимоий онгнинг бошқа шакллари каби санъатга ҳам хосдир. Санъат учун у бош вазифа эмас (масалан, фан учун бўлганидек), аммо нима бўлганда ҳам, санъат асарлари жамият ҳақидаги ахборотнинг қимматли манбаси бўлиб, унинг аҳамияти фан маълумотларидан кам эмасдир. Масалан, XX аср бошидаги рус санъатининг асарлари (рассомлик, театр, адабиёт ва бошқалар) ўша даврнинг илмий ёки фалсафий асарларидан кўра ижтимоий жараёнларни тушуниш учун жуда ҳам кўпроқ маълумотлар берадилар. Р.Вагнер қайд этганидек: «Санъат ҳамиша ижтимоий тузумни идрок учун гўзал кўзгу бўлиб келган».

3. *Санъатнинг тарбиявий вазифаси* ҳам етарли даражада ошкордир. Бу ўз ифодасини санъат «ҳаёт дарслиги», «инсоншунослик» деган тушунчаларда касб этади, санъат усталари эса «киши руҳининг инженерлари» унвонини оладилар. Ҳақиқатда ҳам, санъат индивидуал олинган ва ижтимоий онгнинг шаклланиши ва ривожида жиддий таъсирга эга бўлишга қодирдир. Марказий Осиёлик маърифатпарвар Абай Кунанбоев қайд этганидек: «Санъат ҳаёт ҳақиқати билан қўшилиб кетган чоғдагина ҳақиқатан ростдир». Ўзининг тарбиявий вазифасини бажаришда санъат ижтимоий онгнинг бошқа шакллари бўлган ахлоқ, дин, ҳуқуқий онг билан яқиндан боғлангандир. Ана шу вазифасини қайд этиб Хегел шундай деган эди: «Санъат халқларнинг биринчи муаллими бўлиб қолди».

4. *Санъатнинг лаззатбахшлик вазифаси* (юнонча «гедоне» - лаззат) инсонга лаззат етказишга қодирлиги билан боғлиқдир. Санъат асарининг тарбиявий ва идрокий аҳамияти қанчалик юқори бўлса, одатда унинг лаззатбахшлик аҳамияти ҳам шунчалик юқори бўлади. Хегел фикрича: «Санъатнинг ҳақиқий ўлмас асарлари барча замонлар оша халқларга етиб бориб, уларга лаззат бахшида этадилар».

5. *Воқейликни акс эттириш вазифаси*. Бу вазифанинг ўрни ва аҳкамиятига нисбатан турли нуқтаи назарлар мавжуддир. Уларнинг бирига кўра, реал воқейлик борлиқ санъатдан кўра юқорироқ ва аҳамиятлироқдир. Яъни санъатга фақат воқейликдан нусха олинган, қалбаки ўрин ажратилади. Бундай нуқтаи назарни О.Бальзак қуйидаги сўзлар билан ифодалаган: «Табиат ҳақиқати ҳеч қачон санъат ҳақиқати бўла олмайди». Иккинчи нуқтаи назар шундан иборатки, санъат воқейликка қараганда қандайдир юксакроқ ва гўзалроқ нарсадир. Буни Вольтер қайд этган эди: «Санъатнинг сеҳри шундаки, у табиатни тўғрилайди». Учинчи нуқтаи назар шундан иборатки, санъат ва воқей борлиқ бутунлай ўзгача, мустақил, бир-бирига боғлиқ бўлмаган ҳодиса сифатида қараб чиқилади. Гётенинг сўзлари билан айтганда: «Санъат санъатлигича қолади!».

Умуман, санъатни воқейликни акс эттириш вазифаси ҳақида гапириб, шуни қайд этмоқ лозимки, шундай феноменнинг борлигини ўзи жуда кўп нарсалар ҳақида ҳикоя қилади. Машҳур шоирнинг сўзларини бошқачароқ ифодалаб айтиш мумкинки: «Агар санъат мавжуд экан, демак у нималар учундир керак!».

6. *Санъатнинг компенсаторлик вазифаси* шунинг натижасида шаклланадики, одамларнинг бир қисми ўзларини ўраб турган ижтимоий воқейликдан муайян руҳий ноқулайлик сезадилар. Бежиз эмаски, кўпчилик одамлар жамоавий ёки якка ҳолда кўнгилли равишда бадиий ижоднинг турли хиллари (рақслар, ашула, мусиқа, рассомчилик, ҳайкалтарошлик, театр, расм олиш ва ҳоказолар) билан шуғулланадиларки, улар воқейликдаги қийинчиликларни енгилига ёрдам бериб, ўзларини улардан халос қилишга имкон беради ва эътиборни бошқа нарсага қаратиб, бўш вақтни маданий ўтказишга имкон яратади.

Санъат бошқа ижтимоий вазифаларни ҳам бажариши мумкин. Кескин ўзгаришлар даврида санъатни ўрнини қайта баҳолаш қийин ишдир. Жумладан, жамиятнинг ҳозирги ўтиш даври шароитда, яъни бозор иқтисодига асосланган ва ҳуқуқий давлат барпо қилиш даврида Ўзбекистоннинг санъат арбоблари ва муассасаларининг масъулияти юқоридир.

Фақат биринчи қарашдагина санъат ва сиёсат, санъат ва мафкура бир-бирларидан узоқдадирлар. Қандайдир ғоя ташвиқ қилинишига қараб инсонпарварлик ёки инсониятга қаршими, ахлоқийми ёки ахлоқсизликми, демократикми ёки озодликка қаршими, шуларга боғлиқ равишда янги ижтимоий ғоялар шаклланади.

XI Бўлим. ДИН ФАЛСАФАСИ

1 боб. ДИН ФАЛСАФАСИ ФАЛСАФА ИЛМИНИНГ ТАРМОҒИ СИФАТИДА

1-§. Дин фалсафасининг моҳияти ва тузилиши

Дин фалсафаси динга нисбатан фалсафадир. У диннинг маъноси ва мазмунини, диннинг инсоннинг индивидуал ҳаёти ва ижтимоий турмушидаги ўрнини ойдинлаштириш масалалари билан шуғулланади.

Фалсафанинг дин билан муносабатдошлиги, ҳар иккисининг ижтимоий онг ва назарий фаолиятнинг алоҳида шакли сифатида пайдо бўлган вақтдан бошлаб доимий равишда бирга яшаб келаётгани фалсафанинг муҳим хусусиятларидан бири ҳисобланади.

Динни тадқиқ этиш тарихан ҳар доим фалсафанинг объекти бўлиб келган. Илк даврларга татбиқан олганда дин ҳақидаги айрим фалсафий билимларнинг пайдо бўлиши ва ривожланиши тўғрисида гапириш мумкин. Дин фалсафасининг фалсафа илмининг махсус предмет соҳаси сифатида шаклланиб бориши XVШ –XIX асрлардаёқ Б. Спиноза, Ф. Шеллинг, Г.Хегел, Л. Фейербах каби файласуфлар, шунингдек Ф. Шлейермахер, Т.Тиль, С.Кьеркегор ва бошқа шу каби илоҳиётчи олимлар яратган илмий манбалар самараси ўлароқ амалга ошди. XX асрда дин муаммолари турли фалсафий оқимларнинг кўзга кўринган намояндалари асарларида тадқиқ этилди.

Фалсафий-диний концепциялар динни замонавий фалсафанинг тегишли йўналишлари нуқтаи назаридан - натуризм, материализм, экзистенциализм, прагматизм, позитивизм, таҳлилий фалсафа, неопозитивизм ва бошқа шу кабилар, шунингдек замонавий шарқ фалсафасининг турли мактаблари нуқтаи назаридан талқин этади. Ҳозирги вақтга келиб дин фалсафаси ўзининг муаммолари, предметига эга бўлган нисбатан мустақил фалсафа фани сифатида шаклланди[1].

Дин фалсафаси – диншунослик билан фалсафанинг тўқнашадиган нуқтадаги илмдир. У бир томондан диншуносликнинг, иккинчи томондан фалсафанинг бўлимидир.

2-§. Фалсафий диншунослик

Диншунослик кўптармоқли тадқиқот мажмуи, дин тарихи, феноменологияси, диннинг турли кўринишларини тадқиқ этувчи, синтезга асосланган фандир. Динни турли аниқ фанлар тадқиқ этади.У, шунингдек диннинг ўзининг, яъни Худонинг ҳақиқатини очиш асосида динни асослашни мақсад қилиб олган конфессиявий диншуносликнинг тадқиқот объектидир.

Дин билан фан нуқтаи назаридан шуғулланувчи тарих, социология, психология, иқтисодиёт ва бошқа шу каби аниқ фанлардан фарқли равишда *фалсафий диншунослик* динни бир бутун ҳолда, моҳият жиҳатидан, Инсон – Олам муносабатлари, чеклилик ва чексизлик алоқаси ракурсида кўриб чиқади. Фалсафий диншунослик динни инсон ҳаётий фаолиятининг феномени, маданият феномени сифатида тадқиқ этади. Динни ўрганувчи аниқ фанларга нисбатан фалсафий диншунослик *метаназария* ва *методология* сифатида майдонга чиқади.

Фалсафий диншунослик диний (конфессиявий) диншуносликдан фарқли ўлароқ, динни фалсафий билишнинг табиати нуқтаи назаридан кўриб чиқади. У илоҳий воқеликнинг ўзи билан эмас, балки диний муносабатлар билан, яъни *инсоннинг илоҳий воқелик сифатида идрок этиладиган воқеликка бўлган муносабати* билан шуғулланади. Айнан шу йўсинда

[1] Қаранг: Ю.А. Кимилев. Философия религии: систематический очерк. М., 1980; Введение в общее религиоведение. М., 2001; Lankrowski Y. Einfueryng in die Religionwiss enshaft. Darmstadt, Waardenburg j. Religionen und Religion. Berlin, N.Y., 1986.

тушуниладиган *диний муносабатлар*, энг аввало уларнинг маърифий, когнитив вазифалари фалсафий диншуносликнинг *предмети* ҳисобланади.

Диний фалсафа динга татбиқан фалсафа категориялари ва услубларидан фойдаланган ҳолда, онтология, гносеология, ижтимоий фалсафа ғояларини аниқлаштиради. *Фалсафий диншуносликнинг вазифаси диннинг моҳияти, табиати, қиммати ва вазифаласи билан боғлиқ муаммоларни тадқиқ этишдан иборатдир.*

Черков диншунослигидан фарқли равишда, фалсафий диншунослик динга нафақат ижобий нуқтаи назардан, балки *танқидий*, ҳатто нигилистик нуқтаи назардан ҳам ёндашиши мумкин. Дин фалсафаси вужудга келганидан буён деярли ҳамма вақт динни танқид остига олиб келган.

3-§. Фалсафий теология (илоҳиёт)

Дин фалсафаси фалсафанинг бир қисми сифатида Худо тўғрисидаги, илоҳий моҳият ҳақидаги фикр-мулоҳазалар билан боғлиқ ҳолда фалсафа билан шуғулланиш демакдир. У фалсафа илмининг нисбатан мустақил қисми бўлиб, энг аввало фалсафий теология сифатида майдонга чиқади. Фалсафий илоҳиёт *ҳар қандай диннинг концептуал, назарий қисмини ифодаловчи илоҳий ақоидлар* билан бевосита алоқадорликда ва айни пайтда улардан фарқли равишда мавжуддир.

Фалсафа ва теологиянинг ўзаро муносабати

Теология атамаси (deus - Худо, logos- таълимот) қадимги Юнонистонда пайдо бўлган ва дастлаб ҳеч қандай фалсафий юкка эга бўлмаган. «Теология» сўзи илоҳлар тўғрисидаги достонларда қўлланилган, бундай асарларнинг муаллифларини эса теологлар деб аташган.

Арасту «теология» атамасидан фалсафанинг муайян қисмини белгилаш учун фойдаланиб, мазкур атамани шарҳлашда бурилиш ясади. У назарий фалсафани математикага, физикага ва теологияга ажратди. Арасту илоҳиёт илмини «биринчи фалсафа», олий мушоҳада фани ёки «олий фалсафа» деб номлади. У илоҳиёт илмини борлиқ, унинг ибтидоси ва мавжудлиги сабаблари тўғрисидаги фан сифатида белгилаб берди.

*Мусулмон Шарқи*да Арасту ғояси баъзан Афлотун қоидаларига қўшилган ҳолда (ёки баҳслашган ҳолда) қатъий яккахудолик руҳида қайта талқин этилди (масалан, ал-Киндий, ал-Форобий).

Фалсафанинг (ал-фаласифанинг) вужудга келиши антик андозалар таъсирида рўй берди. Мусулмон файласуфлари борлиқнинг илоҳий моҳиятини рад этмаган ҳолда, фанларни ёзма ривоятларга (улум нақлийа) асосланган теология фанига ҳамда борлиқни рационал талқин этишга асосланган рационал (улум ақлийа) фанга ажратганлар. Ал-фаласифа шу маънода *калом* илмига яқин туради. Калом илмида Арасту диалектикасининг устунлиги сезилиб туради.

Марказий Осиё ҳам турли мактабларга мансуб бўлган (Ал-Беруний, Ибн Сино, Ал-Форобий мактабларига) машҳур файласуфлар силсиласини дунёга туҳфа этган. Бу файласуфларнинг жаҳон фалсафа фани олдидаги хизматлари шундаки, уларнинг асарларида *фалсафа ва теологиянинг ажратилиши* асослаб берилган. Бунда фалсафа «бутун борлиқни билишнинг асоси» - ғоялар сифатида тасаввур этилган бўлиб, ғарбий Европа файласуфлари юз йиллардан кейингина шундай хулосага келганлар.

XI-XIII асрлар Европа фалсафасида *теология* тушунчасига *концептуал илоҳиёт* дея таъриф берилган. Теология ўрта асрлар Европасининг концептуаллаштирилган ҳукмрон тафаккурига айланган. Теология динни тадқиқ этувчи фан сифатида, фалсафа эса «илоҳиёт илмининг хизматкори» (служанка «богословия») сифатида қабул қилинган ва у теологиянинг қоидаларини асослаб бериши керак деб ҳисобланган. У теологияни, рационал услубдаги қотиб қолган нуқтаи назарларни бирлаштирувчи *схоластика* шаклида ва шаклий-мантиқий масалаларга мойил ҳолатда майдонга чиқди.

Янги замонда фалсафа теологиядан ажратилади ва диндан узоқлаштирилади. Фан ва дин бир-биридан мустақил ҳолда яшай бошлайди. Шу билан бирга улар бир-бирига қарама-қарши туради.

Теология «илоҳий ҳақиқат» билан, фалсафа эса яхлит фан сифатида – табиий олам билан шуғулланади. Фалсафа ўзини билишнинг ҳамма нарсани, шу жумладан динни ҳам ўз муҳокамасига, тафаккур ила билиш доирасига тортиши лозим бўлган олий кўриниши сифатида ҳис эта бошлади. Шу боис фалсафа илмнинг тили ва тушунчаларидан Худонинг ғояларини ҳамда «илоҳий ҳақиқатни» асослаш учун фойдаланувчи *фалсафий теология* ғоялари тез суратларда ривожлана бошлади.

Фалсафий теологиянинг мавзуси ва мақсадлари

Ҳозирги вақтда *теология* (конфессиявий, черков теологияси) тушунчаси назарий илоҳиёт, илоҳий ҳақиқат сифатида қабул қилинадиган матнлар асосида тузилган, Худонинг моҳияти ва хатти-ҳаракатлари тўғрисидаги хилма-хил хулосалар ва таълимотлар мажмуи сифатида тушунилади. *Фалсафий теология* эса соф фалсафий воситалар орқали, яъни илоҳий ҳақиқат далили ва мазмунидан қатъи назар, фалсафий асослаш, исботлаш ва системалаштириш мезонлари ҳамда стандартларига мувофиқ Худо тўғрисидаги таълимотни яратишга бўлган интилиш сифатида англанади.

Бу Худони фалсафий англаш демакдир. Фалсафий теологиянинг вазифаси Худо тўғрисида фалсафий таълимот яратишдан иборат. Унинг мақсади биринчидан, Худонинг мавжудлигини, иккинчидан, имконият даражасида, Худонинг табиатини тушунтириб беришга, учинчидан Худо ва Олам ўртасидаги, Худо ва инсон ўртасидаги муносабатларни тавсифлашга қаратилган.

Айтиб ўтиш жоизки, фалсафий теология, диний теология каби Худони тўлиқ ва мукаммал англаб етиш учун даъвогарлик қилмайди. Фалсафий теология Худонинг асосий сифатларини кўрсатиб беришга ва англашга интилади. Қодирлик, ҳар нарсадан воқифлик, ҳар ерда ҳозирлик, доимийлик, ғойибийлик ва бошқа шу кабилар Худога хос фазилатлар сифатида эътироф этилади. Энг муҳим муаммо Худо ва Олам, Худо ва яратувчилик, Худо ва инсон ўртасидаги муносабатлардан иборатдир.

Худо ва олам ўртасидаги муносабатлар масалалари борасида фалсафий теологиянинг турли йўналишлари ўртасида қизғин баҳслар бормоқда. *Теизм* (грекча Deus – Худо) мумтоз, анъанавий фалсафий-илоҳий таълимот ҳисобланади. *Теизм мутлақ борлиқни, оламни ўз хоҳиши-иродасига кўра яратган ва уни мангу бошқарадиган, оламга нисбатан барҳаёт илоҳий хилқат* (шахс) сифатида тушунишдан келиб чиқади. Теистик таълимотга кўра Худо оламнинг, умуман, ранг баранглиқдан иборат бутун борлиқнинг бош негизидир. Ҳамма нарсанинг илдизи Унда, чунки ҳамма нарса бош сабаб сифатида Ундан келиб чиқади ва охирги мақсад сифатида Унга интилади. Худо – биринчи ва сўнгги сабабдир, яъни оламнинг сабабкори ва мақсадидир. Худо ўз хусусий моҳиятидаги мутлақ зарурат туфайли ҳам шундайдир. Теизмда Худо чексиз, барҳаёт, табиатдан устун турувчи яратилмаган шахсият воқелиги сифатида англанади. У Ўзидан ташқаридаги ҳамма нарсани яратган, бутун борлиққа нисбатан трансцендентдир (яъни билиб бўлмас, ҳар қандай тажриба доирасидан ташқарида), шу билан бирга у оламдаги таъсирчан иштирокини сақлаб қолади.

Фалсафий теология оқимлари

Деизм ва пантеизм каби ноанъанавий теистик таълимотлар бирмунча бошқачароқ ёндашувларга таянадилар.

Деизм таълимоти Европада Уйғониш даврида ХУП асрда ёйилган бўлиб, унга инглиз мутафаккири лорд Чербери асос солган.Деизм таълимоти Худонинг олам яралганидан кейинги таъсирчан иштирокини инкор этади. Худо оламни яратиб бўлгач, кейинги жараёнларнинг қонуний кечишида ҳеч қандай тарзда иштирок этмайди ва унга аралашмайди.

Пантеизм яна бир фалсафий-илоҳий оқимлардан бири ҳисобланади. Мазкур атама XIX асрда К. Краузе томонидан муомалага киритилган. Ушбу таълимотга кўра, олам Худонинг

ўзида яшайди, лекин Худо оламга сингиб кетмайди. *Панентеизм* пантеизмга яқин таълимот бўлиб, у Худони коинот билан тенглаштирмайди, айни пайтда уларни ажратмайди ҳам.

Пантеистик ғоялар қадимий ҳинд тафаккурида – айниқса, брахманизм, ҳиндуизм, веданта таълимотларида, шунингдек қадимий Хитой фалсафаси - даосизмда, қадимий юнон фалсафасида – Фалес, Анаксимен, Анаксимандр таълимотларида аллақачон мавжуд эди. Бу таълимотлар ўрта асрларга келиб ҳам мусулмонлар Шарқида, ҳам Европада ривожлана бошлади. Пантеистлар оламнинг Худо томонидан ҳеч нарсадан яратилганлиги ҳақидаги ҳукмрон теистик тасаввурларга зид равишда табиатнинг вақтдан ташқарида, доимий равишда шахсиятсиз Худо томонидан вужудга келтирилиши тўғрисидаги концепцияни ривожлантирдилар. Бу ғоялар неоплатончилар ва уларнинг Яқин Шарқдаги издошларининг *эманация* тўғрисидаги таълимотларида ўз ифодасини топди. Эманация ғояси, масалан, шарқ перипатетизми вакилларидан бири бўлган Форобий фалсафий таълимотининг асосини ташкил этган. Форобий таълимотига мувофиқ Аллоҳ – «ўз-ўзидан зарурий мавжудият» ҳар бири осмоннинг муайян соҳасига тааллуқли бўлган, коинот «ақлларидан» (ақл қадимий юнон тилида Нус) бошланувчи қатор эманациялар (кечимлар) орқали абадий оламни – «ўзга туфайли зарурий мавжудият»ни яратади. Мазкур «ақлларнинг» мақсади ой остидаги оламда рўй берадиган вужудга келтириш ва йўқ қилиб юбориш жараёнларини бошқарадиган «фаол ақл»га (онгга) бориб тақалади.

Пантеистик ғоялар Уйғониш даврида европалик файласуфлар – Н.Кузанский, Ж. Бруно, Б. Спиноза ва бошқа шу кабилар ижодида ўз ифодасини топган. Масалан, Бруно фикрича, чексиз зохирий мутлақлик бўлган Худо табиат билан тобора тўлароқ бирлашиб борган, бу ҳол то Худо моҳиятан табиатнинг тахаллусига айлангунга қадар давом этган[1].

Шу тариқа фалсафий теология эътиқод нуқтаи назаридан келтириб чиқариладиган диний теологиядан – илоҳиётдан фарқли равишда Худо тўғрисидаги масалаларни «олдиндан тахмин қилиш» ва уларни фалсафий усуллар воситасида кўриб чиқишга даъвогарлик қилади. Худога оид масалаларни, илоҳий воқеликни талқин этиш муайян фалсафий оқимлар, таълимотлар, концепциялар нуқтаи назаридан, улар томонидан онтологик, антропологик, гносеологик, социологик ва бошқа муаммоларни ҳал этиш орқали амалга оширилади. Бу ерда фикрлар оламни англашдан Худони англаш сари ҳаракат қилади.

Диний фалсафа – теософия

Фалсафий теологиядан *диний фалсафани ёки теософияни* (юнонча Deos – Худо, sofia – донолик) ажрата билиш керак. Диний фалсафа ўзининг онтологик, антропологик ва бошқа муаммоларни қандай ҳал этишидан келиб чиққан ҳолда, оламни, инсонни, қадриятларни, шу жумладан илоҳий воқелик масалаларини кўриб чиқишни ўз предмети қилиб олади. Бу ерда фикрлар диний дунёқарашлардан фалсафий муаммоларни, яъни инсон-олам муносабатлари муаммоларини кўриб чиқиш сари ҳаракат қилади. Диний фалсафа, унинг томизм, ислом фалсафаси (калом), дзен-буддизм, неотомизм, насронийлик антропологияси, умумий муштараклик метафизикаси каби бошқа оқимлари илоҳиёт илми билан фалсафа илми тўқнашадиган нуқтада жойлашган. Улар борлиқ, олам, инсон муаммоларини кўриб чиқишда диний дунёқарашнинг асосий қоидаларидан келиб чиқадилар.

2 боб. ДИН ФЕНОМЕНИ (ДИННИНГ МОҲИЯТИ)

1-§. Дин таърифининг муаммолари

Фанда тахминан беш мингта дин маълум бўлиб, улар ранг баранг диний шакллари ва тил ифодасидаги ўзига хос хусусиятлари билан ажралиб туради. Бундай ҳолат дин тушунчаси ва таърифини ишлаб чиқиш, яъни дин нима деган саволга жавоб топиш муаммосини бир қадар

[1] Ж.Бруно. Изгнание торжествующего зверя. С.-Пб., 1934. 132-б.

мураккаблаштириб юборади. Ҳозирда диннинг тахминан 250та таърифи, шу жумладан, диний, яъни теологик таърифи, аниқ фанларнинг қоидалари ва эмпирик материаллари асосида шаклланадиган таърифлари, шунингдек диннинг моҳиятини очиб беришга даъвогарлик қилувчи *фалсафий таърифлари* мавжуд.

«*Религия*» атамаси лотинча «relegere» - биргаликда боғлиқ деган сўздан, мазкур ҳолатда диндор одамнинг илоҳий мавжудотлар билан боғлиқлигини англатувчи сўздан, шунингдек «religio» – художўйлик, эҳтиром деган сўздан келиб чиққан. Бу атама насронийлик (христианлик) анаъаналари учун хосдир.

Санскритчада *dharma* атамаси қўлланилиб (орий тилида dhar – тасдиқламоқ, қўллаб-қувватламоқ, ҳимоя қилмоқ) таълимот, эзгулик, ахлоқий ибтидо, бурч, адолат, қонун деган маъноларни англатади. Бу сўз буддизмда қўлланилади, Ҳиндистонда халқнинг турмуш тарзига ҳамда уни белгиловчи қоидалар йиғиндисига нисбатан ҳам татбиқ этилади.

Исломда *din* атамаси қўлланилиб, у дастлаб ҳокимият, бўйсундириш деган маънони англатган, кейин эса Парвардигорга ва Унинг чексиз ҳукмига сўзсиз итоат этиш, ўзини Аллоҳга топшириш, диний кўрсатмаларни бажариш, чин эътиқод йўлида комилликка интилиш маъносида ишлатилган. *Din - иймон* (арабча ишонмоқ, эътиқод қилмоқа), *ислом* (ўзини Аллоҳга бағишламоқ, итоатгўйлик, диний кўрсатмаларни бажариш), *ихсон* (самимийлик, виждонлилик, пок қалблилик) деган сўзларни ифодалай бошлади.

Хитой тилида динга нисбатан chiao – таълимот деган сўз қўлланилади.

Қадимий славянларда «*вера*»(«эътиқод»), «верство»(«эътиқодлилик»), «верования» («эътиқод қилмоқ») деган сўзлар қўлланилади. Рус тилида ХУШ асрдан бошлаб «*религия*»деган сўздан фойдаланиб келинади.

Дин фалсафий жиҳатдан *гуруҳ, индивид маънавий ҳаётининг соҳаларидан бирини; оламни англаш воситасини; инсон ва жамиятнинг вужудга келиш жараёнида зарурий тарзда юзага келадиган маънавий ишлаб чиқариш соҳаларидан бирини; ҳаётий фаолиятнинг бир жиҳатини* англатади. У воқеликни ўзига хос шаклда ифодалайди ва акс эттиради, маданият феномени ҳисобланади.

2-§. Диннинг вужудга келиши ва мавжудлиги шарт-шароитлари

Теологик ёндашиш

Диннинг асослари ва дастлабки шарт-шароитларига оид муаммоларни ҳал этиш юзасидан турлича нуқтаи назарлар мавжуд.

Диний нуқтаи назар Худонинг мавжудлик презумпциясидан келиб чиқади. Унга мувофиқ ҳаракат қилувчи Худо ҳамда муайян шарт-шароитларда Худони идрок этувчи инсон борлиги туфайли дин вужудга келган ва яшамоқда. Агар Худо бўлмаганда инсоннинг онгида Худога эътиқод ҳам бўлмас, ва инсон ўз табиатига кўра Худога ўхшаш мавжудот ҳисобланмас эди.

Фалсафий ёндашиш

Диннинг вужудга келиш асослари ва шарт-шароитлари дин фалсафаси доирасида инсон ва олам ўртасидаги ўзаро муносабатлар нуқтаи назаридан, инсон онгининг ўзига хос хусусиятлари, муваққатлилик ва мангулик, чеклилик ва чексизлик нисбатини ҳисобга олган ҳолда кўриб чиқилади.

Антропологик ёндашиш

Шундай кўриб чиқиш йўналишларидан бири Инсон ҳаётининг индивид ва «инсон мажмуи» сифатидаги жиҳатларини тадқиқ этиш билан боғлиқ бўлиб, уларда борлиқнинг мўртлиги: мавжудликнинг чекланганлиги; касалликлар, эпидемиялар, ирсий мутация, кексайиш ва ўлимнинг яқинлашуви; муайян халқлар генофонди даражасининг кескин пасайиб кетиши; Homo sapiensнинг пайдо бўлиши ва инсониятнинг йўқ бўлиб кетиши хавфи ҳамда бошқа шу кабилар аниқланади. Масалан, касалликлар, кучли таъсир ўтказувчи антропологик омиллардан бири ҳисобланади. Ўрта асрларда миллионлаб одамларнинг ёстиғини қуритган вабо, чечак касалликлари *Худонинг қаҳрли жазоси* олдида қўркув уйғотган. Ўтган асрда ва XXI аср бошларида яна вабо, ўлат, испанка (энг қаттиқ грипп

касали) касалликларининг хуружи қайд этилди. Инсоният бугунги кунда одамнинг иммунитет танқислиги вируси (ОИВ касаллиги) хавфи билан тўқнаш келди. Бундай ҳолатлар якка ва ижимоий диний тафаккурда рационал жиҳатдан эмас, балки «Худонинг жазоси» сифатида қабул қилинади.

Диннинг пайдо бўлиши ва яшаб қолиши турли халқлар, ижтимоий гуруҳлар ва алоҳида одамлар даражасида иқтисодий ва ижтимоий тараққиётнинг нотекислиги каби ижтимоий ҳолатлар, шунингдек мутелик, чекланганлик, ҳукмронлик-бўйсундириш, яъни инсон ҳаётининг собитқадамлик билан тартибга солиб бўлмайдиган соҳаларига алоқадор «тутқунлик» муносабатлари билан боғлиқдир.

Инсоннинг табиат ва тенгсизлик билан кураш олиб боришдаги ожизлиги ва чорасизлиги одамларда ғайритабиий оламга бўлган ишончни мустаҳкамлайдиган омиллар каби намоён бўлади. Дин нафақат бирор бир воқелик инъикоси бўлиб қолмай, у инсонга етишмаётган куч-қудратни хаёлан тўлдирувчи восита ҳамдир.

Диннинг гносеологик асослари

Инсоннинг билиш жараёнида ҳам диний тасаввурлар, тушунчалар ва ғояларни юзага келиши сабаблари мавжуд. Масалан, муайян бир вақтда билиш имкониятининг чекланганлиги, билимларнинг *хатолар* билан қўшилиб кетиши, ҳиссий ва рационал босқичларнинг бир-биридан ажралиб қолиши, шунингдек уларнинг амалиётдан узилиб қолиш эҳтимоли шулар жумласидандир.

Инсоннинг билиши билимсизликдан билиш сари, нисбатан нотўлиқ билимдан тўлиқроқ билим сари, нисбий билимлардан мутлақ (абсолют) билимлар, мутлоқ ҳақиқат сари ҳаракат қилади. Бироқ мазкур босқичларнинг ҳар бирида воқеликнинг англаб етилмаган, ўрганилмаган соҳалари мавжуд ва шу сабабли улар тўғрисидаги илмлар мавжуд эмас, яъни аллақандай сирлилик бор. Тарихан тараққий этиб келаётган билишда ҳақиқий билиш хатоликлар, объектлар хоссаларининг ноўхшаш ифодалари бўлган *хомхаёллар* (*иллюзиялар)* билан қўшилиб кетган.

Рационал босқичда тафаккур воқеликни ҳиссий босқичга нисбатан, яъни сезиш, идрок этиш, тасаввур этишга нисбатан чуқурроқ англайди. Бироқ бу ерда воқеликдан ажралиб қолиш имконияти кўпроқ пайдо бўлади. Тафаккур воқеликдан *«баландга чиқиб кетиши»* мумкин. Мавҳум, умумий нарса ягонадан алоҳида тасаввур этиладиган *«мавжудотга айлантирилиши»* мумкин. Бунда *гипостезиялашув* (юнонча – таянч, асос, моҳият) деб аталувчи ҳодиса - муносабатлар томонларининг айрим хоссаларини фикран мустақил моҳиятга айлантириш ҳамда уларга объектив хоссалар бериш жараёни рўй беради.

Шу тариқа субъективлик ва объективликни фарқламаслик, образни ва предметни ажратмаслик, фараз қилиш қобилияти, ҳар қандай билимнинг нисбийлиги, билишнинг рационал босқичини ҳиссий босқичдан, моҳиятни ҳодисотдан, умумийни ягонадан ажратиш, тажрибани ҳақиқатнинг мезони сифатида эътироф этмаслик ва бошқа шу кабилар диннинг вужудга келиши ва қайта тикланиши учун гносеологик шарт-шароит бўлиб хизмат қилади.

3-§. Дин ижтимоий қуйи тизим сифатида

Диннинг тузилиши

Дин жамиятга нисбатан муайян қуйи тизимдан иборат бўлиб, жамиятда ўз ўрнига эга ва тегишли вазифаларни бажаради.

Илмий адабиётларда диннинг элементлари ва тузилиши ҳақида турли фикр-мулоҳазалар мавжуд. Бунда муаллифлар қуйидагиларни ажратиб кўрсатадилар: 1) диний мафкура, ҳис-туйғулар, ибодат[1]; 2) диний онг, ибодат, ташкилотлар[2]; 3) диний онг, муносабатлар, диний ташкилотлар[3]; 4) таълимот, миф, ахлоқий қадриятлар, ибодат қилиш амалиётининг диний

[1] Р.Г.Батанов. Социологические проблемы всистеме научно-атеистического воспитания. Казань, 1997. 80-б.
[2] А.А.Радугин. Введение в религиоведение. М., 1998. 32-б.
[3] В.И.Колоницин. Религиозное отчуждение. Свердловск, 1987. 65-106-б.

маросимлари ва бошқа шакллари, динни тарқатишнинг турли шакллари[1]; 5) диний эътиқод (мифлар), диний маросим (ибодат), этнос, дунёқараш, рамзлар тизими[2] ва бошқалар. Кўрсатиб ўтилганларни умумлаштирган ҳолда, тараққий этган *динларнинг* қуйидаги *қурилмавий элементларини* ажратиб кўрсатиш мумкин: *диний онг, фаолият, муносабатлар, институтлар ва ташкилотлар.* Бунда диний онг уйғунлаштирувчи таркибий қисм ҳисобланади. Диний онгнинг мазмунига мувофиқ диний фаолият ривожланади, диний муносабатлар юзага келади, диний институтлар ва ташкилотлар шаклланади.

Диннинг жамиятдаги ўрни ва вазифалари

Жамият ва цивилизация тури, минтақа ва мамлакатнинг тарихий тараққиёт босқичи билан боғлиқ ҳолда диний ёндашувлар, уларнинг вазифалари ва таъсир доираси ўзгариб борган.

Инсоният тарихининг дастлабки босқичларида диний жамоалар этник жамоаларга мос келиб, диний онг етакчилик қилган. Диний фаолият жамият фаолиятнинг умумий занжирида муқаррар бўғинни ташкил этган, диний муносабатлар жамиятдаги бошқа алоқаларга таъсир кўрсатган, диний институтлар эса (черков) диний ва дунёвий ҳокимиятни ўзида бирлаштирган.

Вақти билан диний онг жамиятда етакчилик қилишдан тўхтайди. Шу билан бир қаторда дунёвий онгнинг турли шакллари ривожланади, диний фаолият аста-секин фаолиятнинг умумий занжиридан ажралиб, муайян жой ва вақтга боғланиб қолади. Этник ва диний жамоаларнинг ажралиши жараёни рўй беради. Шу билан бирга кўпинча диний мансублик ва давлатга мансубликнинг бир-бирига ўхшашлиги маълум қилинади.

Замонавий жамиятларда (айниқса, Европада) диний онгнинг таъсири камайиб, дунёвий онг устунлик қилмоқда. Диний гуруҳлар этник жамоалардан ажратилган. Диний ва дунёвий ҳокимият турли институтларга тегишли.

4-§. Диний онг

Диний онгнинг шаклланиши

Диний онг ҳар қандай диннинг уйғунлаштирувчи элементи ҳисобланади. У муайян тадрижий жараённи босиб ўтган ва турли шаклларда мавжуд бўлади.

Диннинг нисбатан мустақил маънавий соҳа сифатида пайдо бўлишидан илгари мифологик онгнинг шаклланиш ва ривожланиш жараёни рўй берган. *Мифология* (юнонча – нутқ, сўз, ҳикоя, тасаввур, нақл, ривоят) афсоналар йиғиндисидан иборат бўлади. Мифология инсон онги ривожланишининг дастлабки босқичларида оламни маънавий жиҳатдан ўзлаштиришнинг ягона воситаси бўлган ва диний билимлар, бадиий образлар, ижтимоий нормалар ва хатти-ҳаракат намуналарини муштарак ҳолда бирлаштирган.

Протодинлар

Мифология доирасида протодин ва унга хос эътиқод ҳамда маросимлар вужудга келади. Шундай эътиқодларга *фетишизм* (французча fetiche – санам, ғайритабиий хислатларга эга бўлган тилсим) тааллуқлидир. Фетишизм реал нарсаларда аслида уларга хос бўлмаган сифатларнинг мавжудлигига ишониш ва бу нарсаларни қадрлашдан иборатдир. Турли туман табиий жисмлар – тошлар, дарахт бўлаги, жониворнинг қозиқ тиши ва бошқалар, кейинчалик эса сунъий равишда тайёрланган нарсалар ҳам фетишларга айланган. Фетишлар касалликлардан, кўз тегишидан халос этиш, асраш, овда ёрдам беришга хизмат қилган ва ҳоказо.

Тотемизм, магия, анимизм ва бошқа шу каби диний эътиқодлар ҳам мавжуд бўлган. *Тотемизм* (шимолий америкалик ҳиндулари тилида «о-тотеман» – «унинг қавми» деган маънони англатади) одамлар қавми, қабиласи ўртасидаги ҳамда жониворлар ва ўсимликларнинг айрим турлари ўртасидаги боғлиқликка эътиқод қилиш, мазкур эътиқоддан келиб чиқадиган хатти-ҳаракат ва диний маросимлардир. «Шер қавми», «одам қавми» ва бошқа шу каби

[1] С.И.Самыгин, В.Н. Негипуренко, И.П.Полонская. Религиоведение: социология и психология. Ростов на-Дону, 1966. 74-б.

[2] В.Н.Гараджа. Социология религии.М., 1996. 44-б.

этнонимлар тотемизм билан боғлиқдир. Тотемизм шу аснода биринчи марта этник мансублик белгисини яратди.

Магия (юнонча – жодугарлик, афсунгарлик) - одамларнинг воқеликдаги айрим хатти-ҳаракатлари билан айрим воқеалар ўртасида сабабий боғлиқлик мавжудлигига эътиқод қилиш, мазкур эътиқоддан келиб чиқадиган диний маросимлар, расм-русумлар.

Анимизм (лотинча anima + tus - жонли) руҳий феноменларнинг – барча моддий нарсаларда жоннинг, руҳларнинг мавжудлигига эътиқод қилишдир.

Диний онг шакллари

Тарихий тараққиёт, ижтимоий табақалашув ва меҳнат тақсимотининг чуқурлашуви жараёнида мифологик шакллар воқеликни тушунтиришнинг универсал ва ягона воситаси бўлишдан тўхтайди. Гарчи мифлар ўзидан ўзи йўқ бўлиб кетмаса-да, дин, фалсафа, санъат, ахлоқ, сиёсат, ҳуқуқ, илмий фанлар пайдо бўлади.

Тугаб бораётган уруғчилик тузуми шароитида *полидемонизм* (икки юнонча сўздан келиб чиққан – кўп ва худолилик) юзага келади, яъни қабила худоси сифатларига эга бўлган устувор руҳ ажратиб олинади. Қабила худоларининг таъсир доираси чегараланган бўлади ва бир-бирини чеклайди.

Нисбатан кучлироқ худо теварагида қабилалар иттифоқининг вужудга келиши мазкур қабила худосининг олдинги ўринга ўтишига шароит яратиб берди. У қабилалараро худога айланиб, бошқа қабилаларнинг худолари тобелик ҳуқуқи остида кирадиган *пантеон* (худолар силсиласи) бошлиғи бўлиб қолади. *Политеизм* (юнонча – кўп, худо; сўзма-сўз – *кўпхудолик*) вужудга келади. Политеизм бир нечта ёки кўплаб худолар мавжудлиги тўғрисидаги диний тасаввурдир. Табиат ва жамиятнинг қатор соҳаларида амал қилувчи худолар тимсоллари юзага келади. Фаолият майдони бир қанча соҳаларни қамраб олган Худо тимсоли бошқа худолар ҳам мавжудлигини эътироф этиш билан уйғунлашиб, воқеликнинг бошқа соҳалари ана шу худолар ёрдамида тушунтирилган. Бугунги кунда буддизм, ҳиндуизм, синтоизм ва конфуцийлик политеистик динлар ҳисобланади.

Меҳнат тақсимоти, жамиятнинг табақалашуви, халқларнинг, монархия тузумидаги давлатлар шаклланишининг янада чуқурлашуви натижасида политеистик тизимлар ҳам янада ривожланади. Сўнгра битта худо бошчилигидаги кўплаб худолар мавжудлиги эътироф этилишини англатувчи с*упромотеизм* (лотинча supro – устун, устида, + юнонча – худо), шунингдек кўплаб худоларнинг мавжудлигини эътироф этса-да, бироқ биттасини қадрловчи *генотеизм* пайдо бўлади.

Диний эътиқодларнинг узоқ давом этган тадрижи натижасида *монотеизм* (юнонча якка, ягона худо, сўзма-сўз – яккахудолик) вужудга келади. Барча ранг баранг табиий ва ижтимоий ҳодисаларни назорат қилувчи Худо тимсоли юзага келди. Кўпроқ ёки камроқ даражада чекланган ва бир-бирини чеклайдиган кўплаб худоларнинг ривожланиши жараёнида умумий ва ягона Худо тўғрисидаги тасаввур пайдо бўлади. *Иудаизм, насронийлик* ва *ислом* монотеистик динлар ҳисобланади.

5-§. Диний эътиқод

Эътиқод тушунчаси

Диний эътиқод диний онгнинг ажралмас хусусияти ҳисобланади. Кўпинча «эътиқод» тушунчаси фақат диний эътиқод билан тенглаштирилади. Бироқ ҳар қандай эътиқод ҳам диний характерга эга бўлавермайди.Эътиқод сўзи лотинча veritas (ҳақиқат, воқелик, ҳаққоният) ва vents (зеҳнли, адолатли*) деган сўзларга мос келади. Кимга-нимага ёки кимгадир-нимагадир эътиқод қилиш индивид, гуруҳ, омма руҳиятининг (эътиқод қилувчи субъектларнинг) қатъий ишониш, шаксиз ишонч ва умид орқали ифодаланувчи алоҳида ҳолатидир.*

Фаолиятнинг алоҳида турларида ва умуман ҳаётда мазмунан *мақсадга эришиш эътиқод предмети* сифатида хизмат қилиши мумкин. Бу ниманингдир, қандайдир воқеанинг ёки

воқеалар ривожининг сўнгги натижаси яқинлашуви ва бошқа шу кабилар бўлиши мумкин, бунда қўйилган мақсадга эришиш ҳақидаги аниқ ахборот тақчиллиги шарти мавжуд бўлади.

Эътиқоднинг мазмуни у фаолият кўрсатадиган турли соҳаларда турлича бўлиб, аниқ ҳаракат предмети билан боғлиқдир. У одамлар ҳаётий фаолиятининг ҳар қандай соҳасида – сиёсий соҳасида, масалан, харизматик сиёсий арбобга эътиқод; иқтисодиётда – муваффақиятга ишонч, мисол учун, ишлаб чиқарилган маҳсулотни фойда эвазига сотиш; ахлоқда – ахлоқий идеалларга эътиқод қилиш; бадииятда – тасвирланган воқеалар ва образларнинг ҳақиқийлигига ишониш ва бошқалар. Ҳеч бир одам, агар у ҳеч нарсага – жоннинг қутқарилишига, жаҳон инқилобига, билимнинг кучига, Инсонга ва ҳ.к. ишонмас экан, тўлақонли биоижтимоий объект сифатида мавжуд бўлолмайди. Инсонга табиий майл, рефлекс, идрок, ақлдан ташқари нимагадир ёки кимгадир – тақдирга, ялпи бахтга эришиш мумкинлигига ва бошқа шу кабиларга ишониш хусусияти хосдир.

Диний эътиқод умумий эътиқоднинг шаклларидан бири ҳисобланади. У минг йиллар давомида эътиқоднинг асосий шакли бўлиб келган. Энг қудратли ва мукаммал, мўъжизавий куч сифатида қабул қилинадиган Худо диний эътиқоднинг асосий объекти ҳисобланади.

Эътиқодни теологик жиҳатдан тушунтириш

Теологияда эътиқод Худонинг қобилияти ва фаолиятини Худога бўлган шаксиз ишонч билан мутлоқ ва яхлит ҳолда қабул қилиш сифатида гавдаланади. Инсоннинг Худога муносабати Худонинг ўзи томонидан юзага келтирилади, бу муносабат ҳақиқатни очиб беришда намоён бўладиган ва ифодаланадиган билим билан, яъни инсонга Худо томонидан берилган билим билан боғлиқ бўлади.

Эътиқодни теологик жиҳатдан англаш илоҳий ёзувларни шарҳлаш, шунингдек илоҳий матнлардан нисбатан мустақил бўлган, «эътиқод ва тафаккур», «эътиқод ва хатти-ҳаракат», «эътиқод ва ирода» ва бошқа шу каби муаммоларга бағишланган назарий ишланмаларни яратиш орқали амалга оширилади. Эътиқод таълимот сифатида, яъни диний ақидалар ва ҳаётий тажриба сифатида кўриб чиқилади. Тараққий этган динлар - иудаизм, насронийлик, ислом, ҳиндуизм ва буддизм оламнинг – фоний дунё (биз яшаб турган трансцендентал дунё) билан боқий дунёнинг (нариги дунёнинг, трансцендент (ғайритабиий) дунёнинг) муайян манзарасини яратувчи белгиланган илмий тизимга, *диний ақидаларга* эга бўлади. Бу илмий тизим ва диний ақидаларда тегишли динларнинг мифологик ва рамзий тилида ифодаланган нарсаларни кенг қамровли ва аниқ-равшан ҳолда баён этишга ҳаракат қилинади. Шу тариқа ҳар бир дин ўз таълимотига, яъни ўз-ўзидан англанадиган сўнгги, илоҳий воқеликнинг мавжудлиги тасдиқланадиган базавий қоидаларга эга бўлади. Бу таълимотлар диний амалиётнинг ва умуман диндорлар ҳаётий фаолиятининг асосига айланади. Шундай қилиб, *эътиқодни теологик жиҳатдан шарҳлаш оламни ва инсонни яратган, Ўзи ҳақидаги билимларни очиш қобилиятини одамларга берган энг мукаммал хилқат (шахс) сифатида Худога мутлоқ ишонишдан иборатдир*.

Диний эътиқодни фалсафий англаш

Фалсафада диний эътиқод инсон ҳаётининг муайян тарзда намоён бўлиши, инсоннинг алоҳида руҳий, маърифий ва ҳиссий ҳолати сифатида кўриб чиқилади.

Фалсафада Худо эмас, балки у ҳақидаги тасаввурлар асосий объект ҳисобланади. Бунда Худонинг мавжудлиги тўғрисидаги билим муаммога айлантирилади, у аввалдан мавжуд ва шубҳасиз ҳақиқат бўлган бир нарса сифатида қабул қилинмайди, балки очиб берилиши талаб этиладиган нарса сифатида кўриб чиқилади. Бошқача қилиб айтганда, фалсафа эътиқоднинг қонунийлигини яхлит ҳолда аниқлашга интилади. Бунда масалага уни ёқлаш ёки бетараф қолиш, нигилистик, атеистик нуқтаи назардан ёндашиш мумкин.

Биринчи ҳолатда тафаккур ва эътиқод муносабатлари муаммоларига, тафаккурнинг диний эътиқодлар тизимини асослашда ўз ролини бажара оладими йўқми деган масалага алоҳида эътибор қаратилади.Ушбу саволларга жавоб беришда турли ёндашувлар мавжуд.

У ёки бу диний эътиқодни тафаккур учун мақбул бўладиган тарзда асослаш заруриятини эътироф этувчилар кескин ёндашувга таянадилар. Шу муносабат билан эътиқодни илмий жиҳатдан баҳолашда рационал услуб имкониятларидан максимал даражада фойдаланишга чақириқлар янграйди. Бунда диний дунёқарашларни танқид қилишга йўл қўйилади.

Фалсафий-теологик ёндашув ҳам мавжуд бўлиб, унга мувофиқ эътиқод таркибидаги билим, энг аввало Худонинг мавжудлигига бўлган ишонч шу билимнинг ўзаги сифатида рационал далиллар билан асослашга муҳтож эмас. Фидеизмнинг турли вариантлари шунга киради. *Фидеизм* (французча fideisme ва лотинча fides - ишонч) эътиқод фақат илоҳий ҳақиқатнинг ёки диний эътиқод анъаналарининг нуфузи билан белгиланиши керак дея таъкидлайди. Фидеизм нуқтаи назарига кўра диний билимнинг табиати ақлдан устун туради ва шу сабабли уни на асослаб бўлади, на тафаккур билан таъсир этиб бўлади. Диний эътиқодлар асосга жуда ҳам бой, улардан асослироқ ҳеч бир нарса йўққи, улар воситасида диний эътиқодларни исботлаб бўлса. Ҳатто эътиқоднинг мазмуни шубҳа туғдирган тақдирда ҳам, ирода кучи ва «экзистенциал» интилиш билан бу шубҳани енгиб ўтиб, эътиқодни асраш ва сақлаш зарур. Диний эътиқоднинг ўзи эътиқод қилувчи одам учун асос бўлади.

Диний эътиқод танқиди

Фалсафа ўзининг бутун тарихи давомида диний эътиқодни, умуман динни танқид қилувчи фан сифатида намоён бўлади. Диний эътиқоднинг танқиди агностицизм, индеферентизм, атеизм ва антитеологик эмпиризм (диний ақидаларни мантиқий позитивизм доирасида мазмунсиз деб эълон қилиш) шаклида юзага чиқади. *Агностицизм* диннинг ўзида Худо ҳақидаги ишончли билимларни мужассам этганлиги тўғрисидаги даъвосини шубҳа остига олади ёки диний илм, агар бунда аллақандай воқелик тўғрисидаги билим тушунилгудек бўлса, у илм эмас деб таъкидлайди.

Атеизм (французча atheisme, юнонча «а» инкор этувчи қўшимча, + Худо, сўзма-сўз таржимаси – *худосизлик*) Худонинг мавжудлиги ва ҳар қандай трансцендент (ғайритабиий) моҳиятлар хусусида у ёки бу турдаги рационал далиллар воситасида баҳслашади. Атеизмнинг қуйидаги турлари мавжуд: *назарий атеизм* – муайян назария ва дунёқараш позицияси; *амалий атеизм* – инсоннинг амалий хатти-ҳаракати бўлиб, бу хатти-ҳаракат Худонинг мавжудлиги билан бирор бир боғлиққа эга бўлмаслиги, Худони назарий жиҳатдан инкор этиш билан боғлиқ бўлмаслиги ҳам мумкин; *сиёсий атеизм* – динни, унинг ақидаларини ва энг аввало черков институтларини танқид қилиш инсонни озод қилишнинг муҳим шартларидан бири ҳисобланади.

Назарий атеизмнинг илдизлари узоқ ўтмишга бориб тақалади. Антик замонларда ҳукмрон динга нисбатан бошқа қандайдир диннинг фойдасига шубҳа билдирувчилар «атеистлар» деб тушунилган. Илоҳий воқеликни «асил», ҳақиқий тарзда тушуниш учун ҳукмрон динни алмаштиришни талаб этувчи файласуфлар ҳам «атеистлар» қаторига киритилган.

Атеизм буткул худосизлик ва Худонинг мавжудлигини инкор этувчи таълимот сифатида Европада ХУ1-ХУП асрларда пайдо бўлиб, Х1Х асрда Людвиг Фейербах асарларида бир оқим сифатида шаклланди. ХХ асрда ваХХ1 аср бошларида атеизм турли шаклларга киради. Бу энг аввало динни фалсафий-антропологик танқид қилиш шакли бўлиб, у диннинг келиб чиқиши ва яшашини Худо билан эмас, балки инсоннинг ўзи билан боғлайди. Худо ғояси инсонда унинг доимий яратувчилик ва рефлектив фаолиятида ўзига таянч излаши асносида юзага келади. Дин асосан борлиққа нисбатан ожизлик тажрибасидан келиб чиқадиган руҳий ва дунёқарашга оид муаммоларини ҳал этиш воситаси ҳисобланади.

Яна бошқа етарлича кенг тарқалган қарашлардан бири – *антитеологик эмпиризм*, хусусан *мантиқий позитивизмдир*. Унга мувофиқ Худо тўғрисидаги, ғайритабиий, хаёлий олам тўғрисидаги фикрлар асосли эмас. Улар аниқлаштирилиши, *верификация* қилиниши мумкин эмас, чунки эмпирик кузатувлар олиб бориб бўлмайди. Шундан диний эътиқодлардаги ички қарама-қаршилик ҳамда мазмунсизлик муқаррарлиги тўғрисидаги хулоса келиб чиқади. Умуман, эътиқод таркибидаги диний билимга нисбатан фалсафий ёндашувларнинг ҳеч бири бу билимга сўзсиз мақом беришга ва диний билимни ноаниқликдан халос этишга қодир эмас.

3-боб. АСОСИЙ ДИНИЙ КОНФЕССИЯЛАР

Асосий диний конфессиялар – булар, аввало, учта жаҳон дини: буддавийлик, христианлик ва исломдир.

1-§. Буддавийлик

Буддавийлик – учта жаҳон динидан энг қадимгиси. Христианлик ундан беш аср, ислом эса роса ўн икки аср ёшроқдир. Буддавийликнинг тарқалиш жараёни ва жўғрофияси қуйидагича: милоддан аввалги биринчи минг йиллик охирида буддавийлик Ҳиндистондан Цейлонга кириб борди. Эрамизнинг дастлабки асрларида у Ўрта, Марказий ва Олд Осиё таркибидаги ерларни ўз ичига олган Кушон империясининг кенг ҳудудига ёйилди. Янги эранинг I асрида буддавийлик Хитойга, IV – асрда – Кореяга, VI асрда – Японияга, VII – асрда Тибетга, XIII – XVI асрлар оралиғида – Мўғилистонга, XVII – XVIII асрларда Бурятия ва Тувага тарқалди. Ҳиндихитой яриморoли мамлакатларига (Лаос, Камбоджа, Мьянма (Бирма), Вьетнам ва Таиландга), кейин Жануби-Шарқий Осиёнинг ороллларда жойлашган қисмига буддавийлик II асрдан бошлаб ёйила бошлади ва VIII – IX асрларда бу борада катта муваффақиятларга эришди. XIX асрнинг охири – XX асрнинг бошларида у Европа ва Америкага кириб борди.

Будда динига амал қилувчиларнинг асосий кўпчилиги Жанубий, Жануби-Шарқий Осиёда: Ҳиндистон, Шри Ланка, Непал, Бутан, Хитой, шунингдек Сингапур (Малайзиянинг хитой аҳолиси), Мўғилистон, Корея, Вьетнам, Япония, Камбоджа, Мьянма, Таиланд ва Лаосда яшайди. Россияда (МДҲда) будда динига анъанавий равишда Бурятия, Қалмиғистон, Тува аҳолиси эътиқод қилади. Кейинги йилларда будда жамоалари Москвада, Санк-Петербургда пайдо бўлди. XIX асрнинг охири – XX аср бошларида буддавийлик мухлислари Европа мамлакатларида ва АҚШда пайдо бўлган: бугунги кунда у ерда Шарқда мавжуд бўлган қайсидир даражада нуфузга эга деярли барча йўналишлар ва мактабларнинг вакиллари бор. Жаҳондаги будда динига эътиқод қилувчиларнинг умумий сонини аниқлаш қийин. Ҳақиқатга энг яқин тахминларга кўра айтиш мумкинки, бугунги кунда дунёда 700 миллионга яқин киши буддавийликка амал қилади ҳамда роҳиб ва роҳибалар сони салкам 1млн. кишини ташкил этади.

Буддавийлик бундан икки ярим минг йилдан аввалроқ Ҳиндистонда диний-фалсафий таълимот сифатида пайдо бўлиб, кўламдорлиги ва ранг-баранглиги жиҳатидан ноёб диний адабиётларни ва кўплаб диний қонун-қоидаларни вужудга келтирди.

Буддавийлик асосчиси – ҳақиқатан мавжуд бўлган тарихий шахс. Ҳар ҳолда ана шу дин тарихи билан шуғулланувчи олимларнинг кўпчилиги бизнинг кунларгача сақланиб қолган ёзма манбалар асосида шундай фикрга келганлар. Бу матнлар ва уларга асосланган илмий тадқиқотлар, фольклор жанрлар ва бадиий асарлар буддавийлик асосчиси ҳақида сўз юритар экан, уни ҳар хил номлар билан атайди, чунончи: Сиддхартха – ўз номи, Гаутама, – уруғ номи, Шакьямуни – «шаклар (ёки шакья) қабиласидан чиққан донишманд», Будда – «нурланган», Татхагата – «шундай келувчи ва шундай кетувчи», Жина – «музаффар», Бхагаваня – тантана қилувчи. Энг кўп тарқалган номи – Будда бўлиб, бутун диннинг номи шундан бошланган.

Буддавийлик – бу диний амалиёт тизими бўлиб, Ҳиндистоннинг негизида *қайта туғилишга бўлган ишонч* ташкил этадиган қадимги диний-фалсафий таълимотлари асосида яратилган таълимотдир. Буддавийликнинг асосий ғояси *«ҳаёт азоб-уқубатдир»* ва *«нажот йўли бор»* деган фикрларда ўз мужассамини топган. Буддавийликнинг моҳияти Будда томонидан ўзининг биринчи тарғиботида (насиҳатида) ифодаланган ва таърифланган *тўрт ҳақиқат*да баён қилинади.

Биринчи ҳақиқат – «азоб-уқубат мавжуд». Ҳар қандай тирик мавжудот муқаррар равишда ва албатта уни бошдан кечиради, шу сабабли ҳар қандай ҳаёт азоб-уқубатдир. Туғилиш – азоб-уқубат, касаллик – азоб-уқубат, ўлим – азоб-уқубатдир. Нохушликка дуч келиш – азоб-уқубат.

Ёқимли нарсадан айрилиш – азоб-уқубат. Кўнгил истаган нарсага эга бўлмаслик ҳам азоб-уқубатга олиб боради.

Иккинчи ҳақиқат – «азоб-уқубатнинг сабаблари мавжуд». Инсон моддий ашёлар ва маънавий қадриятлардан фойдаланар экан, уларни ҳақиқатан мавжуд ва улар доимий деб ҳисоблайди, шу боис бошқа нарсалардан воз кечиб, уларга эгалик қилишни ва улардан баҳра олишни истайди. Бундай истаклар яшаш учун курашнинг узлуксиз занжирига олиб боради. Буддавийликка кўра, ана шу истакларни нодонлик кучайтиради ва ўз ихтиёрига эрк беришга олиб келади, бу эса кармани ҳосил қилади.

Кармани ажр қонуни ёки ахлоқий сабабият қонуни деб аташ мумкин бўлиб, унга кўра, ҳар ким ўтмишда нима эккан бўлса, шуни ўради, яъни қилмишларига яраша ажрини топади. Ўз вазифаси жиҳатидан карма боғлиқ ҳолда яратилиш қонунига мос келади – ҳар қандай яшаб ўтган кишига муқаррар равишда азоб-уқубатлар тайёрлаб қўйилгандир ва ҳеч ким улардан қутулиб қолишга қодир эмас.

Учинчи ҳақиқат – «азоб-уқубатни тўхтатиш мумкин». Ҳам яхши, ҳам ёмон истакларнинг батамом барҳам топтирилиши *нирвана* ҳолатига мос келади, бунда одам қайта туғилиш жараёнидан чиқиб кетади.

Тўртинчи ҳақиқат азоб-уқубатни тўхтатиш йўли ҳам борлигига ишонтиради. Бу тўғри англаш, тўғри ният қилиш, тўғри сўзлаш, тўғри хулқ-атворда бўлиш, тўғри турмуш кечириш, тўғри интилиш, тўғри муносабатда бўлиш, тўғри фикру хаёл билан яшашдан иборат «олижаноб саккизлик йўли»дир. Ана шу йўлдан борган инсон шу аснода «Будда йўлига» ўтади. Шу йўлдан боришни истаган одам карма қонуни билан бошқариладиган қайта туғилишларнинг узлуксиз жараёни мавжудлигига, унинг учун бу ҳаётда ягона нажот – бу Будда, унинг таълимоти (дхарма) ва будда жамоаси (сангха) эканлигига; буддавийликнинг барча одоб-ахлоқ ва мушоҳада қилиш қоидаларига оғишмай риоя этиш инсонни азоб-уқубатлардан халос бўлишга олиб келишига онгли равишда ёки кўр-кўрона тўла ишониши керак.

Ички хотиржамликка эришиш ва фикрни жамлаш учун *медитация* амалиёти хизмат қилида. Медитация амалиёти ва ахлоқ нормаларига риоя этиш, Будда ақидаларига кўра, эътиборни мавжудиятнинг моҳияти ҳақида мушоҳада қилишга қаратиш имконини беради.

Ижтимоий дастур инсоннинг ижтимоий мавқеи (жамиятда тутган ҳолати) ўтмишдаги ва ҳозирги вақтдаги қилмишларига боғлиқлиги тўғрисидаги таълимотга асосланган. Буддавийликнинг аввал давлат, сўнгра эса жаҳон динларидан бирига айланишига, бу таълимотнинг, асосан, иккита қоидаси ёрдам берган. Биринчидан, ижтимоий мавқе ва бойлик «аввалги ҳаётларида» тўпланган фазилатлар кўплигидан далолат беради деган фикр давлатлар ҳукмдорларига ўзларини бенуқсон одамлар деб эълон қилиш имкониятини берган. Бу уларнинг ҳокимияти чекланмаган хусусият касб этишига олиб борган. Кейинчалик мазкур ғоя буддавийликнинг беками-кўст ҳукмдор – *чакравартина* деб аталувчи – ҳукмдорнинг бекаму-кўстлиги хусусидаги концепцияда мужассамини топди ва расмий тус олди. Иккинчидан, қаттиқ *табақавий-каставий* яккаланиш шароитида буддавийлик эзилган оммани ижтимоий-ахлоқий хулқ-атвор меъёрларига оғишмай риоя этиш ёки диний жамоага кириш йўли билан келгуси ҳаётда анча яхшироқ аҳволда туғилишдан умидвор қилган. Бу буддавийликнинг аҳоли кенг қатламлари орасида оммалашуви кучайишига ёрдам берган.

Буддавийлик – жўшқин ва яшовчан дин. Ер куррасининг турли қисмларида ҳозирда ҳам янги-янги будда жамоалари пайдо бўлмоқда, ибодатхоналар қурилмоқда. Жаҳон буддавийлари иккита халқаро ташкилотга - Жаҳон буддавийлар иттифоқи (бош қароргоҳи Бангкокда, Таиланд) ва Осиё буддийлар тинчлик учун конференцияси (бош қароргоҳи Улан-Баторда, Мўғилистон)га бирлашганлар.

2-§. Христианлик

Христианлик (грекча сўздан келиб чиққан: «Христос – «муқаддас ёғ сурилган шахс», «масиҳ», халоскор дегани) I асрда Фаластинда пайдо бўлди. Энг аввал Фаластин ва Ўрта Ер денгизи бўйларида яшаган яҳудийлар орасида тарқалиб, дастлабки ўн йилликлардаёқ бошқа халқлар («мажусийлар»)дан тобора кўпроқ мухлислар орттирди. V асргача христианлик асосан Рим империясининг жуғрофий ҳудудида, шунингдек унинг сиёсий ва маданий таъсири доирасида (Арманистон, шарқий Сурия, Ҳабашистон), кейинчалик (асосан биринчи минг йилликнинг иккинчи ярмида) герман ва славян халқлари орасида, кейинроқ (XIII-XIV асрларга келиб) болтиқ ва фин-угор халқлари орасида ҳам тарқалди. Янги ва Энг янги даврда христианликнинг Европадан ташқарида тарқалиши мустамлакачилик ҳаракатлари ва миссионерларнинг фаолияти туфайли содир бўлади. Бутун дунёда христианликка эътиқод қилувчилар сони 1млрд. кишидан ошади (жаҳон аҳолисининг қарийб 28 фоизи), бундан 475 млн.га яқини Европада, 250 млн.га яқини Лотин Америкасида, 155 млн.га яқини Шимолий Америкада, 100 млн.га яқини Осиёда, 110 млн.га яқини Африкада истиқомат қилади. Булардан 660 млн.га яқини католиклар, 300 млн.га яқини протестантлар (секталари билан биргаликда, улар орасида 42 млн. методистлар ва 37 млн. баптистлар бор), православлар ва Шарқ «нохалкидон» диний эътиқодларига эргашувчилар (монофиситлар, несторианлар ва ҳ.к.) 120 млн. кишига яқин[1].

Христианлик яҳудийликда пишиб етилган мутлақ баракат ва марҳамат, мутлақ билим ва мутлақ қудрат эгаси бўлмиш ягона Худо ғоясини ривожлантирди. Яъни барча жонзотлар ва ашёларни у яратган, ҳамма нарса илоҳий ироданинг монеликсиз майл-ихтиёри билан вужудга келган.

Христианлик таълимотига кўра, инсон Худога «қиёфадошлик ва ўхшашликни» ифодаловчи сифатида яратилган. Бироқ дастлабки одамлар томонидан содир этилган осийлик одамга илк гуноҳ тамғасини босиб, инсоннинг худога ўхшашлигини, яъни поклигини барбод қилди. Христос чормихга тортиш азобларини ва ўлимни қабул қилиб, бутун одамзод учун азият чекиб, одамларнинг «гуноҳини ювган». Шу сабабли христианлик азоб-уқубатнинг, инсон ўз истаклари ва эҳтиросларини ҳар қандай тарзда чеклашининг покловчилик аҳамиятини таъкидлайди: «ўз крестини қабул қилар экан» инсон ўзидаги ва атроф муҳитдаги ёвузликни енгиши мумкин. Бу билан инсон худонинг амрини бажо этибгина қолмай, балки унинг ўзи ҳам ўзгаради ва Худо сари юксалишга мушарраф бўлади, унга яқинроқ бўлиб қолади. Христиан кишининг тақдири, унинг Исо ўзини қурбон қилганлигини тўғри деб ҳисоблаши – оқлаши ана шундандир.

1054 йилда православ ва католик черковларининг бўлиниши юз берди.

Православие – христианликнинг асосий йўналишларидан бири бўлиб, тарихий жиҳатдан унинг шарқий тармоғи сифатида шаклланган. У асосан Шарқий Европа, Яқин Шарқ мамлакатларида, Балқонда тарқалган. Православиенинг теологик асослари Византияда шаклланган бўлиб, бу ерда православие IV – XI асрларда ҳукмрон дин эди.

Муқаддас китоб (Библия) ва Муқаддас ривоят (IV – VIII асрлардаги еттита Дунё христианлари йиғинининг қарори), шунингдек Афанасий Александрийский, Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Дамаскин, Иоанн Златоуст сингари энг эътиборли йирик черков арбобларининг асарлари диний таълимотнинг асоси сифатида эътироф этилган. Диний таълимотнинг асосий қоидаларини шакллантириш черковнинг ана шу раҳнамолари зиммасига тушган.

Католицизм христианликнинг иккинчи йирик йўналишидир. «Католицизм» сўзи умумий, бутун дунёга оид деган маънони англатади. Унинг ибтидоси, ривоятга кўра Римдаги, апостол (ҳаворий) Пётр биринчи епископ бўлган, унча катта бўлмаган христиан жамоасидан бошланади. Христианликда католицизмнинг ажралиш жараёни Рим империясининг ғарбий ва шарқий

[1] M. Malherbe. Zes religions. Saind-Amand-Moontrond, 2000, p. 95.

қисмлари ўртасидаги иқтисодий, сиёсий ва маданий тафовутлар кучайган ва чуқурлашган пайтда, III асрдаёқ бошланган.

Католицизм христиан динининг йўналишларидан бири сифатида унинг асосий ақидалари ва маросимларини тан олади, лекин диний таълимотда, ибодатда ташкилий тузилишда бир қатор ўзига хос хусусиятларга эга. Бутун христианликда бўлгани сингари Муқаддас китоб ва Муқаддас ривоят католик диний таълимотининг асоси ҳисобланади. Бироқ православ черковидан фарқли равишда католик черкови фақат еттита дастлабки Дунё христианлари йиғинининг эмас, балки кейинги барча йиғинларнинг ҳам қарорларини, бундан ташқари – папанинг мактублари ва қарорларини Муқаддас ривоят деб ҳисоблайди. Католик черковининг ташкилий тузилиши қатъий марказлаштирилганлиги билан ажралиб туради. Рим папаси – бу черковнинг раҳнамоси. У эътиқод ва ахлоқ масалаларига доир қонун-қоидаларни белгилайди. Унинг иродаси Дунё христианлари йиғини иродасидан юқоридир.

XVI-XVII асрлардаги Рефармация жараёнлари натижасида *протестант* черковлари (лютеранлик, кальвинизм, англиканлик ва бошқалар) пайдо бўлди. Улар Шимолий ва Марказий Европа (Буюк Британия, Скандинавия, Германия ва бошқа) мамлакатларида, кейинроқ эса Шимолий Америка (АҚШ, Канада), Австралия ва бошқа бир қатор мамлакатларда энг кўп тарқалган.

3-§. Ислом

Ислом – (ал-ислом – «Аллоҳга бўйсунмоқ» «итоат қилмоқ») – жаҳон динларидан бири. Замонавий ислом – эътиқод қилувчилари сони жиҳатидан иккинчи (христианликдан кейин) жаҳон дини. Тахминий ҳисобларга кўра, ер куррасида мусулмонларнинг умумий сони 1 млрд. кишига боради (улардан 90 фоизга яқини суннийлар), бундан учдан икки қисмидан ортиғи Осиёда (қитъа аҳолисининг 20% дан зиёди), қарийб 30 фоизи Африкада (қитъа аҳолисининг 49 фоизи) яшайди. Жаҳондаги мусулмон жамоалари бўлган 120 тадан ортиқ мамлакатдан 35 тасида мусулмонлар аҳолининг кўпчилигини ташкил этади. Осиё ва Африкадаги 28 та давлатда ислом давлат дини (ёки расмий дин) деб эътироф этилган[1]. Айрим мамлакатларда «ислом» сўзи уларнинг номига киритилган: Эрон Ислом Республикаси, Покистон Ислом Республикаси, Мавритания Ислом Республикаси ва бошқалар.

Ислом ижтимоий-мафкуравий ҳодиса сифатида Арабистон жамияти тараққиётининг тарихий инъикоси, бутун Яқин Шарқ қадимги замондан ўрта асрга ўтиши даврида унга хос бўлган умумий жараёнларнинг натижаларидан бири бўлди. Соф диний нуқтаи назардан унинг пайдо бўлиши ўзидан олдинги динлар – *христианлик, яҳудийлик* ва *зардуштийликнинг* таъсири ва ривож топиши билан ҳам, Арабистон аҳолиси диний онгининг тадрижий юксала бориши ҳамда *синкретик (қоришиқ) якка худолик*нинг арабларга хос шакллари билан ҳам боғлиқ бўлди.

«Ал-ислом» атамаси Қуръонда «ал-имон» (ишонч, эътиқод) ва «ад-дин» (диний мажбуриятлар мажмуи, дин) сўзларига яқин маънода саккиз марта учрайди. Ана шу тушунчалар ўртасидаги ўзаро боғланишни ислом уламолари турлича изоҳлайдилар. Суннийлар орасида тарқалган нуқтаи назарлардан бирига кўра, «*ад-дин*» тушунчаси бешта арконнинг ёки асосий диний қоидаларнинг мажмуи сифатида «*ал-ислом*»ни, Аллоҳнинг ва Муҳаммад пайғамбар айтган ҳамма нарсанинг чинлигига ишонч сифатида «*ал-имон*»ни ва маънавий фазилат сифатида «*ал-эҳсон*»ни ўзида мужассам этади.

Ислом диний таълимотининг *бешта аркони* (устуни) тўғрисидаги тасаввур мусулмон жамоасининг вужудга кела бошлаган илк давридаёқ таркиб топган. Бу бешта аркон (аркон шариат ал-ислом, аркон ал-ислом, ал-аркон ал-хамса) қуйидагилардир:

1) *аш-шаҳода* (калимаи шаҳодат) – исломнинг иккита асосий ақидасини, яъни Аллоҳнинг ягоналигига иқрор бўлиш (*ат-таухид*)ни ва Муҳаммаднинг пайғамбарлик ваколати эътироф этилиши (*ан-нубувва*)ни ўзида мужассам этган динга эътиқод қилиш; 2) *ас-салат*

[1] Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. 109-б.

(намоз ўқиш); 3) *ас-саум* (рўза тутиш); 4) *аз-закот* (фақиру бечораларга бериш, Аллоҳ йўлидаги ишларга сарфлаш учун берилиши шарт бўлган хайр-эҳсон); 5) *ал-хаджж* (муқаддас жойларга, хусусан Макка шаҳрига зиёратга бориш). Ислом диний таълимотининг бешта арконидан тўрттаси маънавий-ахлоқий ва маросимга оид кўрсатмаларни ўз ичига олади ҳамда шу аснода ислом асосчисининг маросимларга ва диний ҳаёт қоидаларига кўпроқ эътибор қаратганлигини акс эттиради. Бу ҳолат кейинчалик *ақидаларга* қараганда *ҳуқуқнинг* устунлик билан ривожланишини таъминлади. Шу билан бирга, илк исломда ақидалар ва одат-таомиллар, дин ва ҳуқуқ ўртасида аниқ фарқ бўлмаган.

«*Тўғри эътиқодлилик*» ва «*адашганлик*» муаммоси мусулмон илоҳиётчилигининг бош муаммоларидан бирига айланган. Турли мактабларга мансуб сунний илоҳиётчилар фақат суннийлар (аҳли ас-сунна ва-л-жама'а) 73 та ислом жамоаси орасида «тўғри йўлдан» бораётган ягона жамоа сифатида «нажот топиши», жаннатга тушажаги ҳақидаги, Муҳаммад пайғамбарга нисбат берилган ҳадисга асосланиб «тўғри эътиқодлилик» тарафдорлари эканликларини қатъият билан ҳимоя қилганлар. Ғарб ва мамлакатимиз исломшунослигида анъанавий, суннийлик йўналишидаги исломга эргашувчиларни «эътиқоди мустаҳкамлар» (ортодокслар) деб, уларнинг мухолифларини – «бидъатчилар» (еретиклар), «мазҳабчилар» (сектантлар) деб атайдилар. Лекин христианликдаги «ортодоксия», «ересь», «сектантлик» тушунчалари исломнинг дин сифатидаги моҳияти ва ўзига хослигини ифодалай олмайди. Исломда христианликдаги Дунё христианларининг йиғини сингари *ақидаларни қонунлаштириб қўядиган институт* (тузилма) йўқ; исломнинг теократик олий мақсади давлат билан бир қаторда диний институтнинг (черковнинг) мавжуд бўлиши ғоясига зид эди. Исломда *барча минтақаларда умумий эътироф этилган диний мактаб* бўлмаган. Диний масалаларнинг турлича шарҳланиши эҳтимоли ана шундандир. Қарама-қарши нуқтаи назарларнинг тарафдорлари айни бирдай енгиллик билан Қуръондан ва суннадан ўз фикрлари фойдасига ва ўз муҳолифларига қарши далиллар топганлар.

Исломга тарихий воқелик сифатида қарашда унга ғоялар ва фикрлар курашида шаклланган ва ҳозирда ҳам амал қилиб турган мафкуравий тизим сифатида ёндашиш нохолислик ва бир томонламаликни бартараф этишда ёрдам бериши мумкин. Исломдаги ана шу ғоялар ва фикрлар хилма-хиллиги, унинг янги ғояларни ўзлаштириб олишга ва мосланувчанликка мойиллигини, унинг ўзгариб бораётган дунё шароитидаги яшовчанлигини таъминлади.

XIX аср бошларидан то XX асрнинг иккинчи ярмигача бўлган бир ярим аср ислом тадрижий ривожланишида муҳим бурилиш босқичи бўлди. Шарқ мамлакатларида рўй берган ижтимоий-иқтисодий тузилмалардаги ўзгаришлар, янги синфнинг – миллий буржуазиянинг шаклланиши, миллий-озодлик ҳаракатининг авж олиши – буларнинг ҳаммаси қўшилиб, исломнинг жамиятдаги тутган ўрнига қарашларда ҳам, ижтимоий ҳаётнинг янги воқеликларини исломнинг ўзи томонидан асослашда ҳам ўзгаришларга олиб келмаслиги мумкин эмасди.

Ислом диний-фалсафий ва ҳуқуқий меъёрларининг XIX аср ўрталарида бошланган ҳамда ҳозирда ҳам давом этаётган янги тарихий шароитга мослашув жараёнини кўпгина тадқиқотчилар, гарчи у христиан реформациясидан жиддий фарқ қилса ҳам, «*мусулмон реформацияси*» (ислоҳ) атамаси билан белгиламоқдалар. Ижтимоий-иқтисодий ривожланиш тақозоси мусулмон ислоҳиётчилари ва ҳуқуқшунослари олдига исломнинг бир қатор анъанавий қоидаларини янгича мушоҳада қилиш заруриятини қўйди. Бироқ ушбу жараён жуда оғриқли ва давомли бўлди. Бу, масалан, мусулмон мамлакатларида банк тизимини вужудга келтириш жоизлиги (ёки гуноҳ ҳисобланиши) хусусидаги баҳсда акс этди. Баҳс, бир томондан, қарз фоизини ундириш ман этилиши (риба') ҳақидаги қоида атрофида, иккинчи томондан эса – сармоянинг ишлатмай ташлаб қўйилишини шариат ман этиши важидан авж олди.

Турмуш тарзининг қатъий белгилаб қўйилганлиги исломнинг замонавий глобаллашув воқеликларига мослашувига тўсқинлик қилмоқда ва «ғарблаштиришга» қарши ҳаракат кучайишига олиб келмоқда. Гарчи ўзининг бутун тарихи давомида ислом сиёсатдан четда турмаган бўлса-да *исломга сиёсий руҳ берилиши* мусулмон мамлакатларида миллий-озодлик

кураши кучайган ва миллий ўзликни англаш ўсган сайин тобора кўпроқ намоён бўла бошлади. XXI аср бошларида халқаро хавфсизликка ва жаҳондаги барқарорликка энг кўп таҳдид солувчи турли радикал (экстремистик) ва террорчилик кучлари томонидан *«ислом фундаментализми»* шиорларидан фойдаланиш ҳозирги шароитда исломга сиёсий руҳ берилишининг энг кескин кўринишларига айланмоқда.

XI Бўлим. ҚАДРИЯТЛАР ФАЛСАФАСИ (АКСИОЛОГИЯ)

1-боб. ФАЛСАФАДА ҚАДРИЯТЛАР МУАММОСИ

1-§. Қадрият фалсафий категория сифатида

Фалсафа тарихида қадрият муаммоси

Инсоният тарихининг илк даврларидаёқ одамлар нарсаларнинг муайян қимматга эга эканлигини, инсоннинг у ёки бу эҳтиёжларини қондира олишини, бирон соҳада фойдали бўлиши мумкинлигини кашф этганлар. Шу билан нарсаларнинг қадриявий хусусияти очилган.

Дастлабки пайтларда бу хусусият буюмларнинг амалий фойдаси билан боғланар эди. Кейинчалик қадрият мақоми бошқа ижтимоий институтлар ва маънавий ҳодисаларда ҳам тан олина бошланди.

Инсон ўз фаолиятини йўналтириши лозим бўлган неъматлар ва қадриятлар муаммоси *қадимги шарқ фалсафаси* ва фалсафага қадар бўлган фикр тарихида муҳим ўрин тутади. *Брахманликда* - бу қайта туғилиш орқали янада юксакроқ варнага[1] эришиш. Инсоннинг кейинги ҳаётида қаерда туғилиши унинг тақводорлиги билан боғлиқ, тақводорлик эса ўз варнасининг дхармасига хизмат қилиш ва унинг кўрсатмаларидан четга чиқмаслигини англатар эди. Олий мақсадга фақат брахманлар эришишлари мумкин бўлиб, у ҳамма нарсадан (оиладан, бойликдан, олимликдан) воз кечиш ва сансарадан озод бўлиш йўли. Зоҳидлик, хайр-эҳсон, поклик, куч ишлатмаслик, яқин кишиларга ҳамдард бўлиш, ўз эҳтиросларини жиловлаш - брахманликнинг етакчи қадриятлари. Упанишадларда идеал брахман ҳеч нарсага кўнгил қўймайдиган, қайғу, бахиллик, умид туйғуларидан озод, осойишта, ёлғон ва ҳатто ўз-ўзини идрок этишдан ҳам холи бўлган тафаккури берилган киши сифатида тасвирланади[2].

Брахманликда салмоқли ўрин тутувчи қадриятлар қадимги ҳинд жамиятидаги касталарга бўлиниш билан чамбарчас боғлиқ. Бундай боғлиқлик (бунга ҳар бир каста вакили амал қилиши керак) брахманликка нисбатан мухолифатда бўлган *бхагаватгизм*, *жайнизм* ва бошқа оқимларда ҳам мавжуд. Бироқ *чарваклар* фалсафасида бундай хилдаги алоқанинг асосланганлиги шубҳа остига олинади. Бундан ташқари чарвакларда аскетизмнинг тарғиб қилиниши ўрнини бахтни лаззат сифатида тушунишга йўналтирилган *гедонистик* дастур эгаллайди.

Қадимги Хитой фалсафий тизимларида ҳам қадриявий идеаллар шакллантирилган. *Конфуцийликда* бу қадимийликка йўналтирилганлик, «олтин ўрталиқ», «инсонсеварлик», «ҳамдамлик» сингари тамойиллардир. Конфуцийликнинг асосий тамойили шундай: «ўзингга раво кўрмаганни ўзгаларга раво кўрма»[3]. Конфуцийликнинг ахлоқининг асосида - фуқаронинг подшоҳга, хотиннинг эрга, ўғилнинг отасига, кичикнинг каттага ҳурмати ва бўйсуниш ётади.

*Даосизм*да конфуцийлик қадриятлари инкор этилади. «Мутлақ доноларча» хулқ-атворнинг асосий тамойили - фаолиятсизлик тамойилидир: ҳамма нарса табиий йўл ҳисобланувчи *дао* йўлида кетиши керак.

Европа фалсафасида қадриятлар муаммоси *Қадимги Грецияда* қўйилган эди. Бу муаммони биринчилардан бўлиб *Суқрот* кўтариб чиқди. У аксиологиянинг асосий масаласини «Неъмат нима?» деган савол билан ифодалади. Унинг бу саволга мурожаат этиши тасодифий эмас эди. Бу ҳол Афина демократиясининг тангликка учрашининг қонуний натижаси сифатида юзага келди. Мазкур саволга жавоб бериш янги ижтимоий идеалларни қидиришда ёрдам бериши лозим эди. Кейинги даврларда ҳам қадриятлар фалсафаси тарихнинг бурилиш даврларида,

[1] Қадимги ҳинд жамияти 4 варналардан – брахманлар, кшатрийлар, вайшьялар ва шудралар табақаларидан иборат эди.
[2] Чанышев А.Н. Начало философии. М., 1982. 138-б.
[3] Древнекитайская философия. В 2-хт. М., 1972. Т.1.167-б.

анъанавий қадриятлар қадрини йўқотган, жамиятнинг ижтимоий негизлари обрўсизланган пайтларда долзарб аҳамият касб этганлигини кўришимиз мумкин.

Антик анъана доирасида қадриятлар муаммосини ишлаб чиқишда *Демокрит* катта роль ўйнади. Қадриятлар табиатини натуралистик (объективистик) талқин қилиш анъанасини у бошлаб берди. Антик файласуфнинг фикрига кўра, бахт-саодат, эзгулик, адолат, гўзаллик мезонлари табиатнинг ўзида, ҳамма нарсанинг ўз табиий оқимида кетишидадир. Нимаики табиатга мос бўлса - яхши, нимаики унга зид бўлса - ёмон. Бизнинг хузур-ҳаловатимиз ва азобларимиз, қониқишимиз ва норозилигимизнинг асоси ана шунда.

Афлотунга ҳам қадриятларни объективистик тушуниш хос эди. Бироқ материалист Демокритдан фарқли ўлароқ Афлотун уларнинг манбаини табиатда (нарсалар оламида) эмас, балки вужудсиз моҳиятлар (объективлаштирилган тушунчалар) - ғоялар оламида кўради. «Катта Гиппий» асарида Афлотуннинг Суқрот исмли қаҳрамони Гиппий билан суҳбатда у ёки бу нарсаларни гўзал қилувчи нарса нима эканлигини билишга уринади. Гўзалликнинг айрим нарсалардаги инъикосини намойиш қилиш орқали гўзалликнинг нима эканлигини идрок этиш мумкин эмаслиги файласуфни *гўзаллик «ғоя»си*га олиб келадики, ана шу гўзалликнинг қандайдир бир нарсага қўшилиши уни гўзал қилади. Афлотун ғоялари бир-бирига бўйсунувчи муайян тартибда жойлашади. Мазкур ғоялар пирамидасининг чўққиси *бахт-саодат* ғоясидир. Айнан шу ғоя ижобий фазилатларнинг, гўзалликнинг, ҳақиқат ва уйғунликнинг манбаи бўлиб хизмат қилади.

Қадриятларнинг бошқа бир релятивистик (субъективистик) концепцияси ҳам мавжуд бўлиб, унга *Протагор* асос солган. Мазкур концепцияга мувофиқ қадриятларнинг баҳоси нисбий бўлиб, у инсонга боғлиқдир.

Қадрият муаммосига антик даврдаёқ шаклланган ёндашувлар ўз кўринишларини муайян даражада ўзгартирган ҳолда кейинги фалсафий тизимларда ҳам сақлаб келдилар. Аксиология муаммосини ишлаб чиқишга *И.Кант, Г.Лоце, Г.Риккерт, Н.Гартман, Ф.Ницше* ва бошқалар ўз ҳиссаларини қўшдилар.

Қадрият тушунчаси

XIX аср ўртасига қадар фалсафада «борлиқ» ва «қадрият» тушунчалари бир-биридан ажратилмаган эди. *Аксиология* (юнонча ахіа - қадрият ва logos таълимот сўзларидан) мустақил фан сифатида борлиқ тушунчаси икки компонентга ажралган пайтда юзага келади: бир нарсанинг мавжуд бўлиши ва унинг моҳияти. Бошқача қилиб айтганда, объект ва субъектнинг ўзаро таъсири пайтда субъект учун объектда шундай бир нарса аён бўладики, уни объектнинг мавжуд бўлишининг ўзигагина боғлаб бўлмайди, яъни у гўё ушбу мавжудлик чегарасидан ташқарида туради ва у учун муайян аҳамиятга эга бўлади. Объект ва субъектнинг ўзаро таъсирини ана шундай тушуниш қадрият тушунчасини ҳозирги замон фалсафасининг категориал аппаратининг элементи сифатида шаклланиши учун бошланғич нуқта бўлиб хизмат қилди.

Қадриятлар - воқеликдаги муайян ҳодисаларнинг қимматини белгилаш учун хизмат қилувчи фалсафий категория бўлиб, у мазкур ҳодисанинг субъект томонидан акс эттирилиши натижасида пайдо бўлади.

Қадриятларнинг табиати ҳақида сўз кетар экан, фалсафий адабиётларда бир-бири билан рақобат қилувчи тўртта асосий ёндашувларни ажратиб кўрсатиш мумкин. *Биринчи ёндашув*га кўра, қадриятлар дунёси алоҳида, мустақил, субъектга ҳам, объектга ҳам нисбат бериб бўлмайдиган олам сифатида талқин этилади. Неокантианликнинг классикларидан бири Г.Риккерт ёзганидек, «қадриятлар субъект ва объектдан ташқарида жойлашган бутунлай мустақил салтанатни ташкил этади».[1] *Иккинчи ёндашув*га кўра эса, қадриявий хусусиятлар нарсаларнинг ўзида мавжуддир. Бошқача қилиб айтганда қадриятлар манбаи ташқи воқелик хусусиятларида кўринади. Ана шу билан боғлиқ равишда қадриятлар нарсаларнинг муайян эҳтиёжларни қондира олишга бўлган объектив қобилияти сифатида қаралади. *Учинчи ёндашув*-

[1] Риккерт Г. О понятии философии. – «Логос», Кн.1. Спбю.ю 1910. 33-б.

нинг моҳияти шундан иборатки, табиатда қадриятлар мустақил мавжуд эмас. У ёки бу нарсалар фақат субъектнинг баҳолаш фаолияти туфайли ўз қадр-қимматига эга бўлади. Бунга мисол сифатида ғарб эстетикаси антологияларидан бирининг тузувчиси бўлган М.Рейдернинг фикрини келтириш мумкин: «Ҳақиқатларга қарама-қарши ўлароқ, қадриятлар шунчаки тасаввур қилинади холос... Фактлар кузатувчилар гуруҳи учун бир хил хусусиятга эга бўлса, қадрият ҳар бир баҳоловчининг субъектив фикри билан боғлиқ равишда турли табиатга эга бўлади»[1]. Бир киши учун қимматли бўлган нарса бошқа киши учун ундай бўлиб кўринмайди. *Тўртинчи ёндашув*да эса олдинги ёндашувларнинг ўзига хос синтези амалга оширилади ва қадриятларнинг икки ёқлама (объектли ва субъектли) табиатга эга эканлиги таъкидланади.

2-§. Қадриятлар турлари ва қадриявий ёндашув

Қадрият таснифи Фалсафий адабиётларда қадриятларнинг турли типлари ажратиб кўрсатилади.

1. Қадриятлар қуйидаги белги бўйича фарқланиши мумкин: Нима баҳоланяпти ва нимага асосан баҳоланяпти? Шу билан боғлиқ равишда улар қуйидагича турларга ажратилади:

а) *предметли қадриятлар* - қадр-қиммат муносабатларининг объектлари, яъни воқеликдаги субъект учун муайян қимматга эга бўлган ҳодисалар. Уларга қуйидагилар киритилади:

- табиий объектлар, жараёнлар ва ҳодисалар;
- ижтимоий объектлар, жараёнлар ва ҳодисалар.

б) *субъектли қадриятлар* - у ёки бу ҳодисаларни баҳолаш тадбирини ўтказишда асос бўлиб хизмат қилувчи усуллар ва мезонлар. Уларга қуйидагилар киради:

-меъёрий тақдимномалар сифатида баён этилган кўрсатмалар, баҳолар, императивлар, мақсадлар, лойиҳалар.

2. Қадриятлар социумининг қандай соҳаси билан боғлиқ эканлигига қараб ҳам бир-биридан фарқ қилади. Шундан келиб чиқиб *ахлоқий, бадиий, утилитар, илмий, диний* ва бошқа қадриятлар фарқланади.

3. Қадриятлар умумийлик даражасига қараб, яъни, у ёки бу ҳодиса қанча миқдордаги субъектлар учун қимматга эга эканлигига қараб ҳам фарқланади. Шу билан боғлиқ равишда қуйидаги турлар ажратиб кўрсатилади;

- *индивидуал қадриятлар;*
- *гуруҳий қадриятлар* (миллий, диний, жинсий, ёш); ушбу гуруҳлар доирасида *ғарб ва шарқ қадрият* тизимлари ҳақида сўз юритиш мумкин.
- *умуминсоний*;

4. Қадриятлар улар субъект томонидан қай даражада ўз хусусий мақсади ёки тамойиллари сифатида тан олиниши ёки ташқи шароитдан келиб чиқувчи бир нарса сифатида қабул қилинишига кўра фарқ қилиши мумкин. Шу билан боғлиқ равишда *ташқи* ва *ички* қадриятлар ажратилади.

5. Қадриятлар инсон ҳаёти ва фаолиятининг негизлари учун, унинг эҳтиёжлари ва мўлжалларининг моҳиятини ифодалаш учун қаё даражада қимматга эга эканлигига қараб ҳам фарқланади. Шу муносабат билан улар қуйидаги турларга ажратилади:

- *мутлақ* ёки боқий қадриятлар (константалар);
- *вазиятли*, ўткинчи ёки қадриятлар ва қадриявий мезонларининг муайян тарихий шакллари (эмпирик ўзгарувчан қадриятлар).

6. Қадриятлар улар бажарадиган функцияга кўра ҳам фарқланади. Шу билан боғлиқ равишда қадриятлар *мезон усули* сифатида, қадриятлар ижтимоий гуруҳларда *назорат усули* сифатида, қадриятлар ижтимоий тартибни яратиш ва сақлашда *функционал зарур* бўлган меъёрлар сифатида ажратилади.

[1] Современная книга по эстетике. Антология. М., 1957.

Қадриявий ёндашув

Аксиологияда жуда кўп анъанавий ва ҳозирги замон фалсафий муаммолари янгича кўриб чиқилади. Масалан, анъанага кўра, *ҳақиқат*га етиш илмий билишнинг идеали, шаксиз неъмат, яхшилик деб ҳисобланган. Бироқ XX аср ушбу қарашга ўз тузатишларини киритди. Индустриализмнинг ва техницистик ёндашувларнинг салбий оқибатлари, оммавий қирғин қуролларининг яратилиши ва қўлланиши, ген муҳандислигининг пайдо бўлиши шуни кўрсатадики, муаммога соф гносеологик ёндашув етарли эмас. Бугунги кунда «фақат ҳақиқатнинг қадри ҳақидагина эмас, балки унинг баҳоси ҳақидаги масала ҳам пайдо бўлади, бунда бошланғич ҳисоб нуқтаси сифатида инсон ва унинг бахт-саодати намоён бўлади»[1]. Ҳақиқат тобора кўпроқ аксиологик категориялар кўзгуси орқали қарала бошланмоқда.

Лозим ва зарур нарсалар ҳақида қадриявий идеаллар сифатида сўз юритар экан, аксиология борлиқнинг муаммоли масалалари борасида бизнинг тасаввурларимиз доирасини кенгайтирди. Илгари меъёрий ҳодиса деб ҳисобланган нарсалар ҳозирги замон аксиологик ёндашувлари кўзгусида ундай бўлиб кўринмайди. Қадриявий мезон ва қадриявий қараш амалда ҳаётимизнинг барча соҳаларига кириб бормоқда. Бугунги кунда шу нарса аён бўляптики, бирон бир ижтимоий институт, бирон бир муҳим ижтимоий муаммо, жамиятнинг бирон бир соҳага аксиологик ёндашувлардан ташқарида кўриб чиқилиши мумкин эмас. Бунда қадриятларни қайта баҳолаш локал масалаларга ҳам, глобал масалаларга ҳам бирдек тегишлидир. Техник тараққиёт бахт-саодат келтирадими? Инсонни клонлаштириш мумкинми? Эвтаназия - бу эзгуликми ёки қотилликми? Агар унинг кашфиётларидан фойдаланиш одамларнинг ҳалок бўлишига сабаб бўлса, олим ўз кашфиётининг оқибатлари учун жавобгар бўладими? Илмий ва сиёсий онгда аста-секин соф иқтисодий, соф технологик, қадриявий компонентлардан ташқарида қаралувчи соф тадқиқотчилик лойиҳаларидан воз кечиш тамойили юзага келаётганини кўриш мумкин.

Ўз навбатида қадриятларнинг ўзига, муносабат ва қадриявий онгга гносеологик, социологик, психологик, семиотик ва бошқа ёндашувлар нуқтаи назаридан қаралмоқда.

2-боб. ҚАДРИЯВИЙ ТИЗИМЛАР ВА ЖАМИЯТ

1-§. Қадриявий ориентациялар ва тизимлар

Қадриявий ориентациялар

Турли тарихий даврларда, турли мамлакатларда ва халқларда, ижтимоий гуруҳларда ва айрим индивидларда турли-туман қадриявий ориентациялар (мезонлар) мавжуд бўлган. Улар гуруҳий даражада ҳам индивидуал даражада ҳам мавжуддир. Қадриявий ориентацияларнинг хилма-хиллиги турли омиллар томонидан тақозо этилган. Булар қаторига атрофни ўраб турувчи табиий муҳит ҳам, яшаш учун маблағлар топиш воситалари ҳам, сиёсий воқеалар, оиладаги тарбия, шахсий ҳаётий тажриба ва бошқалар киради. Муайян босқичда, ривожланган шаклда қадриявий мезонлар тизимли хусусият касб этади.

Турли-туман қадриявий ориентацияларнинг қадриятлар тизими сифатида ташкил топиш улар орасида бошқа дунёқараш мезонларини бўйсундирувчи, белгиловчи ва шакллантирувчи, улардан устун бўлган қадриятлар пайдо бўлган вақтда юзага келади. Бошқача қилиб айтганда, қадриятлар тизимининг шаклланишига асос бўлиб хизмат қилувчи субстанционал негиз пайдо бўлади. Бу негиз *парадигма* (устунлик қилувчи қадриятлар) хусусиятига эга. Жамият даражасида олганда (ижтимоий гуруҳлар даражасида) ушбу устун қадриятлар охир-оқибатда муайян тарихий даврнинг ижтимоий жамиятига хос тамойиллар билан белгиланади.

Индивидуал даражада олганда қадриявий ориентациялар тизимининг шаклланиши шахснинг етуклигини, унинг бутунлигини англатувчи кўрсаткичдир. Шахснинг қадриявий

[1] Фролов И.Т. О человеке и гуманизме. М., 1989. 215-б.

ориентациялари эклектик ва қарама-қарши хусусиятга эга бўлиши мумкин. Бундай ҳолларда биз ягона, бир бутун тизим сифатида шаклланмаган, ривожланмаган қадриявий мезонларга дуч келамиз. Қадриявий ориентацияларда етукликнинг, яхлитликнинг ва тизимлиликнинг йўқлиги уларнинг ташқи, кўп ҳолларда тасодифий омилларга боғлиқ бўлиб қолишга, хулқ-атвордаги ҳатти-ҳаракатлар изчиллигининг мавжуд бўлмаслигига, ўз фикрига эга бўлмасликка, қашшоқ, ўз қиёфасига эга бўлмаган эҳтиёжлар тузилмасига олиб келади.

Шаклланган қадрият ориентациялари асосида эса шахснинг дунёқараши, тарбия ва ва ҳаётий тажриба туфайли ишлаб чиқилган хулқ-атвор кодекси тамойилларига, ҳаётий мақсадлар, чуқур ва барқарор эҳтиёжлар ётади. Инсон хулқ-атворининг мотивацияси, йўналиш ва стратегиясини белгиловчи эҳтиёжлар, вазиятлар ва омиллар поғонасида қадриявий ориентациялар тизими, одатда, энг юқори поғонада туради.

Шахснинг қадриявий мезонларининг фаолиятида онгли ва онгости даражаларини ажратиб кўрсатиш мумкин.

Қадриявий тизимлар таҳлилига асосий ёндашувлар

Фалсафий адабиётда жамиятнинг тарихий ривожланишидаги қадриявий тизимларни таснифлашга турлича ёндашувлар мавжуд. Бу ёндашувларнинг ҳар бири бошқаларини тўлдиради, чунки қадриявий тизимларни кўриб чиқишнинг бир даражасини кўрсатади. Стадиал ва маданий-цивилизацион ёндашувлар энг кўпроқ умумлаштирилган ёндашувлардир, зеро уларда ижтимоий тизимлар яхлит кўриб чиқилади.

Стадиал ёндашувнинг ёрқин намунаси *формацион ёндашув*дир (К.Маркс). Ушбу ёндашувга кўра жамиятнинг ривожланиши - бу сифат жиҳатдан муайян ишлаб чиқариш усулига асосланган, кетма-кет алмашинувчи босқичлар (ижтимоий-иқтисодий формациялари) занжири. Ҳар бир ишлаб чиқариш усули жамиятнинг муайян сиёсий-ижтимоий тузилмасини юзага келтиради. Ана шунга мувофиқ равишда қадриявий тизимлар ҳам қарор топади. Масалан, ишлаб чиқариш воситаларига жамоат томонидан эгалик қилишга ва уруғчиликка асосланган ибтидоий жамоа тузумида қадриявий тизимлар жамоавийликнинг, уруғчиликнинг шахсийлик ва индивидуалликка нисбатан, анъанавийликнинг янгиликларга нисбатан устуворлиги тамойилларига йўналтирилган. Хусусий мулкнинг пайдо бўлиши ва қарор топиши билан индивидуалликнинг ривожланиши учун иқтисодий замин юзага келади. Айни пайтда мулк муайян гуруҳга мансуб кишилар (ҳукмрон синфлар) қўлида тўпланган жамиятларда мазкур синфларнинг қадриявий мезонлари ҳукмрон бўлиб қолади ва одатда қонунчилик томонидан расмийлаштириб қўйилади.

Формацияли ёндашув билан бир қаторда *стадиал ёндашув* доирасида бир-бири билан рақобат қилувчи бир қатор назарияларни ажратиб кўрсатиш мумкин. (Д.Белл, О.Тоффлер. Г.Дилигенский ва бошқалар).

Ҳозирги замонавий қарашлардан бирига мувофиқ (Г.Дилигенский) жамият ривожида қуйидаги цивилизациявий босқичларни ажратиб кўрсатиш мумкин: космоген (анъанавий жамиятлар), техноген (индустриал жамиятлар), антропоген (келажак жамияти).

Космоген цивилизация уруғчиликнинг индивидуаллик, анъаналарнинг янгиликларга нисабатан устуворлигига йўналтирилган. Шунга мувофиқ асосий хусусияти анъанага йўналтирилганликдан иборат бўлган қадрият тизимлари шаклланади. *Техноген цивилизация* илмий-техник тараққиётга, технологик ва ижтимоий янгиликларга йўналтирилган қадрият тизимларини шакллантиради. Бироқ индустриализм шароитларида автоном шахснинг ривожланиши одамлар ўртасида асрлар давомида юзага келган ижтимоий алоқаларнинг йўқолишга, инсоний мулоқотнинг етишмаслигига, «ёлғизлик»ка, индивидуализмга, худбинликка олиб келади. *Антропоген цивилизация* - жамоавийлик ва индивидуалликни уйғунлаштириш, хилма-хилликдаги муштаракликка эришишга уринишдир. Қадриявий мезонлар тизимининг ўзаги - гуманизм.

Турли халқларга хос қадрият мезонларини уларнинг маданий-цивилизациявий асослари (этник, минтақавий, диний ва ҳоказо) нуқтаи назаридан кўриб чиқишга асосланган ёндашув

муҳим аҳамиятга эга. (О.Шпенглер, А.Тойнби, П.Сорокин). Ушбу ёндашув доирасида кўп ҳолларда ўз хусусиятларига эга бўлган *ғарб ва шарқ қадриятлари ажратиб кўрсатилади*. Ушбу хусусиятларни ҳисобга олиш турли ислоҳотлар стратегиясини ишлаб чиқишда тамойилий аҳамиятга эгадир. Масалан, Марказий Осиёда тарихан вужудга келган қадриятлар бетакрор ўзига хосликка эга ва ислоҳ қилишнинг ҳозирги стратегиялари глобал - цивилизациявий жараёнларни мавҳум назарий тушунишдан келиб чиқмаслиги керак. Марказий Осиё халқларининг қадрият тизимларининг миллий-маданий ўзига хослигини ҳисобга олиш ушбу стратегияларнинг муҳим таркибий қисмидир.

Инсониятнинг келажаги ва қадрият

XX асрда турли маданий дастурларнинг (мақсадлар, қадриявий мезонлар, манфаатлар, эҳтиёжлар ва бошқаларнинг) ёнма-ён мавжуд бўлиши ҳақидаги масала глобал-планетар хусусият касб этганлиги муносабати билан турли қадриявий тизимлар интеграциясининг аҳамияти кескин ортиб боради. Бундай интеграция турли даражадаги субъектлар (индивидлар, ижтимоий гуруҳлар, жамоатчилик ташкилотлари, давлатлар, давлатлараро тузилмалар) томонидан умумий манфаатларнинг англаб олинишини тақозо этади. Умумий манфаатлар ўзаро бир-бирини тушуниш, «ўзга»га нисбатан бағрикенглик ва ҳурматни чуқурлаштириш учун замин бўлиб хизмат қилувчи базадир.

Турли маданиятларнинг ва қадриявий тизимларнинг ўзаро таъсири бир-бирига кириб бориши ва уларнинг янгиланишга бўлган тамойили бутун тарихий тараққиёт давомида мавжуд бўлганига қарамай, бутун тарих давомида унга қарама-қарши бўлган тамойил-анъанавий укладни, маданиятларнинг ўзига хослигини сақлашга бўлган интилиш ҳам яшаб келди. Маданий ўзига хослигини ва маданий-қадриявий тизимларнинг хилма-хиллигини сақлаш муаммоси ғарбга хос «*оммавий*» *маданият*нинг тарқалиши шароитларида айниқса долзарблик касб этди. «Оммавий» маданиятнинг кучли экспансиясига қарамасдан, ўзининг ўзига хослигини сақлаш, миллий маданиятларни бирхиллаштиришни (унификацияни) ва стандартлаштиришни қабул қилмасликка интилиш ҳам бутун ўтган аср давомида кўзга ташланади.

XX асрнинг асосий тамойиллари яхлитликка (бирликка, интеграцияга) томон ҳаракат қилиш ва маданиятларнинг ранг-баранглигини сақлаш, худди илгаридек, XXI асрда ҳам ривожланади.

Вазифа ана шу икки қарама-қаршиликни уйғунлаштиришга - хилма-хилликдаги мушатаркликка эришишдан иборат. Мазмун жиҳатдан XXI асрда ҳам XX асрда ривож топган қадриятлар билан бир қаторда инсоният онгида ва ижмтиоий амалиётдаги янги парадигмалар билан боғлиқ янги қадриявий мезонлар пайдо бўлиши керак.

Инсониятнинг турли таркибий қисмларининг қадриявий мезонлари (Ғарб-Шарқ, Шимол-Жануб) бугунги кунда турли хил векторга ва турлича даражада хусусиятга эга. Транзит ва ривожланаётган жамиятлар учун уларнинг келажагини белгиловчи қадриявий мезонлар ҳақидаги масала - энг муҳим ва долзарб масала. Уларни XX асрнинг техноген жамияти (индустриал жамият) қадриятларига йўналтирилиш мумкин. Аммо бу ҳолда энг ривожланган индустриал мамлакатлардан бутунлай орқада қолиб кетиш хавфли туғиладики, бунинг ўзига хос иқтисодий, сиёсий ва ижтимоий-психологик оқибатлари мавжуд. Бундан ташқари техноген (индустриал) цивилизация ўз имкониятларини тугатиб бўлди ҳисоб ва энг ривожланган индустриал мамлакатларнинг анада прогрессив тарихий босқич сифатида постиндустриал, ахборотли жамиятга ўтиши шундан далолат беради. Жамиятнинг мазкур типига ориентация этиш «индустриал» босқичнинг муаммосини ҳал қилишга имкон берувчи бутунлай янги стратегияларни қидириб топишни тақозо этади.

2-§. Марказий Осиё халқларининг қадриятлари

Шарқнинг анъанавий қадриятлари

Асрлар давомида (қарйиб XIX асрнинг иккинчи ярми - XX аср бошигача) Марказий Осиё халқларининг қадрият тизимлари анъанавий жамият меъёрлари доирасида ривожланди. Анъанавий

жамиятнинг энг асосий таснифи қадимдан қарор топган ижтимоий-маданий тузилмалар ва стереотипларнинг сақланиши ва қайта тикланишига йўналтирилганлигидир. Анъанавий маданиятларнинг аксиологик тизимларида тарихан вужудга келган ва қарор топган ҳаёт ва фаолият усулларининг барқарорлиги энг олий қадриятлардан бири сифатида қабул қилинади. Бунда фаолиятнинг ҳар қандай новаторли, ислоҳчилик ва инқилобий шакллари асрлар давомида муқаддаслаштирилган, олдинги аждодларнинг қадриявий тажрибаларини ўзида жам қилган меъёрлар ва андозаларга қасд қилиш сифатида қабул этилади.

Анъанавий жамиятнинг маънавий соҳаси, одатда, диний-мифологик пойдеворга суянади, мафкуравий тизимлар энг аввало таркиб топган ижтимоий маданий укладнинг сақланишига йўналтирилади.

Анъанавий жамиятнинг менталлиги-интровертив, рационал-мантиқий тузилишдан кўра кўпроқ образларга таянувчи интуитив тафаккурдир. Айнан шу сабабли анъанавий шарқ жамиятининг фалсафий тизилмалари мифология, дин, шеърият, фольклор билан чамбарчас боғлиқ.

XX асрда Марказий Осиё халқлари қадриятларининг трансформацияси

XX асрнинг мураккаб тарихий воқеалари барча собиқ совет ва собиқ социалистик мамлакатларининг қадрият тизимларига турлича таъсир кўрсатди, бироқ улар Марказий Осиё халқларининг ўзига хос маданий ҳаётида алоҳида муҳим рол ўйнади. Мазкур халқларнинг бутун қадриявий тизими (диний қадриятлар, миллий эҳтиёжлари маънавий маданиятнинг ўзига хос ҳодисалари, она тиллари халқларнинг менталитети ва бошқалар) жиддий трансформацияга учради. Бугунги кунда юз бераётган миллий тикланиш жараёнлари шароитида Марказий Осиё халқларининг қадриявий тизимининг тушунча ва моҳиятини уларнинг XX аср ва XXI аср бошларидаги трансформациясини фалсафий англаб етиш зарурати тузилди. Мазкур трансформациялар «умуминсоний-миллий» контекстда кўриб чиқилиши мумкин.

Бир томондан шуни эсда тутиш зарурки, ҳар қандай жамиятнинг бутун қадриявий тизими - фан, фалсафа, санъат, адабиёт - фақат миллий анъаналар билан чекланмайди, чунки инсон фақат биологик мавжудот сифатида эмас, ижтимоий мавжудот сифатида ҳам ягонадир. Бу айниқса, ахборотлаштириш, компьютерлаштириш, тезкор алоқанинг замонавий тизимлари ривож топган ҳозирги динамик даврга даҳлдордир. Барча мамлакатлар ва қитъаларнинг ҳаётий манфаатлари, асосий муаммолари энг муҳим жиҳатлар бўйича мос келади. Умуминсоний муаммолар умуминсоний қадриятлар тизимини шакллантириш заруратини тақозо қилади.

Бошқа томондан, миллий (ягона сифатида), минтақавий (алоҳида сифатида), умуминсоний (умумий, ялпи) қадриятлар диалектикасини ҳисобга олган ҳолда ёшларни миллий анъаналар, урф-одатлар, расм-русумларга, миллий тил ва санъатга ҳурмат руҳида тарбиялаш зарур. Агар инсон ўз халқининг миллий маданиятини, тарихини, маънавий қадриятларини яхши билса ва қабул қилса, у ҳолда у дунёдаги бошқа халқларнинг маданияти ва фалсафасини ҳам яхши қабул қилади, улар ҳақида ўз мустақил фикрига эга бўлади деб ишониш мумкин.

Халқларнинг кўплаб анъаналари, урф-одатлари, удумлари ва қадрият тизимининг бошқа унсурлари бутун XX аср давомида сақланиб келган бўлишига қарамай, бу тизимнинг кўплаб компонентлари трансформацияга учради. Бир қатор анъаналар бутунлай йўқолиб кетган бўлса, бошқалари ўзларининг ички қадриявий мазмунини ўзгартирди. Оилавий, маиший, байрам урф-одатлари сирасига кўплаб янги унсурлар кириб келди, бадий маданиятнинг тубдан янги турлари (портет хайкалтарошлиги, портрет расмчилиги, опера, балет, оперетта ва бошқалар) пайдо бўлди.

Марказий Осиё халқлари тилларида, шу жумладан ўзбек тилида муҳим ўзгаришлар юз берди. Алифбо ва имло бир неча марта ислоҳ қилинди: араб алифбосининг трансформацияси ва уни ўзбек тили хусуситяларига мослаштирилиши (XX асрнинг 20-йиллари бошида), лотин ёзувининг биринчи даври (1929-1940), кириллица даври (1940 йилдан XX асрданинг 90-йилларигача), лотин ёзувига иккинчи марта ўтиш (XX асрнинг 90-йиллари). Лексика сезиларли

даражада ўзгарди: эски турмуш тарзи билан боғлиқ бутун бир лексик қатлам йўқ бўлиб кетди ва кўплаб янги сўзлар пайдо бўлди.

Ўзбек халқининг қадриятлари

Ўзбек жамиятида қадимдан ўз қадриятлар тизими, дунёқараш мезонлари ва одамларнинг хулқ-атфор меъёрлари шаклланган. Бу меъёрий доира - анъанавий маиший маданиятнинг ўзига хос ўзаги. Унинг асосида одамларнинг бир нечта авлодлари томонидан ишлаб чиқилган, ўзбеклар учун анъанавий бўлган дунёқараш тушунчалари ётади. Анъанавий хулқ-атворнинг қолиплари онгнинг этник ва диний шакллари билан чамбарчас боғлиқдир. Ахлоқий-маънавий анъаналар ва тушунчаларнинг катта қисми ислом ақидалари билан мустаҳкамланган ёки аҳоли томонидан шундай (ислом анъаналари сифатида) қабул қилинади.

Ўзбек жамиятида *жамоа институтлари* улкан аҳамият касб этади. Шарқ киши уларсиз ўзини тасаввур эта олмайди ва улар унинг қадриявий мезонларига ўз таъсирини ўтказади. Асрлар давомида ҳар бир кишининг ҳаёти қатъий регламентга бўйсунган ҳолда кечган ва босқичма-босқич белгиланиб қўйилган. Мазкур ҳаёт босқичларининг ҳар бири жамоанинг тажрибаси, моддий ва маънавий қўллаб-қувватлаши билан чамбарчас боғлиқ бўлган. Оилавий-қариндошлик ва қўни-қўшничилик жамоалари сингари интеграцион институтлар юксак қадрият мезонлари деб ҳисобланишининг сабаби мана шундадир. Бир ҳаётий босқичдан бошқасига ўтиши фақат айрим оила доирасидаги воқеа бўлиб қолмасдан, бундай маросимларга бутун оилавий-қариндош жамоалар ва қўни-қўшнилар жамоаси жалб этилар эди. Шарқ социуми алоҳида бир шахснинг манфаати эмас, балки ижтимоий манфаатлар, оила ва жамоа манфаатларини биринчи ўринга қўйишга асосланган. Анъанавий жамоаларда эса шахс манфаатлари гуруҳ манфаатлари саналади. Шарқда шахс ўзини жамиятдан алоҳида тарзда тасаввур это олмайди. Шу боис ўзбек жамиятида жамоа анъаналари, расм-русум ва урф-одатлари қадрланиб авлоддан-авлодга ўтиб келмоқда. Булар инсоннинг нафақат маънавий-маданий талабларини қондиришга, балки шарқ жамиятида инсоннинг социал статусини белгилашда ҳам жуда катта аҳамият касб этади.

Коллективнинг маънавий ҳаёт тарзи Ўзбекистонда кенг тарқалган, ўзбекларнинг маънавий дунёсини тавсифловчи социо-норматив маданиятнинг қатламини ташкил этувчи маҳалла номли қўшни-ҳудудий жамоа ташкилотларида жуда яхши сақланиб қолган.

Меҳмондўстлик - ўзбек ҳаётининг ўзига хос хусусиятларидан бири, меҳмон ҳар бир оилада ҳурмат ва иззат қилинади. Меҳмон кутишнинг анъанавий удумларига риоя қилинади. Бу удумлар таклиф қилинган меҳмонларни кутишда ҳам, таклифсиз келган меҳмонларни қабул қилишда ҳам сақланади. Барча ҳолларда ҳам ушбу удум меҳмонга ҳурмат, унинг мазкур хонадонда ўзини бемалол ҳис қилишга шароит яратишга тайёрлик руҳи билан суғорилган.

Ўзбек социумида атрофдаги кишиларнинг фикри ва уларнинг ҳурматига сазовор бўлишдан иборат қадриявий мезон ҳар доим юксак бўлиб келган. Ўз хулқ-атворининг анъанавий стандартларга мувофиқлиги - ўзбек менталититетининг энг муҳим таркибий қисми.

Ўзбекларнинг ижтимоий меъёрий маданиятида инсон хулқ-атворининг амалда ҳаётдаги барча стандарт ҳолатлар учун анъана томонидан белгилаб қўйилган қоидаларини кўриш мумкин. Улар болаликдан бошлаб шакллантирилади. Айрим неординар, истисно ҳолатларда ҳам инсоннинг анъанавий хулқ-атвор меъёрларининг ташувчилари сифатида намоён бўлувчи оқсоқоллар ва ҳурматли кишилар билан маслаҳат қилмай, мустақил қарор қабул қилиши камдан-кам учрайди.

Ўзбекларнинг қадриявий мезонлар тизимининг энг муҳим таркибий қисмларидан бири катта ёшли, кекса кишиларга ҳурмат ва иззат билан қарашдир. Кўп ҳолларда боболар ва бувилар оиланинг номинал бошлиқлари ҳисобланади (ҳатто улар кексаликлари сабабли бошчилик қила олмаган ҳолларда ҳам). Оиланинг барча қолган аъзолари уларнинг қарорлари ва маслаҳатларига қулоқ соладилар. Байрамларда, ҳайитларда кекса қариндошларни зиёрат қилиш, уларга совғалар ва ноз-неъматлар олиб бориш анъанаси сақланиб қолмоқда. Кексалар ҳақида ғамхўрлик қилиш биринчи ўринда туради ва кўп ҳолларда намоён бўлади. Болаларнинг ўз ота-

оналари ҳамда кекса, ёлғиз қолган қариндошларини боқишлари ва уларга васийлик қилишларидан иборат анъанага қатъий риоя қилинади.

Ўзбек тилида «савоб иш» деган тушунча бор. Беваларга, етимларга ёрдам бериш ана шундай ишлардан ҳисобланади. Уришиб қолганларни яраштириш ҳам эзгу иш ҳисобланади. Ана шу савоб олиш анъанаси доирасида уйда нон ёпилган кунлари қўшниларга чиқариш ёки товоқда таом киргизиш одати мавжуд.

Илтимос билан мурожаат қилган кишига рад жавоби бериш расм эмас, унга қўлдан келганича ёрдам бериш зарур. Унинг илтимосини қондиришнинг иложи бўлмаган ҳолларда ҳам илтимос бирданига рад қилинмайди, балки унинг кўнглини кўтарувчи сўзлар айтилади.

Ўзбекларнинг қадриявий тизимларининг шаклланишида аждодларнинг маънавий мероси катта аҳамият касб этади. Халқ орасида тарқалган ҳикматли сўзлар, машҳур арбобларнинг ишлари ва фаолияти ҳақидаги ривоятлар, авлиёлар ҳаётидан олинган диний ҳикояларнинг ахлоқий-маънавий тарбия учун аҳамияти катта. Шу сабабли улар омма орасида кенг тарқалган.

Ўзбек жамиятида инсон хулқ-атворининг анъанавий этикаси бутун бир ҳаётий тизимни ташкил этган. Унда шахснинг маънавий хулқ-атворига ҳамма вақт алоҳида аҳамият берилган. Юз берган жиддий ижтимоий-иқтисодий ва сиёсий трансформацияларга қарамай, унда давр давомида жамиятдаги ўзаро муносабатларни тартибга солиб келган ва меъёр вазифасини бажарган анъанавий ахлоқий негиз сақланиб қолган.

XIII бўлим. ТАРИХ ФАЛСАФАСИ

1-боб. ТАРИХ ФАЛСАФАСИ ФАЛСАФИЙ БИЛИШ СОҲАСИ СИФАТИДА

1-§. Тарих фалсафасининг мазмуни ва муаммолари

Тарих фалсафасининг предмети

Инсоният бир неча минг йиллик тарихга эга. Унинг ривожланиш жараёнини тарих фани ўрганади. Тарих юнонча *Historian* сўзидан олинган бўлиб, ўтмиш воқеалар ҳақида ҳикоялар, бўлиб ўтган ҳодисалар деган маънони англатади. У инсоният ўтмишининг ўзига хослигини ва умуман кўп хиллигини манбаашунослик ва бошқа ёрдамчи фанлар тарихий манбалари асосида ўрганувчи ижтимоий билимлар мажмуини ташкил этади.

Тарихий жараёнларнинг фалсафий таҳлили билан *тарих фалсафаси* ёки *историософия* шуғулланади. У мустақил фалсафий фан сифатида ўзининг предмети, категориялар аппарати ва методологик ёндашувларига эга. Илк бор «тарих фалсафаси» тушунчасини *Вольтер* қўллаган. Немис маърифатпарвари *Иоганн Готфрид Гердер* (1744-1803) ўзининг «Инсоният тарихи фалсафасига доир ғоялар» (1784) асарида илк бор барча халқларни ўз ичига қамраб олган ягона умуминсоний келажакка олиб келувчи тарихий жараённинг бирлиги ғоясини илгари сурди. Жаҳон тарихий жараёнини айнан шу тарзда англашни у тарих фалсафасининг предмети сифатида қараган. Ҳозирги даврга келиб, тарих фалсафаси ёки историософик билимлар (жамият тарихининг назарий масалалари) тизимида учта асосий йўналиш ажратиб кўрсатилмоқда. Булар: тарихий жараённи умумлаштириш (алоҳида «тарихларни» ягона жаҳон тарихига жамлаш), тарихнинг маъносини ахтариб топиш ва тарихий билиш методологиясини яратиш[1]дан иборат.

Историософик билимлар шаклланишининг тарихи

Тарихни фалсафий англаш жиддий тадрижий ривожланишни кечирди. Қадимги Шарқда тарих табиатдаги нарсаларнинг ва йил фаслларининг алмашинуви каби абадий ўз ҳолига қайтиш жараёни сифатида талқин этилган. Масалан, Қадимги Ҳинд фалсафасида ҳаётнинг ҳаракати абадий шаклда бориши (сансара) таълимоти ва у билан боғлиқ кишиларнинг у ёки бу қилмишлари учун бериладиган мукофотнинг муқаррарлиги сифатида *карма* қонунининг мавжудлиги хақидаги ғоялар муҳим аҳамият касб этади.

Қадимги Юнонда, хусусан, *Гераклит* таълимотида анъанавий шаклда тарихнинг даврий парадигмаси биринчи бор ўз ифодасини топди. Унга кўра тарих айланма шаклда ҳаракат қилиб, доимо ўзининг дастлабки ҳолатига қайтади. Ўрта асрларда тарихга диний, теологик қараш ҳукмрон эди. Тарихий жараённинг ибтидоси сифатида оламнинг Худо томонидан яратилиши ғояси қабул қилиниб, тарихни ҳаракатга келтирувчи асосий куч илоҳий абадий вужуд ҳисобланган.

Маърифатпарварлик давридан бошлаб тарих динамикасининг сабабини ташкил этувчи асосий қонун сифатида тараққиёт ғоясидан фаол фойдалана бошланди. Француз маърифатпарварлари *Дидро, Вольтер, Даламбер* ва бошқалар тараққиёт йўналишининг намоёндалари эди.

Жан Антуан Кондорсе (1743-1794) бу таълимотни ҳар томонлама ишлаб чиқишга ҳаракат қилди. Унинг фикрича, инсон қобилиятлар ривожининг чегараси йўқ, шунинг учун «тарих ҳеч қачон орқага қайтмайди», лекин турли босқичларда тараққиёт турли хил тезликка эга бўлиши мумкин[2].

---

[1] Қаранг: Философия истории. М., 1999, 15-б.

[2] Қаранг: Ж.-А. Кондорме. Эскиз исторической картины прогресса человеческой истории//Философия истории. Антология. М., 1994. 39-б.

XVIII аср охири ва XIX аср бошларида тарих фалсафаси аксарият ҳолларда ривожланиш тарихи эди. Унинг энг юқори чўққисини Хегелнинг ривожланиш назарияси ташкил этди. Унга кўра, тарих ягона қонуний жараён, ундаги ҳар бир давр қайтарилмас ва ўзига хос бўлиб, инсоният умумий ривожининг қонуний босқичидан иборат. Тарихий жараён шунингдек, Мутлақ ғоя, Тафаккурни ўзидан-ўзи чексиз ривожланишининг натижасидир. Хегел бутун жаҳон тарихий тараққиётида муайян тарихий халқлар «руҳининг» ҳукмронлик даврлари мавжудлиги ҳақида фикр юритиб, уни қуйидаги 4та босқичга ажратган – шарқ, юнон, рим ва герман даврлари. Хегел шарқ маданиятини жаҳон тарихий тарақиётининг энг қадимий шакли эканлигини эътироф этиш билан бирга, герман маданияти унинг энг сўнгги ва юксак босқичи деган ғояни илгари сурган.

XIX асрнинг 40-йилларида жамият ва унинг ривожланиш тарихига материалистик қараш шаклланган бўлиб, унинг асосчилари К. Маркс ва Ф. Энгельс уни *тарихий материализм*, деб номлашган. Бунда тарихнинг ривожланишига табиий-тарихий, қонуний жараён сифатида қаралиб, унинг асосини объектив шароитлар, жамият моддий ҳаёти эҳтиёжлари ташкил этади, улар асосий синфларнинг манфаатларида ўз аксини топади ва антогонистик жамиятда синфий кураш орқали намоён бўлади. Хегел ва Маркс тарих фалсафасининг умумий хусусияти шундаки, улар тарихга инсон онги ва иродасидан тамомила мустақил мавжуд, фақат олға қараб ривожланувчи қонуний жараён сифатида қараганлар.

XX асрнинг иккинчи ярмидан тарих фалсафасининг анъанавий муаммолари муайян ижтимоий фанлар тасарруфига ўта бошлади. Шу муносабат билан *позитивизм* тарих фалсафасининг интиҳоси ва унинг социология билан алмашганини эълон қилди. Айни шу даврда Шпенглер, Тойнби, П. Сорокин ва бошқаларнинг ижодларида тарих ривожига даврий ёндошувнинг янги вариантлари ҳам пайдо бўла бошлади.

2-§. Тарихий билиш методологияси муаммолари

Монистик ва плюралистик ёндошувлар

Тарих фалсафасининг ривожланиши жараёнида тарихий билишга бир қатор методологик ёндошувлар вужудга келди. Уларнинг ичида *монистик* ва *плюралистик; чизиқли* ва *даврий; формацион* ва *цивилизацион* концепциялар каби дихотомик қарашларни келтириш мумкин. *Монистик* ёндошув доирасига марксистик таълимот ва постиндустриал жамият назарияларини киритиш мумкин. *Марксистик* таълимот ижтимоий ривожланишнинг устивор омили, деб ишлаб чиқариш усулини тан олади ва шу тамойил асосида инсоният тарихи ривожини муқаррар, бирининг ўрнини бошқаси эгаллайдиган беш асосий формациялар (ибтидоий жамоа тузуми, қулдорлик, феодализм, капитализм ва коммунизм)га ажратади. Иккинчи таълимот – *постиндустриал жамият концепцияси* техникани инсоният тарихининг асосий омили, деб ҳисоблайди ва жамият тарихини бирининг ўрнини кейингиси эгаллайдиган 3 та босқичга бўлади. Булар: анъанавий (саноатлашгунгача), саноатлашган ва постсаноатлашган (информацион) жамиятлар.

Плюралистик ёндошув инсоният тарихининг бирлигини инкор этиб, ўзаро боғлиқ бўлмаган ёки кам боғлиқ бўлган кўплаб ўзаро тенг қадрли тарихий тузилмалар – цивилизацияларнинг мавжудлигини тан олади, шу асосда инсоният тарихи ривожланишининг ягона тараққиёт жараёни эканлигини инкор этади.

Чизиқли ва циклик ёндошувлар

Чизиқли (ёки прогрессистик - тараққиётпарварлик) ёндошув намоёндалари тарихий тараққиёт ғоясини жаҳон тарихий ривожи динамикасининг асосини ташкил этувчи умумий қонун сифатида қабул қиладилар. Бунда муайян мезонларга биноан инсоннинг барча табиий имкониятлари рўёбга чиқадиган ҳамда барча эҳтиёжлари қондирилиши мумкин бўлган мукаммал жамиятга етишишнинг босқичлари ва даврлари белгиланади. Бундай мақсадлар сифатида социалистик, коммунистик ва бошқа утопиялар кўрсатилади.

Чизиқли ривожланиш концепциясига муқобил бўлган *даврий (циклик) парадигма* намоёндалари инсоният тарихининг ягона тарихий ёки абадий мақсадга қараб ривожланишни инкор этадилар. Уларнинг фикрича, тарих айланма шаклда ҳаракат қилиб, охир оқибат ўзининг бошланғич ҳолатига қайтади. Ушбу назариялар қаторига маданий-тарихий ёки цивилизацион ёндошув ҳам киради. Унга биноан, инсоният тарихи – ҳар бири ўзига хос шаклланиш, ривожланиш ва инқироз босқичларига эга бўлган, ўзаро кам алоқадор ёки умуман боғлиқ бўлмаган локал цивилизациялардан ташкил топади.

Ҳозирги даврга келиб, формацион ва цивилизацион ёндошувлар дихотомияси доирасидаги баҳс-мунозара кескин тус олмоқда. Айниқса, постсоциалистик маконда бир неча ўн йилликлар давомида ҳукмрон бўлиб келган формацион, марксистик ёндошувнинг қийинчиликлар билан бартараф этилиши ёркин намоён бўлмоқда.

Формацион ёндошув

Аввалги параграфларда қайд этилганидек, формацион назария К.Маркс номи, у ишлаб чиққан жамият ҳақидаги таълимот билан боғлиқ. Умуман олганда, Маркс ўз давридаги глобал тасаввурларга, хусусан, Хегелнинг умумий қонуниятлар ҳамда ягона йўналишга эга бўлган жаҳон тарихи ҳақидаги ғояларга эргашган эди. Бу тасаввурлар тарихга материалистик ёндошув асосида қайта ишлаб чиқилган бўлиб, унга кўра инсоният тарихи *табиий*, ўз ички қонуниятларига эга бўлган, яъни кишилар онгига боғлиқ бўлмаган ҳолда содир бўладиган формацияларнинг алмашиниш жараёнидан иборат. *Формация* деганда қандайдир эмпирик жамият (инглиз, француз ёки бошқа) геополистик ҳамжамият (Шарқ, Ғарб) эмас, балки жамият ижтимоий тузилмасининг негизини ташкил этувчи умумият тушунилади. Яъни, формация – жамиятнинг муайян тарихий типидир. Ҳар бир формациянинг асосини ўзига хос ишлаб чиқариш усули ташкил этиб, унинг структурасида ишлаб чиқарувчи кучлар ва ишлаб чиқариш қуроллари, уларнинг ривожланиш даражаси ва характери муҳим аҳамият касб этади. Улар ижтимоий ҳаётнинг бошқа соҳалари билан боғлиқ бўлиб, ишлаб чиқариш муносабатлари сиёсий, ҳуқуқий устқурмага, шунингдек, ижтимоий онгнинг бошқа шаклларига нисбатан асос, базис ролини ўйнайди.

Формацион таълимотга кўра, жамият қуйи шаклдан юқори шаклларга, ибтидоий жамоа тузумидан қулдорлик жамияти орқали феодализмга, ундан капитализмга ҳамда энг олий мақсад, инсониятнинг «олтин» асри коммунизмга қараб ҳаракат қилади. Бир формациядан иккинчисига ўтиш янги ишлаб чиқариш кучлари ва эскириб қолган ишлаб чиқариш муносабатлари ўртасидаги зиддиятлар ҳамда ихтилофлар натижасида юзага келадиган ижтимоий инқилоб орқали содир бўлади.

XIX асрнинг охири – XX аср ўрталарига келиб, формацион таълимот нафақат ижтимоий назария бўлибгина қолмай, балки кучли эътиқодга таянган *мафкуравий таълимот* даражасига кўтарилди. Россияда 1917 йил Октябрь инқилоби ва айниқса, 1945 йилдан сўнг, «реал социализм» деб аталмиш мамлакатларнинг расмий мафкурасига айланди. Айни пайтда марксизмнинг танқиди Ғарбнинг бу мамлакатларга қарши йўналтирилган мафкуравий курашининг муҳим йўналишларидан бири бўлиб қолди. Социалистик тизим инқирозга юз тутгандан сўнг формацион таълимот танқиди айниқса постсоциалистик маконда янада кенгроқ ва кескинроқ тус олди. У бир қатор хусусиятларга кўра танқид қилинади. Хусусан, у ўзига хос Ғарбий Европа тарихини бутун жаҳон тарихига кўчириш асосида ишлаб чиқилганлиги; ижтимоий-иқтисодий омилнинг ролини мутлақлаштирган ҳолда, бошқа омиллар, айниқса, жамиятнинг маънавий соҳаси аҳамиятини қашшоқлаштириб, уни фақат антогонистик синфлар манфаатлари инъикоси сифатидагина қаралгани; тарихий билишда уни асоссиз равишда ягона эвристик концепция ролини бажаради, деган хулосалари шулар жумласидандир. Ҳозирги замон тарихини, капитализм ривожи истиқболларини англашда, формацион таълимот хулосаларининг ҳақиқатга мос келмаслиги, «реал социализм» мамлакатларида амалга оширилган кенг қамровли социалистик тажрибанинг муваффақиятсиз интиҳоси макрсистча тарихий концепциянинг танқидида ҳал этувчи аргумент бўлди.

Цивилизацион ёндошув

Формацион ёндошувдан фарқ қилиб, цивилизацион ёндошув ягона, яхлит тизимга туширилган таълимот сифатида шаклланган эмас. «*Цивилизация*» тушучаси (лот. civilize – фуқароларга, давлатга хос) илк бор XVIII асрда европалик маърифатпарварларнинг асарларида қўллана бошлади. У жиддий эволюцияга юз тутиб, ҳозирги пайтгача бир қанча маъноларда қўлланилади[1]. Дастлабки даврларда у табиат олами тузилишидан фарқли равишда *умуман инсоният*ни, унинг ижтимоий тузилишини *англатган* ва бирлик шаклда ишлатилган. Кейинчалик у *ёввойилик* ва *жоҳилликдан кейин келувчи* ижтимоий ривожланиш босқичини билдирган. Сўнгра у қадриявий хусусият касб этиб, маданият тушунчасига, айниқса, индивидуал ва ижтимоий хулқ-атвор нормативларига сингиб кетган *маънавий маданият*, яъни кишилар, халқларнинг менталлиги маъносига яқинлашиб қолди. Америкалик олимлар А.Кребер ва К.Клакхан 1952 йилда «маданият» терминининг 164 та таърифини эълон қилдилар ва кўп ҳолларда уни «цивилизация» термини билан бир қаторда қўлланилганлигини қайд этдилар[2]. «*Цивилизация*» ва «*маданият*» тушунчалари кўпинча синонимлар сифатида ишлатиб келинди.

XIX асрнинг иккинчи ярмидан цивилизация тушунчасини бутун бир халқлар ва мамлакатларнинг ривожланган ҳолатига, «*олий даражадаги маданий тузилмалар*»га татбиқан, кўплик шаклида қўлланила бошланди. 1861 йилда Зальцбургда инсоният цивилизацион ривожининг ранг-барангли назариясини, тарихга *маданий-тарихий ёки цивилизацион ёндошув*ни шакллантира бошлаган маданий-тарихий мактаб пайдо бўлди. Н.Я. Данилевский (1822-1865), О.Шпенглер (1880-1936), А.Тойнби (1889-1975), П.А.Сорокин (1889-1968) ва бошқалар ушбу мактабнинг машҳур намоёндалари эди. Уларнинг ҳар бири «цивилизация» терминига ўз талқинларини берганлар: Данилевский – «маданий-тарихий типлар», Шпенглер – «Етук маданиятлар», Тойнби – «Локал цивилизациялар», Сорокин – «Маданий суперсистемалар» ғояларини илгари суришган. Уларнинг ичида энг оммавийлашгани «*локал цивилизациялар*» термини бўлди.

Умуман олганда, маданий-тарихий йўналиш намоёндалари цивилизацияни одатда этник чегаралар билан мос тушмайдиган, этнослараро характерга эга бўлган маданият типлари тарзида тушунганлар. Лекин этнослараро цивилизациялар муайян маданий марказларнинг кучли таъсири остида вужудга келади. Хусусан, Қадимги Шарққа нисбатан яқин шарқ, ҳинд ва узоқшарқ цивилизациялари, Европага нисбатан эса – антик цивилизация ҳақида фикр юритилиб, улар мос равишда Қадимги Месопотамия, Шимолий Ҳинд, Хитой ва Греция таъсирида пайдо бўлган.

Цивилизацион ёндошувда *цивилизацион айният (идентичность) мезонлари***,** яъни маданиятнинг у ёки бу типини қандай белгилар асосида аниқланиши масаласи ниҳоятда муҳим аҳамиятга эга бўлади. Шунга боғлиқ ҳолда уларнинг сони, классификацияси ва ўзаро алоқадорлиги муаммоси турлича ҳал этилади. Масалан, О.Шпенглер цивилизация шаклланишида диннинг белгиловчи аҳамият касб этишини кўрсатиб, 8 та буюк маданиятлар ёки цивилизациялар номини келтиради. Булар: миср, бобил, ҳинд, хитой, апполон (Юнон-рим), араб (афсункор), Мексика, ғарб (фауст) маданиятлари ёки цивилизацияларидир[3].

А.Тойнби цивилизацион айнийликнинг мезони сифатида, дин, тарих, тил, анъана ва маданиятни қабул қилади ҳамда шу асосда 5 та «жонли» цивилизацияларни ажратади – ғарб христианлиги орқали бирлашаган ғарб жамияти; жануби-шарқий Европани Россия билан бирлаштирган православ-христиан жамияти, Шимолий Африкадан тортиб Буюк Хитой девори ҳудудигача бўлган – ислом жамияти, тропик-субконтинентал Ҳиндистондаги – ҳинд жамияти, Жанубий-Шарқий Осиёнинг субтропик ва мўътадил ҳудудларида шаклланган – Узоқ Шарқ жамияти[4].

---

[1] Қаранг: История Востока. М., 1999. Т.1, 17-19-бетлар.
[2] A.Z.Kreber, Kluckhonc. Culture: A Critical Review of Concept and Deinitions. N.-Y. 1952. p.291.
[3] О. Шпенглер. Закат Европы. М., П., 1923. 16-б.
[4] А.Тойнби. Постижение истории. М., 1921. 33-б.

Н.Данилевский 10 та цивилизацияни ёки унинг ибораси билан айтганда, маданий-тарихий типларни фарқлайди. Булар: миср, оссурия-бобил-финикия-халдей (қадимги сомий), хитой, ҳинд, эрон, яҳудий, юнон, рим, араб (янги сомий), европа (романо-герман)[1] цивилизацияларидир.

Цивилизацион концепция тарафдорлари ривожланишнинг даврийлиги нуқтаи назаридан туриб, цивилизациянинг вужудга келиш, гуллаб-яшнаш ва ҳалокати босқичларини ажратадилар. Уни ўсимликлар, жониворлар ва инсон ҳаёти даврлари билан қиёслаб, цивилизациялар «туғилади, ривожланишнинг турли босқичларидан ўтади, қарийди, сўнади, ҳалок бўлади», деб ҳисоблашади. Умуман олганда, тарих, уларнинг фикрича, жаҳон тарихи миқёсида муайян тарзда ўзаро алоқада бўлган, ривожланиб борувчи локал цивилизациялар мажмуини ташкил этади, жаҳон цивилизацияси эса, турли цивилизацияларнинг ўзаро таъсири натижасидир.

Шундай қилиб, *цивилизация* – тарихнинг маданий-тарихий концепцияси нуқтаи назаридан, - *социомаданий асосга кўра бир-биридан фарқ қилувчи мамлакат ва халқларнинг йирик ҳамда узоқ давом этадиган мустақил умумияти бўлиб, уларнинг ўзига хослиги табиий, охир-оқибат ҳаётнинг объектив шароитлари, шунингдек, ишлаб чиқариш усулига боғлиқ бўлади***.** Бу умумиятлар вужудга келиш, шаклланиш, инқироз ва барҳам топиш босқичларини босиб ўтдилар.

Шарқ-Ғарб дуаллиги. Тарихнинг мегациклик гипотезаси

XX асрнинг охирларига келиб, айрим аналитиклар томонидан дунёнинг *икки ярим шарли* тузилиши ва тарихнинг *мегациклик* (мегадаврий) характери концепцияси илгари сурила бошлади[2]. Бу таълимотнинг заминида инсоният тарихини аввал бошданоқ Шарқ ва Ғарбга бўлинган социомаданий тизимлар тарзида талқин этиш ғояси ётади. Машҳур немис файласуфи *К.Ясперс* (1883-1969) ёзишича: «Дастлабки қутбланиш (Шарқ ва Ғарб) турли кўринишларда асрлар давомида ҳаётийлигини сақлаб келган… Юнонлар ва форслар, Рим империясининг Ғарбий ва Шарқийга бўлиниши, ғарбий ва шарқий христианлик, ғарб дунёси ва ислом, Европа ва Осиё – булар бирининг ўрнини бошқаси кетма-кет эгаллаган ушбу қарама-қаршиликнинг тимсолларидир…»[3].

Бу нуқтаи назарнинг тарафдорлари таъкидлашича, узоқ ўтмишдаёқ Шарқ ва Ғарб ўртасида муайян меҳнат тақсимоти вужудга келган. Улардан биринчиси – маънавий ташаббуслар билан чиққан бўлса (буюк жаҳон динларининг айнан Шарқда пайдо бўлганлиги ҳам бежиз эмас), иккинчиси – инновацион ғояларни илгари сурган. Инсониятни Шарқ ва Ғарбга ажратишни улар инсон миясини чап ва ўнг яримшарларига бўлиниши билан қиёслайдилар.

Жаҳон тарихи катта *мегадавр*дан иборат бўлиб, унинг доирасида у ёки бу босқичда *шарқий-ғарб* ёки *ғарбий-шарқ фазалари* алоҳида ажралиб, бир-бирларини ўрнини эгаллаб турганлар. Бунда гоҳ Шарқ, гоҳ Ғарб сайёрамизнинг дунёвий тизимида етакчилик қилган. Биринчи шарқий яримшар фазаси (дунёга шумер, оссурия-бобил, миср цивилизацияларини берган) жаҳон тарихи ривожидаги жамоатчиликка асосланган босқич бўлиб, бунда цивилизациялашув умумийликнинг алоҳидага, *жамоатчиликнинг индивидуалликка нисбатан устиворлиги*ни англатган. Бу фазанинг энг юқори нуқтаси – ўзининг бутун куч-қудрати билан индивидуал-хусусий ташаббусларни йўққа чиқарган шарқона давлатнинг шаклланиш даврига тўғри келади.

Мегациклнинг иккинчи фазасида ташаббус ғарбий яримшарга ўтди. Унинг энг ривож топган, гуллаб-яшнаган даври қадимги Юнон, кейинчалик Рим цивилизацияларига тўғри келади. Уларнинг ўзига хос томонлари иқтисодиётнинг давлатдан ажралиши, хусусий мулкнинг пайдо бўлиши, фуқаролик жамияти ва ижтимоий тартиботнинг демократик элементларини шаклланиши, гедонизм ғалабаси, яъни жамоа олдидаги бурчга нисбатан индивидуал эҳтиёжларнинг устивор келиши билан характерланади.

---

[1] Н.Данилевский. Россия и Европа. М., 1991. 74-б.

[2] Қаранг: Философия истории. 29-32, 47-49-б.

[3] К.Ясперс. Смысл и назначение истории. М., 1991. 115-116-б.

Учинчи фаза – Римнинг инқирозидан Ғарб ренессансигача бўлган даврни ўз ичига олиб, шарқий-ғарб, яъни феодализм фазаси ҳисобланади. Бунда жамоатчилик ахлоқига қайтиш, ижтимоий бурч ва шахсий вазминлик тан олинди.

Тўртинчи фаза – катта жаҳон тарихий мегациклининг *ғарбий фазаси*, XX асрда бошланган модерн даврига тўғри келади.

Шу билан бирга, шарқий фаза ғарбий фаза билан ва аксинча алмашаганда, жаҳон тарихининг бирлиги сақланиб қолади ҳамда бу ҳар бир фазада муқобил фазанинг доминантлиги билан белгиланади. Инсониятнинг ҳар бир «яримшари» ўзида ҳам ғарб, ҳам шарқ импульсларини қабул қилган бўлиб, улар тегишли доминантлари билангина фарқ қиладилар.

Доминантларнинг алмашинуви муайян маънавий механизмнинг таъсирига боғлиқ бўлиб, у ёки бу цивилизация (ғарбий ёки шарқий жамият) инқирози ҳарбий, геосиёсий муваффақиятсизликларда яққол намоён бўлгунга қадар, у устувор қадриятлар, мотивациялар доирасида пайдо бўла бошлайди. Юқорида келтирилган концепция асосида сўнгги йилларда нашр этилган адабиётларда тарихнинг катта циклида ҳозирги замон *ғарбий фазанинг шарқий фазага алмашиши* (ғарбий-шарқ фазасининг шарқий-ғарб фазасига) ҳақидаги гипотезалар илгари сурилмоқда. Бугунги кунда ҳам табиат, ҳам маданият модернизациянинг экологик, иқтисодий ва культурологик юкидан шунчалик ҳориганки, ғарбий фаза илгари инкор этган оламни жонли мушоҳада этиш ва ижтимоий тартибот шаклларини тиклаш зарурати вужудга келди. Келажакнинг бундай белгилари сифатида «Яқин Шарқ» феномени – тинч океани минтақасидаги мамлакатларнинг тарихий ривожланиш суръатлари ва мазмунидаги муваффақиятлари келтирилади.

Жаҳон тарихининг мегациклик концепцияси ўзининг гипотетик ва схематик хусусиятларига қарамай, жаҳон тарихини бирликда, Шарқ ва Ғарбнинг ўзаро диалектик алоқадорлигида англашга йўналтирилган замонавий нуқтаи-назарлардан бири сифатида муайян эътиборга лойиқдир.

Информацион ва цивилизацион ёндошувлар ривожининг нисбати ва истиқболлари

Формацион ва цивилизацион ёндошувлар бир-бирларидан фарқ қилади. Аммо бир-бирларини тўлиқ инкор этмайдилар, улар бир-бирини ўзаро тўлдиради[1]. Агар формацион ёндошув – тарихнинг ижтимоий-иқтисодий кесими бўлиб, тарихни моддий ишлаб чиқариш усули асосида таҳлил этса, цивилизацион ёндошув маданият омилига, маданиятга, асосан, хулқ-атвор характерига – анъаналарга, урф-одатларга, турмуш тарзига, менталликка эътибор қаратади.

Формацион ёндошув жамиятни вертикал кесмаси бўйича ривожланишини қуйи босқичдан юқорига қараб мураккаблашиб боришини кўрсатса, цивилизацион ёндошув жамиятни горизонтал йўналишдаги ривожини тарихий макондаги тарихий тузилмалар, цивилизациялар, унда яшовчи, онг ва иродага, муайян қадриятларга эга бўлган кишиларнинг ўзига хос маданиятлари, турмуш тарзларининг таҳлилидан иборат.

Формацион назария янгиланиши мумкин ва зарур, шу жумладан цивилизацион ёндошув элементлари асосида ҳам. Ўз навбатида цивилизацион ёндашув ҳам, инсоният тарихининг яхлит манзарасини акс эттирувчи формацион назариянинг оқилона элементлари ҳисобига янгиланиши мумкин.

3-§. Жаҳон ривожининг замонавий концепциялари

СССР ва жаҳон социализм тизимининг ҳалокатга юз тутиши билан халқаро ҳамжамиятнинг геосиёсий структураси ўзгарди. Халқаро муносабатларнинг икки буюк давлат – Америка Қўшма Штатлари ва Совет Иттифоқи ўртасидаги кучларнинг, айниқса, ҳарбий соҳадаги нисбий мутаносиблигига, капиталистик ва социалистик тизимлар ўртасида дунёни «совуқ уруш»

[1] Қаранг: Философия истории. 391-397-б.

асосида қарама-қарши блокларга бўлинишига асосланган икки қутбли системаси барҳам топди. Халқаро ҳамжамият халқаро муносабатларнинг янги даврига – янгича дунёвий тартиботга қадам қўйди. Жаҳон сиёсатшунослигида дунёда юзага келган янгича вазият тўғрисида баҳс-мунозаралар авж ола бошлади.

«Тарихнинг интиҳоси(ниҳояси)» концепцияси

Мазкур мунозарага биринчилар қатори «тарихнинг интиҳоси » таълимотининг асосчиси америкалик сиёсатшунос *Фрэнсис Фукуяма* ҳисобланади. Унинг фикрича, энг буюк коммунистик давлат – Совет Иттифоқининг қулаши ва ижтимоий тузум сифатида социализмнинг ўз-ўзидан барҳам топиши дунёнинг биполяр, яъни икки қутбли тизимининг тугаши ва *кўпқутблилик* ҳолатига ўтиши билан чекланиб қолмасдан, анъанавий, яъни ижтимоий маънода тарихнинг ҳам интиҳосига етишини англатади. «Том маънода тарих якунига етди: мафкуравий эволюция тугади ва бошқарувнинг сўнгги шакли сифатида ғарб либерал-демократиясининг универсаллашуви бошланди», - деб ёзади у[1]. Дунё энди либерал-демократия даражасига етган «*тарихдан кейинги*» халқлар ва ҳали «*тарихда мавжуд*», лекин ривожланишнинг асосий мақсади мутлақ ғарблашиш (вестернизация) бўлган ҳамда АҚШда ўзининг ёрқин ифодасини топган ғарбона қадриятлар орқали «*тарихдан кейинги*» *мамлакатлар ҳамжамиятига қўшилиш*дан иборат халқларга бўлинади. Айнан АҚШ жаҳон ҳамжамиятига етакчилик вазифасини ва янгича дунёвий тартибот учун масъулиятни ўз зиммасига олувчи ягона буюк давлат сифатида кўрсатилади.

Цивилизациялар тўқнашуви концепцияси

Америкалик яна бир сиёсатшунос – *С.Хантингтон* «совуқ уруш» тугаганидан сўнг, ўзгарган дунёда ижтимоий-маданий жараёнлар динамикасини тушунтиришга, замонавий дунёда ихтилофларнинг бош манбаини аниқлашга йўналтирилган янги парадигмани яратишга ҳаракат қилди. У «*цивилизациялар тўқнашуви*» моделини илгари сурди[2].

Хантингтон фикрича, илгари уч хил дунёдан – капитализм, социализм ва «учинчи дунё»дан ташкил топган халқаро система энди 8 та асосий: ғарбона, конфуциан, япон, ислом, индуизм, православ-словян, лотинамерикаси ва африка цивилизацияларини ўз ичига олган янги тизимга ўтмоқда. Рақобат қилувчи ҳарбий блоклар, унинг фикрича ушбу цивилизациялардан қайси бирига тегишли эканлиги билан фарқланади. Охир оқибат кишилар учун сиёсий мафкура ёки иқтисодий манфаатлар эмас, балки эътиқод ва оила, қон-қариндошлик ва ишонч, яъни кишилар ўзларини қандай англашлари, нима учун курашишлари ва ҳалок бўлишларини билиш муҳимроқдир. Аммо Хантингтон маданий-тарихий мактабнинг асосчилари (Шпенглер, Тойнби, Данилевский, Сорокин)дан фарқ қилиб, *цивилизацион ўзликни англашнинг янги мезонлари*ни илгари сурди, хусусан бу қурол-яроғ, айниқса оммавий қирғин қуролларининг тарқалиши, инсон ҳуқуқлари ва иммиграция билан боғлиқ жаҳоншумул муаммоларни узил-кесил ҳал этилиши эди. Цивилизациялар ўртасидаги чегара айнан шу муаммоларнинг ҳал этилишига қараб аниқланади. Бунда Ғарб бир томонда, қолган цивилизациялар, яъни қолган дунё эса бошқа томонда жойлашади.

Хантингтон ғарб цивилизациясининг яхлит бирбутунлик сифатида, системалараро ихтилофлар даврига нисбатан даҳшатлироқ фожеа олдида турганлиги ҳақидаги тезис билан чиқди. Хантингтон концепциясига биноан, келажакда геосиёсатдаги марказий муаммо Ғарб ва қолган цивилизациялар ўртасидаги ихтилоф бўлиб қолади. «Цивилизациялар тўқнашуви жаҳон сиёсатининг белгиловчи омилига айланади. Цивилизациялар орасидаги узилиш чизиғи Ғарб ва қолган дунё ўртасидаги муносабатлар орқали ўтади»[3]. Шундан келиб чиқиб, у Ғарбдаги ҳукмрон доираларга ғарбий цивилизация чегараларида, айниқса, АҚШ ва Европа ўртасидаги муносабатларни мустаҳкамлаш, бошқа мамлакатлар билан муносабатларда Ғарбнинг

[1] Ф.Фукуяма. «Конец истории?»//Вопросы философии. М., 1990. №3.
[2] Қаранг. С.Хантингтон. «Столкновение цивилизаций?»//Полис. М., 1994. №1.
[3] Қаранг: Полис, 1994. №1. 33-б.

манфаатларини ҳимоя қилиш мақсадида уларнинг имкониятларини кучайтириш зарурлиги ҳақидаги ғоялар билан мурожаат қилади.

«Цивилизация тўқнашуви» модели цивилизацион бағрикенгликка раҳна солади. У жаҳон жамоатчилигига келажакда Ғарб ва бошқа мамлакатлар ўртасидаги ихтилоф – геосиёсатнинг марказий ўқ чизиғи бўлиб қолишлигини исботлашга қаратилган. Ушбу модел нафақат олимлар ўртасида, балки турли мамлакатлар, хусусан, ислом дунёсидаги сиёсий доираларда ҳам турлича, баъзан салбий муносабатга сабаб бўлмоқда. Масалан, Эрон Ислом Республикасининг собиқ Президенти Саййид Муҳаммад Хотамий ташаббуси билан цивилизациялар ўртасидаги мулоқот масаласи ЮНЕСКОнинг 1999 йилдаги сессиядаги ва БМТнинг 2000 йилдаги 53-Бош Ассамблеясида муҳокама этилди. Мазкур минг йиллик саммитида XXI аср – *цивилизацияларо мулоқот* асри, деб эълон қилинди[1].

Бирқутбли дунё концепцияси

Бир қатор ғарб, айниқса америкалик олимларининг қарашларида авж олган глобализм ғоялари, хусусан, *Айру Л.Страус*нинг 1997 йилда нашр этилган «Бир қутблилик. Янгича дунёвий тартиботнинг марказлашган структураси ва Россия» мақоласида янгича дунёвий тартиботнинг «*бирқутблилик*» *концепцияси* ўз ифодасини топди. У халқаро муносабатларнинг замонавий тизимини мажозий маънода оддий ёнғоққа қиёслайди. БМТ ва бошқа халқаро ташкилотлар унинг умумий қобиғини ташкил этса, ичидаги асосини – ядросини қолган дунёни бошқариб турувчи, буйруқ берувчи марказ – Ғарб ташкил этади. Бутун тарихнинг илгариланма ҳаракатини у кўпқутблиликнинг икки қутблилик билан, икки қутблиликнинг эса бир қутблилик билан алмашинишида кўради. Шундан келиб чиқиб, у Ғарбни бутун дунёни бошқарув маркази сифатида тавсифловчи келажак дунёнинг биркутбли концепциясини яратди.

Биркутблилик, Страус фикрича, жаҳон тарихида юксак салмоққа эга бўлган индустриал демократиялардан ташкил топади ва унинг доирасида АҚШ бошқа давлатларга етакчилик қилади[2].

Жаҳон тизимида биркутблиликнинг салмоғи фақат унинг яққол намоён бўлган, иқтисодий ва технологик салоҳияти билангина эмас, балки қолган жамиятларнинг модернизацияси *ғарблаштириш* томон бораётганлиги билан ҳам белгиланади, дейди Страус. Бошқача қилиб айтганда, биркутблиликнинг, яъни ғарбнинг устиворлиги энг аввало мафкуравий омилга, айнан эса либерализм мафкурасига боғлиқ.

АҚШнинг собиқ Давлат котиби Збигнев Бжезинский ҳам «Совет Иттифоқи мағлубияти ва парчаланиб кетиши, АҚШнинг ягона ва ҳақиқатда биринчи асл умумбашарий давлат сифатида ғарбий яримшар шоҳсупасига тез суръатлар билан кўтарилишида якунловчи аккорд бўлди»[3],- деб таъкидлайди. Аксарият илмий ва сиёсий доираларда мазкур концепцияга, бир майдонли, бир қутбли дунё ҳақидаги мулоҳазаларга илмий жиҳатдан ҳам, сиёсий жиҳатдан ҳам етарлича асосланмаган нуқтаи назарлар сифатида танқидий муносабат билдирилади.

Юқорида кўриб чиқилган Ғарбнинг, айниқса АҚШнинг ҳозирги замонда кескинлашиб бораётган барча умумбашарий муаммоларини фақат ўз манфаатларидан келиб чиққан ҳолда ўзи хоҳлаганча ҳал этиш «ҳуқуқи»ни асословчи концепциялардан ташқари, бундай кайфиятлардан огоҳ бўлишлик ғоясини илгари сурувчи таълимотлар ҳам мавжуд. Хусусан, америкалик тадқиқотчи *Пол Кеннеди* ўзининг «Буюк давлатларнинг равнақи ва инқирози» китобида «империянинг зўриқиши» назариясини ишлаб чиқди. У ўз зиммасига халқаро ҳаётни ташкил этиш ва якка ҳолда етакчилик қилиш маъсулиятини олган ҳеч бир давлат бундай мақомни узоқ вақтгача сақлаб тура олмаслигини кўрсатиб берди. Бундай давлат ўзининг ички кучларини, энг

[1] Қаранг: М.Хотеми. Выступление на 53-сессии Генеральной Ассамблеи, информационный бюллетень посольства Ирана в Ташкенте. 2001. №7.

[2] Қаранг: Л.Айру Страус. «Однополярность. Концентрическая структура нового миравого порядка и Россия»//Космополитис. Альманах. М.: Полис. 146-б.

[3] Збигнев Бжезинский. Великая шахматная доска. Господство Америки и его геостратегические императивы. М., «Международное отношение».1995. 5-б.

аввало, иқтисодий ҳаётини барбод қилади ва охир оқибат оддий давлат ҳолатига беихтиёр ўтиб қолади.

Француз тарихчиси Эммануэль Тодд «Империядан сўнг Америкача тизимнинг инқирози ҳақида эссе» (2002) китобида империяларнинг тарихи одатда таълим соҳасидаги, сўнгра эса иқтисоддаги юксалишдан бошланади, деб ёзади. Уларнинг асосида ҳарбий куч шаклланади. Лекин, иқтисодий база торайиб ва қисқариб борган сари, сўнгги сақланиб қоладиган нарса – ҳарбий машина бўлади. СССРда ана шундай бўлган. Ҳозир АҚШда шунга ўхшаш ҳолат юз бермоқда.

Ўзбекистон Республикаси Президенти И.Каримов ўзининг «Ўзбекистон XXI аср бўсағасида: хавфсизликка таҳдид, барқарорлик шартлари ва тараққиёт кафолатлари» китобида «тоталитар тузум емирилганидан кейин дунёнинг қутбларга бўлиниши барҳам топди. Лекин шу туфайли у хавфсизроқ, барқарорроқ, собитқадамроқ бўлиб қолдими?», - деб савол қўяди. Ва – «Ер юзида вазият ва кучлар нисбати шиддатли ўзгариб бормоқда. Янги мустақил давлатлар майдонга чиқмоқда. Бу эса ҳозирги кунда давлатлар ва халқларнинг барқарорлигини таъминлаш учун янгича ёндашувларни излаб топишни, XXI аср арафасида хавфсизликнинг янгича моделларини ишлаб чиқишни тобора қаттиқ талаб қилмоқда»[1], - деб таъкидлайди.

2-боб. ҲОЗИРГИ ЗАМОН ЦИВИЛИЗАЦИЯСИ: ЯНГИ ПАРАДИГМАЛАРНИ ШАКЛЛАНТИРИШ ЙЎЛИДАГИ ИЗЛАНИШЛАР

Зўравонлик барҳам топган дунё

Инсониятнинг бутун тарихи давомида халқлар ва давлатлар ўртасидаги муносабатлар уруш ва зўравонлик асосида қуриб келинган. Бу бегона ҳудудлар, бойликлар, меҳнатни ўзлаштириш орқали, бошқа давлат ва халқларнинг манфаатлари ҳисобига ўз манфаатлари ва равнақини таъминлашнинг энг оддий ва самарали усули бўлган. Сиёсатни зўравонлик нуқтаи назаридан шакллантириш тамойили ижтимоий онгга шунчалик чуқур сингиб кетганки, ҳаттоки бугунги кунга келиб ҳам бу баъзида табиий ва нормал ҳолат сифатида қабул қилинади. Бундай анъанада *ҳуқуқий* ва *аҳлоқий* регуляторлар, агар уларнинг ортида муайян куч турмаса, ҳеч қандай қадр-қимматга эга бўлмаган.

Шу ўринда *Никколо Макиавелли*нинг машҳур «Подшоҳ» асаридан қуйидаги мулоҳазаларни келтириш ўринлидир: «Барча давлатларда… яхши қонунлар ва яхши аскарлар ҳокимиятнинг асосини ташкил этади. Аммо яхши аскарлар бўлмаган жойда яхши қонунлар ҳам бўлмайди, ва аксинча, яхши аскарлар мавжуд ерда яхши қонунлар ҳукм суради»[2].

Бошқача қилиб айтганда, ҳарбийлар («аскарлар»)сиз самарали ҳуқуқий тизимнинг мавжуд бўлишига муаммоли ҳолат сифатида қаралади. Янги мамлакатларни истеъло қилиш ва босиб олинган ҳудудларда ўз ҳокимиятини ушлаб туриш йўлларини батафсил баён этар экан, Макиавелли қуйидаги хулосага келади: «Шундай қилиб, подшоҳнинг ҳарбий юришлар, ҳарбий мўлжаллар ва ҳарбий фандан ташқари бошқа нияти ҳам, ташвиши ҳам, иши ҳам бўлмаслиги лозим»[3].

XX асрга келиб, вазият аста-секин, қийинчиликлар билан бўлса-да, ўзгара бошлади. Биз қадам-ба қадам уруш ва зўравонлик категорияларига таянган сиёсат тамойиллари ва тафаккурининг ҳуқуқий ва ахлоқий нормалар устиворлигига асосланган тафаккурга ўрин бера бошлаганини кўришимиз мумкин. XXI асрда бундай тафаккур асосий парадигмага айланиши керак.

Иккита жаҳон уруши ва кўплаб минтақавий можаролар тажрибаси, ядро уруши оқибатлари бутун инсониятни ҳалокат ёқасига олиб келишини англаш, халқаро терроризм хавфи – зўрликка асосланган сиёсат ва тафаккур усулининг истиқболсиз эканлигини ёрқин намоён қилди. Ҳарбий

[1] И.Каримов. Ўзбекистон: буюк келажак сари. Т., «Ўзбекистон», 1998. 420-б.
[2] Н.Макиавелли. Государь. М., 1990. 36-б.
[3] Ўша жойда. 43-б.

можаролар ҳанузгача сайёрамизнинг гоҳ у, гоҳ бу ерида (Африка, Афғонистон, Яқин Шарқ, Болқон ва бошқа «оловли» нуқталарида) содир бўлиб туришига қарамай, дунё ижтимоий онгида замонавий қурол-яроғларнинг хусусиятлари ва ҳар қандай ҳарбий ҳаракатларнинг эҳтимолий (экологик, иқлимий-генетик ва бошқа) оқибатларидан келиб чиққан ҳолда кучлар қарама-қаршилиги тарихан ўз интиҳосига етди, деган фикр тобора мустаҳкамланиб бормоқда.

Кишилар миллий, диний, синфий ва бошқа ўзига хос манфаатлар билан бир қаторда, барчага тегишли умумбашарий манфаатларга ҳам эга эканлигининг тушуниб етиши – XX асрнинг муҳим кашфиётларидандир. Бундай умумий манфаатларнинг мавжудлиги бугунги куннинг реаллиги бўлиб, у энг аввало инсониятнинг ер юзида омон қолиши билан боғлиқ. Бу масала ҳар қайси давлат ёки давлатлар гуруҳига, ҳар қандай ижтимоий этник ва диний умумиятга тегишлидир.

Бирбутунликка эришиш йўлида

XX асрнинг бошларида, деярли барча мутафаккирлар томонидан дунёнинг кескин бўлиниши энг янги давр жаҳон тарихининг асосий омили сифатида тан олинган. Икки ижтимоий тизими – «капитализм» ва «социализм» нинг ўзаро муқобиллиги ва рақобати деярли бир аср давом этди.

«Социалистик лагер» нинг барҳам топиши билан асосий ижтимоий кескинлик фокуси *Ғарб-Шарқ, Шимол-Жануб, «олтин миллиард» ва қолган инсоният ўртасидаги қарама-қаршилик*, этник, диний ва бошқа зиддиятларга кўчди. Инсоният борлиғининг парчаланганлиги ҳали ҳам жамият тарихининг хусусияти бўлиб қолмоқда. Лекин, танглик ва манфаатлар тўқнашувига тўла бўлган XX аср тарихи ривожланиб келаётган (миллий, диний, минтақавий ва ҳ.к) маданиятлар ўртасидаги ўзаро таъсирларнинг конфронтацион шакли, уларнинг ажралиб қолганлиги ва алоҳида ўзича мавжудлиги одатий ҳолат ҳисобланган борлиқ ва онг шаклларининг *тарихан (яъни умумбашарий истиқболда) ҳаётий эмаслиги*ни исботлайди. Умумбашарий хусусият касб этган ушбу муаммонинг мураккаблиги, шунингдек, диний, этник ва давлатлараро зиддиятларнинг ҳали ҳам мавжудлигига қарамай, ҳозирги замон цивилизациясининг ривожида бутун инсоният тақдири учун белгиловчи аҳамият касб этувчи хусусиятлар кузатилмоқда. Бугун инсоният қарама-қаршиликлар, хато ва қийинчиликлар билан бўлса-да, ўзининг *бирлиги* ва *яхлитлиги*ни яратишга қараб ҳаракат қила бошлади. Бутун тарихи давомида башарият бир-биридан ажралган миллий-давлатчилик тизилмалари йиғиндиси сифатида мавжуд бўлган бўлса, энди, тарихда биринчи бор онгли равишда ягона иқтисодий, сиёсий, ҳуқуқий ва ахборот маконини яратиш орқали бирлашишга ҳаракат қилмоқда.[1] Гап жаҳон ҳамжамиятининг ўзаро таъсири ва ўзаро алоқадорлигини кучайиб бориш ҳамда ягона ҳаётий маконнинг кенгайтирилишини ифода этувчи *глобализация*, шунингдек, илмий адабиётларда «глобал қишлоқ», «глобал цивилизация», «*мегажамият*» ва ҳ.клар, деб ном олган жамиятнинг имкониятдаги ҳолати ҳақида бормоқда.

Ҳозирги пайтда ҳам қарама-қаршиликлар ва зиддиятларнинг турли шакллари сақланиб қолаётганлигига қарамай, интеграцион жараёнлар ўзига йўл очмоқда. Иқтисодий соҳада бу жараёнлар турли микроиқтисодий (фирма ва корхоналар) ва макроиқтисодий (давлатлараро, минтақавий ва планетар) даражаларда амал қилмоқда. Иқтисодий интеграция божхона, валюта ва иқтисодий уюшмалар, эркин савдо зоналари, умумий бозорлар шаклида намоён бўлмоқда. *Интеграцион тузилмалар* (ёки уни ташкил этишга қаратилган уринишлар) га жаҳон савдо жамияти (ВТО), ОПЕК, СЭВ, ЕЭС, ЕС, НАФТА, АСЕАН, МДҲ, Белоруссия ва Россия Иттифоқ давлатлари, Евроосиё иқтисодий ҳамжамияти (Қозоғистон, Қирғизистон, ва Тожикистон), Шанҳай ҳамкорлик ташкилоти (ШОС) ва бошқаларни мисол қилиб келтириш мумкин. Ўзаро келишилган қоидалар асосида фаолият кўрсатувчи банк тизими – шаклланиб

[1] Ягона дунёвий тартиботни ўрнатишга қаратилган тарихий уринишлар илгари ҳам мавжуд бўлган. Ўтмиш империялар ва дунёвий динларнинг босқинчилик ҳаракатлари бунга мисолдир. Инсоният тарихи кўпгина ўзгаришларнинг зўраволик йўли, «олов ва қилич» билан амалга оширилганлигидан далолат беради. XX асрдаги глобаллашув лойиҳаларига фашистик (миллий тамойил), коммунистик (синфий тамойил), диний фундаменталистик (диний тамойил) ва либерал (фуқаролик жамияти тамойили) мафкуралар киритиш мумкин.

бораётган ягона иқтисодий маконнинг муҳим элементларидан биридир. Яхлит умумбашарий секторларнинг вужудга протекция келиши (таниш-билишчилик) сиёсатининг чеклаб қўйилишига ҳамда капитал, меҳнат ресурслари ва технологияларнинг эркин ҳаракатига, ишлаб чиқариш ва хизмат кўрсатиш соҳалари рақобатбардошлигининг ошишига олиб келади.

Сиёсий ва ҳуқуқий соҳаларда интеграцион жараёнлар БМТ нинг фаолиятида, халқаро ҳуқуқ нормаларини ишлаб чиқилиши ва татбиқ этилишида, халқаро судлар (Гаага суди, Страсбург суди ва бошқалар) нинг мавжудлигида, шунингдек, халқаро хавфсизлик тизимининг барпо этилишида демократик ўзгаришларга, гендер тенг ҳуқуқлигига тобора кўпроқ йўл очилишида, инсон ҳуқуқларини изчил ҳимояси, жиноий қонунчиликни эркинлаштириш ва бошқаларда намоён бўлмоқда.

Ахборот-коммуникацион технологиялар ва Интернет тизимининг вужудга келиши глобазициянинг бир-биридан ажралиб қолишни бартараф этиш ва интеграцион жараёнларни кучайтиришнинг асосий омили бўлди. Янги ахборот технологиялари ижтимоий алоқа ва ўзаро таъсирнинг макон-замон тизимида инқилоб ясади. Вертикал алоқалар ўрнини горизонтал алоқалар эгаллади, ахборот ҳаракати ва ижтимоий мулоқотда давлат чегаралари барҳам топди, юз миллионлаб кишиларнинг тамоман бегона абонентлар билан янги алоқалар ўрнатиш жараёнида масофа ва вақт тушунчалари ўз аҳамиятини йўқотди (ахборот бир зумда ва бутун жаҳонга тарқалди). Илгари йил ва ойни талаб этган нарсалар, бугунга келиб кун ва соатларда амалга ошмоқда, танлаш ва қарор қабул қилиш имкониятлари мисли кўрилмаган даражада кенгайиб бормоқда. Шу тариқа умумбашарий ахборот тизимининг ўзаро таъсири ва бир-бирига кириб бориши натижасида анъанавий миллий давлатчилик тизими тамойиллари йўқолиб бормоқда.

Инсоният ҳаётий фаолиятининг бир қатор муҳим соҳаларида тақчил вазиятни келтириб чиқарган *глобал ёки умумбашарий муаммолар* инсониятнинг яхлит бир бутунлик сифатида уюшишида муҳим омил бўлмоқди. Бугун дунё ядро ва кимёвий қуролларга тўлиб кетганлиги натижасида сайёрамизнинг хоҳлаган нуқтасида содир бўладиган кескин ўзгаришлар занжирий реакция оқибатида қайтариб бўлмас глобал жараёнларни келтириб чиқариш эҳтимоли, ҳеч бир давлатнинг ўзича мавжуд бўлиши ва бошқа мамлакатлар ва жаҳон ҳамжамияти манфаатларини ҳисобга олмаган ҳолда ўз сиёсатини қуриши мумкин эмаслигини тобора чуқурроқ англаб етилмоқда. Ҳозирги даврда кўплаб жараёнларнинг умумбашарий хусусият касб этаётганлиги, у ёки бу мамлакат ўз фаолиятини фақат эгоистик манфаатлари асосида қуриши шу мамлакатнинг эмас, балки бутун сайёра (қитъа, минтақа ва х.к) нинг хавфсизлигига таҳдид этиш мумкин.

Албатта, турли ижтимоий гуруҳлар, давлатлар, минтақалар, шунингдек, жаҳон ҳамжамияти ҳаётининг турли соҳаларини ўзаро алоқадорлиги илгари ҳам мавжуд бўлган ва англанган. Лекин аввалги даврлардан фарқли ўлароқ, XX аср охири ва XXI аср бошларига келиб, ўзаро алоқадорлик, ўзаро таъсир даражаси шунчалик ошиб кетдики, турли маданий дастурлар (мақсадлар, дунёқараш мўлжаллари, манфаатлари, эҳтиёжлари ва ҳ.к.лар) нинг биргаликда мавжудлиги масаласи глобал-планетар аҳамият касб эта бошлади. XX аср бутун *инсониятнинг омон қолиши муаммоси*ни дунёга келтирди. Шунинг учун ҳам тарихда илк бор *умумий планетар манфаатлар* реалликка айлана бошлади. «Жаҳон иқтисодиёти», «жаҳон ижтимоий тартиботи», «жаҳон ҳамжамияти», «глобал гуманизм», «умумбашарий қадриятлар» ва шу кабилар замонавий тафаккур йўналишини ифода этувчи муҳим тушунчалар бўлиб қолмоқда.

Кўп хилли бирлик сари

Аксарият таҳлилчилар глобаллашув бир маъноли бўлмаган зиддиятли жараён сифатида кескин вазиятларни келтириб чиқаришига ҳамда башарият сиёсий иродаси ва бутун маънавий имкониятларини ўзининг ижобий жиҳатларини сақлаб қолишга сафарбар этиши зарурлигига эътибор қаратмоқда. Глобаллашув жараёнига фақат қонуний институтлар эмас, балки жиноий тизилмалар ҳам қўшилмоқда. *Халқаро жиноятчилик* (гиёҳванд моддалар ва одамлар савдоси, қурол-яроғларнинг ноқонуний айланиши, контрабанда, товламачилик), *халқаро терроризм* – глобаллашув жараёнларининг ҳозирги пайтда мавжуд бўлган салбий томонларидир.

Глобаллашув ривожи суръатлари ва турли мамлакатлар бошланғич шароитларининг хар хиллиги *глобал иқтисодиёт*нинг асосий компонентларидан бири бўлган миллий бозорларнинг ташкил топишидаги тенгсизликни келтириб чиқармоқда. *Инсонпарвар мақсадлар томон йўналтирилган стратегиялар*га асосланган халқаро тизим ва ривожланган мамлакатлар ёрдамисиз камривожланган иқтисодиётларнинг глобаллашиб бораётган жаҳон хўжалик алоқаларига қўшилиши миллий инқироз ва ижтимоий – сиёсий ҳаётдаги кескин ўзгаришларга олиб келади. Глобаллашув жараёнида олинган даромаднинг нотенг миқдорда тақсимланиши натижасида «*бойлар-бойроқ, қашшоқлар-қашшоқроқ бўлади» тамойили асосида мамлакатларнинг қутбланиши* юз беради ва улар ўртасидаги фарқ кучайиб боради. Глобаллашиб бораётган дунёда миллий иқтисодиётларнинг ўзаро алоқадорлиги уларнинг қалтис томони ҳам ҳисобланиб, бу, жумладан, XX асрнинг 90-йилларида Жанубий-Шарқий ва Шарқий Осиё мамлакатларидаги молиявий тақчилликда ўз ифодасини топди.

Бугунги кунга келиб, глобаллашув *ғарблашув* (кўп ҳолларда эса америкалашув – вестернизация) байроғи остида амалга ошиб, *плюрализм* тамойилига, яъни турли миллий давлатлар, маданиятлар, дунёқараш ва турмуш тарзларининг биргаликда мавжуд бўлишига зиддир. Инсоният мавжудлигининг ғарбона тамойилларга асосланган ягона (монизм тамойили) ижтимоий тартиботини, унинг ташкил этувчи таркибий қисмларининг ўзига хос хусусиятларини (плюрализм тамойили) ҳисобга олмаган ҳолда куришга қаратилган уринишлар *антиглобаллистик ҳаракат*, *антиамериканизм*, бир қолипдаги оммавий маданият ва турмуш тарзини инкор этиш, миллий мустақилликни йуқотиш хавфини келтириб чиқарди. Кенгайиб бораётган *яхлитлашув ва бир хиллик* кишиларнинг оммавий онгидаги кучли қарама-қаршиликка дуч келди. Бир қатор таҳлилчилар ва сиёсий арбоблар сиёсий-маданий глобаллашув шакллари, унинг жаҳон иқтисодий маконига киришнинг тенг бўлмаган иқтисодий шароитларини ҳисобга олган ҳолда глобаллашув ҳақида империализм, экспансия ва колониализмнинг энг янги шакли сифатида фикр юритишларига асос бўлди.

Инсоният цивилизацияси ўзини яхлит бир бутунлик сифатида ташкил этиш жараёнида ўз таркибий қисмларининг маданий хилма-хиллиги ва ўзига хослигини сақлаб қолиши зарур.

Гегемонликдан кўпқутбли дунё сари

Минтақавий манфаатлар ва уларнинг кучлар мутаносиблигига асосланган дунёни яратишдаги аҳамиятини англаниши XX асрнинг муҳим кашфиётларидан бўлди. Албатта, минтақавий манфаатлар ҳар доим ҳам бўлган, лекин буюк давлатчилик тафаккури инсониятнинг бутун тарихи давомида турли минтақа ва мамлакатларнинг ўзаро ҳамкорликда бўлиши ғоясига қарши ўлароқ *монополизм ва гегемонлик ғоялар*ини амалга оширишга ҳаракат қилган. Александр Македонский, Ахмонийлар, Қадимги Рим, Чингизхон, Наполеон, Нацист Германияси ва бошқаларнинг босқинчилик урушлари шунга ўхшаш гегемонистик лойиҳаларни амалга оширишнинг барчага маълум бўлган уринишларидандир. Улардан келиб чиқадиган асосий тарихий сабоқ шундан иборатки, дунёда монополистик бошқарувни ўрнатишга қаратилган ҳар қандай уринишлар эртами, кечми инқирозга юз тутади.

Давлатлараро муносабатлар мафкураси ривожининг мантиғи қуйидаги тарихий даврларни босиб ўтди: *бир қутбли дунё* ғояси – *икки қутбли дунё* ғояси – *кўпқутбли дунё* ғояси. XX аср – энди тарихга айланган иккиқутбли дунёнинг намунасидир. Иккиқутблилик даврида ҳам бир-бирига қарама-қарши бўлган блокларга етакчилик қилган супердавлатлар (АҚШ ва СССР) мафкураси ва амалиётида гегемонлик ғояси яққол ёки пинҳоний ҳолда мавжуд эди. Социалистик тизимнинг парчаланиб кетиш билан инсоният олдида янгича ижтимоий тартибот формуласини топиш муаммоси вужудга келди.

Бугунга келиб, анъанавий «энг буюк давлатлар» (АҚШ, Европа, Япония, Россия) қаторида жаҳон иқтисодиёти ва сиёсатида муҳим ўрин тутаётган кучли *минтақавий марказлар*нинг (Шарқий ва Жануби-Шарқий Осиё, Хитой, Марказий Осиё минтақаси ва бошқалар) шаклланаётган бир даврда, умумбашарий ижтимоий тартиботининг янги формуласи сифатида кўпқутбли дунё ҳақида мулоҳазаларни тез-тез учратиш мумкин. Икки қутбли дунё шароитида

мавжуд бўлган бир-бирига қарама-қарши тизимнинг барҳам топиши билан, кўпқутбли дунё лойиҳасининг амалга ошиши – гегемонлик сиёсатини қайта туғилишга тўсқинлик қилиб қолмасдан, халқаро муносабатлар соҳасида демократик тамойилларнинг кенгайишига йўл очиб беради.

Макросоциал ва микросоциал тузилмаларнинг тенглиги сари

XX аср охири - XXI аср бошларига келиб, нафақат минтақавий, балки *микроижтимоий тузилмалар* – алоҳида индивид, оила, этник умумият ва бошқа ижтимоий гуруҳларнинг қадрини англашга алоҳида эътибор қаратила бошланди. Инсониятнинг бутун тарихи давомида индивид ёки кишилар гуруҳининг манфаатлари, ҳис-туйғулари, ташвишлари, ҳаттоки ҳаёти давлат манфаатлари ёки ҳукмрон синф манфаатларига нисбатан ҳеч қандай қадр-қимматга эга бўлмаган. Алоҳида инсон унга нисбатан бегона ва баҳайбат машина – «Давлат» нинг алоҳида винтчасигина бўлган. Индивидлар «Тарих», деб аталмиш ўзининг ҳаётий борлиқда фақатгина «омма», тарихнинг ишчи материали бўлганлар халос.

XX аср охирларига келиб, энг ривожланган мамлакатлардаги ижтимоий *атомар тизилмалар*нинг эҳтиёжлари, эркинлик ва ҳуқуқлари нисбатан каттароқ тузилмалар, давлат, умуммиллий ва ҳ.к.ларнинг қадр-қиммати ва аҳамитидан кам бўлмаган ҳолда қарала бошлади. Ривожланган демократик институтларга эга бўлган мамлакатларда давлат ва алоҳида индивид суд жараёнида тенг томонлар сифатида қатнашиш имкониятига эга бўлдилар.

Умумлаштирилган шаклда макро ва микро-нарслаарнинг ўзаро тенглиги, кичик нарсаларнинг чексизлиги, муқобил томонларни бир-бирига қарама-қарши қўйиш нисбий эканлиги ҳақидаги фикрларни, масалан, Қадимги Хитой фалсафасида хусусан, Чжуан –цзы (мил.ав. 369-286 йиллар), Хуэй Ши (мил.ав. 350-260 йиллар), Гуньсунь Лун (мил.ава. 284-259 йиллар) қарашларида учратиш мумкин. Хусусан, «Чжуанцзы» да қуйидаги сентенция келтирилади: «Осмоностидаги буюклик – куз момиғининг учи; энг кичик зарра – Улкан тоғ».[1] XX аср ўзи учун умуминсоний манфаатлар билан бирга *алоҳида инсон манфаатлари*ни ҳам кашф этди. Бу қарама-қаршиликлар («умумийлик» ва «алоҳидалик») аслида ўзаро диалектик бирликда мавжуд: инсон манфаатлари ва ҳуқуқлари поймол этилган жамият ўзининг барча имкониятларини тўла намоён қила олмайди, чунки умуминсоний қадриятлар, Инсонда инсонийликнинг устиворлигидан, алоҳиданинг умумлашган ҳолатидан бошқа нарса эмас. *Микрокоинот олами макрокоинот оламига айний ҳолда англана бошланади*. Умумлаштирилган мажозий шаклда бу ғоя Достоевский томонидан шундай баён этилган: ҳеч бир ижтимоий инқилоб қадр-қимматга эга эмас, ҳеч қандай ёркин келажакни оқлаш мумкин эмас, агар унинг оқибатида боланинг бир донагина кўз ёши ҳам тукилса. Жамият томонидан амалга ошириладиган инсоний ўлчам дастурларининг оммавийлашуви – инсониятни сифат жиҳатдан янги даврга – *глобал гуманизм даври*[2]*га* қадам қўйганлигидан далолар беради.

Тараққиёт инсоний ўлчови ва глобал гуманизм

Ҳозирги даврда шаклланаётган маданий борлиқ усули ижтимоий ва табиий жараёнларда *инсоний ўлчовнинг* ошиб бориши билан характерланади. Шунинг учун ҳам бугун олимлар халқаро, давлат ва ижтимоий, шунингдек, иқтисодий экологик, сиёсий ва бошқа барча дастурларнинг асоси ва сўнгги мақсадини *инсон ташкил этган антропоген цивилизация*нинг техноген цивилизация ўрнини эгаллаши ҳақида фикр юритишлари бежиз эмас. Шу муносабат билан илгари ишлаб чиқариш, фан ва техниканинг синоними бўлган тараққиёт тушунчаси энди инсонпарварлик мазмуни билан тўлдирилиб бормоқда. Ўтган асрнинг 70-йилларидаёқ Рим клубининг Президенти А.Печчеи «Фақат инсон манфаатларига мос келадиган ва унинг

[1] Хитой донишмандлари. Ян Чжу, Лецзы,Чжуанцзы. СПб., 1994. 133-бет. Хитой т.дан тарж.

[2] Мел Гуртов Глобал гуманизмга таъриф берар экан, у «инсон манфаатларининг бошқа барча – давлат, мафкуравий, иқтисодий ёки бюрократик манфаатларга нисбатан устивор эканлиги»ни англатади, -деб ёзади. – M.Gurtov. Global politics in the Human Interest. Boulder&London: Lynne Rienner Publishers 1991, p.42.

ижтимоий мослашув қобилияти доирасидаги тараққиёт ва шундай ўзгаришларгина мавжуд бўлиш ва рағбатлантирилиш ҳуқуқига эга»[1], -деб ёзган эди.

ХХ асрда илк бор кенг миқёсда катта доираларда (аввал алоҳида назариётчилар даражасида, кейинчалик эса сиёсатчилар, сиёсий ва ижтимоий ташкилотлар, оммавий сиёсий онг даражасида) ҳозирги замон цивилизациясининг илгариланма ривожида *инсоннинг ўрни* ва аҳамияти англана бошланди. Бу демократик институтларнинг жадал ривожида (инсоннинг ижтимоий жараёнларни бошқаришга қўшилганлигида), экологик ҳаракатлар ва дастурларда (яшаш муҳити ва инсоннинг омон қолиши учун кураш), инсон тафаккурининг глобаллашуви (инсон тақдири учун индивидуал ва умумий масъулиятнинг ошиб бориши) да ўз ифодасини топмоқда.

Жамиятнинг инсонга бўлган муносабати кескин ўзгармоқда. Инсон *шахс* сифатида ва ўз моҳиятининг яхлит ҳолида ҳозирги замондаги ижтимоий назариялар, фуқаролик қонунчилиги ва сиёсий дастурларда тобора кўпроқ янгича дунёқараш мўлжалларининг асосини, истиқболдаги антропоген цивилизациянинг шарти ва мақсадларини ташкил этмоқда.

Планетар тафаккур йўлида

Ҳозирги давр, айниқса ХХ аср охири – ХХI асрнинг бошлари жаҳон ҳамжамияти ҳаётидаги *оқилона (тафаккурга асосланган) ибтидони* мустаҳкамлаш, шунингдек, бу ибтидони намоён қилиш мумкин бўлган ташкилий шаклларини қидириб топишга йўналтирилган изланишлар билан характерланади. Ривожланишнинг глобал сценарийлари математик моделлари муаллифларидан бири Н.Н. Моисеев шундай деб ёзади: «Биз ҳар қандай қўштирноқларсиз жамоа ёки умумпланетар Тафаккурнинг шаклланиши деб аташ мумкин бўлган ҳодиса арафасида турибмиз»[2].

Замонамиз бошидан кечираётган тақчилликнинг кўлами умумбашарий муаммолар ечимини топишни ноаниқ муддатга қолдиришга йўл қўймайди. Антропоген юкнинг биосферага таъсири, термоядро уруш ва экологик ҳалокат таҳдидининг юқори нуқтасига етган шароитда *оқилона* қарорларни қабул қилишга лаёқатли бўлган жамоа *умумбашарий Тафаккур*ни шакллантирилиши яхши ният эмас, инсоният омон қолишининг зарурий шартига айланди. Бундай Тафаккурнинг шаклланиши яхлит умумбашарий тизимнинг шаклланишида табиий ва муҳим қадам бўлар эди.

Инсониятни кўпчилик билан келишилган ҳолда қарор қабул қилиш зарурати сўнгги йиллардаги ижтимоий амалиёт томонидан исботланмоқда. Югославия ва Ироқдаги урушлар натижасида жаҳон ижтимоий фикри кескин бўлиниб кетди. Кўпчилик олимлар ва сиёсий арбоблар бу воқеаларни мавжуд умумпланетар тизим – энг аввало, БМТ нинг инқирози сифатида баҳоладилар. Ҳозирги пайтда буғхона (парник) эффектини берувчи моддаларнинг ишлаб чиқариши муаммоси ҳам кескин тус олган. ХХI асрга келиб ҳам кўпчилик кишилар очлик, оддий тиббий ёрдамнинг йўқлигидан ҳалок бўлмоқда. Инсоният олдида шу ва шуларга ўхшаш муаммоларни умумбашарий муаммо сифатида англаши ва уюшган ҳолда янги таҳдидларга қарши тура олишини ҳал этиш вазифаси турибди.

Глобал муаммоларнинг пайдо бўлиши билан бир қаторда умумбашарий тафаккур шаклланишининг яна бир сабаби *ахборот-коммуникацион технологиялар*даги инқилоб билан боғлиқ. Интернет мазкур технологияларнинг ёрқин намунаси сифатида, унинг миллий-маданий шаклларини ювилиб, глобал онгнинг шаклланишга олиб келмоқда. Интернетда у ёки бу акция бўйича (масалан, Ироқда) турли сўровлар саноқли кунларида бундай акцияларнинг кўпмиллионли электрон тарафдорларини ёки аксинча, муҳолифатни аниқлашга ёрдам беради. Тўла компьютерлаштириш ва глобал ахборот тизимига уланган шароитда жуда қисқа муддатда анъанавий социологик сўровларда бўлгани каби 1000 ёки бир неча минг кишининг эмас, Ер юзидаги кўпчилик кишиларнинг ижтимоий фикрини ўрганиш имкониятини беради.

Янги ижтимоий шартнома сари

Кишилар, ижтимоий гуруҳлар давлатлар ва давлатлараро тузилмалар ўртасида «тушуниш» ва «ижтимоий шартнома» сиз

[1] А.Печчеи. Человеческие качества. М., 1985. 239-бет. Ингл. т.дан тарж.

[2] Н.Н.Моисеев. Универсальный эволюционизм//Вопросы философии. 1991. №3. 13-б.

оламнинг яхлитлигига, уни тафаккур ва инсонпарварлик асосида яратишга эришиш мумкин эмас.

Тушуниш муаммоси – XX аср фалсафасидаги асосий муаммолардандир. У ҳаёт фалсафаси *(В.Дильтей)*, экзистенциализм *(Ж.-П.Сартр, К.Ясперс, М.Хайдеггер)*, герменевтика *(Х.Гадамер, П.Риккерт)* ва бошқа фалсафий йўналишларда ўз ифодасини топди. Лекин, анъанавий фалсафада тушуниш масаласи гносеологик нуқтаи назардан қўйилган бўлса, XX асрга келиб, у инсон ҳамжамиятини яратиш мақсадида *аксиологик* ва *амалий* аҳамият касб эта бошлади. Ўз мазмунига умумий манфаатларни англаш, эзгу ирода, «бегонани» «ўзиникига» айлантиришни қамраб олган *тушуниш* асосида *ижтимоий келишув* ва «*ижтимоий битим*» га ҳам келиш мумкин. XVIII асрдаёқ инглиз ва француз файласуфлари томонидан илгари сурилган «ижтимоий битим» ғояси XX асрнинг иккинчи ярми – XXI асрнинг бошларига келиб янги туртки ва янги мазмун олди. Бугун бу ғоя алоҳида давлатнинг сиёсий тизими доирасидан чиқиб кетди. Бизнинг давримизда ҳам уни алоҳида мутафаккирнинг таълимоти ёки жамиятдаги алоҳида доираларнинг ижтимоий идеали сифатида талқин этиш мумкин эмас. XXI асрга келиб глобал ва умумбашарий муаммолар шароитида, давлатлар ва бошқа социал ташкилотлар ўртасида ижтимоий битимлар бўлиши заруриятга айланмоқда. Ер юзида инсониятнинг ҳаётини асраб қолиш учун уруш таҳдиди, табиатдаги мувозанатнинг бузилиши каби бошқа муаммоларнинг олдини олишга йўналтирилган аҳлоқий қонун-қоидалар мажмуи қабул қилиниши ва уларнинг бажарилиш таъминланмоғи лозим.

Шунинг учун ҳам бугун халқаро ҳуқуқ нормалари ва янги «глобал этика», «глобал гуманизм», «оқилона қурилган жамият» нормаларига асосланган *янгича халқаро битим* ҳақида тез-тез гапирилиши бежиз эмас. 1986 йилда БМТ доирасида асос солинган *халқаро хавфсизлик тизими*нинг яратилиши ҳақидаги масала кун тартибига қўйилди. Унинг мазмун-моҳияти фақат уруш хавфининг олдини олиш билангина эмас, балки ҳарбий характерга эга бўлган бошқа муаммолар: орқага қайтарилмайдиган иқлимий ўзгаришлар, табиий муҳитнинг бузилиши, терроризм, ривожланган индустриал мамалакатлар ва ривожланаётган мамалакатларнинг иқтисодий ривожи ўртасидаги номутаносиблик, АЭСлардаги авариялар ва ҳ.клар билан ҳам боғлиқ. Ҳозир у ёки бу давлатлараро низоларни ҳал эта оладиган Гаагадаги халқаро судга ўхшаган ҳуқуқларни муҳофаза этувчи «*келишув институтлари*»нинг кенг тармоқли тизимини ташкил этиш масаласи долзарб бўлиб турибди. Аввалдан бўлган ва ҳанузгача амалиётда мавжуд давлатлараро низоларни «*кучли томон ҳуқуқи*» асосида ҳал этилиши эътиборга олинса, бундай ғоя, бир қараганда, утопик характерга эгадек кўринади. Академик Н.И.Моисеев фикрича, «Давримизнинг ўзига хослиги шундан иборатки, кишилар, гуруҳлар, давлатлар манфаатлари доираси тобора кўпроқ бир-бирига мос келувчи таркибий қисмлар билан кенгайиб бормоқда. Одамлар борган сари бир-бирларига боғлиқ бўлиб қолмоқдалар. Умуминсоний қадриятлар қарор топиб бормоқда. Демакки кишилар ўртасидаги, энг аввало, давлатлараро ўзаро алоқалар икки томонлама манфаатли келишувларни топишга қодир бўлган муроса институтларининг қонунлаштирилишига қачондир олиб келади»[1].

III боб. ЎЗБЕКИСТОННИНГ ЖАҲОН ИЖТИМОИЙ ТАРАҚҚИЁТИ ТИЗИМИДАГИ ЎРНИ

1-§. Ҳозирги даврда жаҳон ва мустақил Ўзбекистон

Янгиланиш ва туб ўзгаришлар йўлининг танланиши

Маълумки, Совет Иттифоқининг барҳам топиши ва социалистик тизимнинг таназзулидан сўнг, ер юзининг 1/6 қисмидан кўпроғини ташкил этувчи ҳудудда фаол ислоҳотлар даври бошланди. «Дунё харитасида янги мустақил давлатлар пайдо бўлди. Улар, ҳозирги тил

[1] Н.Н.Моисеев. Экология, нравственность и политика//Вопросы философии. 1989. №5. 12-б.

билан айтганда, социалистик ўтмишга эга бўлган, ўз сиёсий мустақиллигини тинч йўл билан қўлга киритган давлатлардир. Бу давлатлар мустақил ривожланиш ва ижтимоий муносабатларни янгилаш йўлига қадам қўйди»[1]. Кейинги жаҳон ижтимоий ривожи постсоциалистик маконнинг қандай йўл ва қайси мақсадга қараб ҳаракат қилишига кўп жиҳатдан боғлиқ бўлиб қолмоқда.

Ушбу барча мамлакатларда фаол ислоҳотлар бошлаб юборилди. Бу ерлардаги ислоҳот жараёнлари қанчалик чуқур бўлмасин, улар ҳозирги давр жаҳон ижтимоий ривожининг асосий заруриятлари бўлмиш икки объектив тенденция – интеграция ва дифференциация, глобаллашув ва индивидуаллашув таъсири натижасида содир бўлмоқда.

Бир томондан, давлатлар ва халқлар ўртасида интеграцион жараёнлар ва ҳамкорлик кучайиб, ягона сиёсий ва иқтисодий маконнинг юзага келиши билан ягона халқаро норма, қоида ва стандартларга ўтиб борилмоқда. Бу, айниқаса, жаҳон иқтисодиёти ривожи, халқаро иқтисодий алоқаларнинг жадал суръатлар билан ўсиши, уларнинг структурасидаги сифатий ўзгаришлар, янги иқтисодий ташкилот ва бирлашмаларнинг юзага келиши, жаҳон жамоатчилиги ҳаётида халқаро иқтисодий ташкилотларни ролини ошиб бориши мисолида яққол намоён бўлмоқда. Ҳозирги даврда ягона жаҳон цивилизациясининг иқтисодий асосини ташкил этиш билан боғлиқ жараёнлар авж олмоқда. Бошқа томондан эса, ўтган XX аср Биринчи жаҳон урушидан сўнг австро-венгер ва Усмон империяларининг, Иккинчи жаҳон урушидан сўнг эса мустамлака империяларнинг, СССР парчалангандан сўнг шўролар империясининг таназзули ва ҳ.к. империяларнинг барҳам топиш асри бўлди. Суверенитет, ўз ҳудудига эга бўлиш, бошқаларнинг ички ишларига аралашмаслик каби анъанавий тамойилларга эга бўлган миллий давлатчилик – халқларнинг сиёсий бирлигининг энг мақбул моделига айланиб бормоқда. Жаҳонда ҳақиқий «этник (ренессанс) уйғониш» кузатилмоқда. Қуйидаги далиллар бунинг ёрқин исботидир. 1965 йилда дунёда 100та суверен давлат бўлган бўлса, 1990 йилда уларнинг сони 160 тага, 1992 йилда 175 тага этди[2], ҳозирги пайтда эса БМТга 187 та давлат кирган. Айнан миллий давлатлар ҳозирги замон халқаро муносабатларининг асосий субъектини ташкил этиб бормоқда.

Мустақиликнинг тарихий илдизлари

Ўзбекистон собиқ Совет Иттифоқининг бошқа республикалари каби унинг барҳам топиши натижасида давлат мустақиллигига эришганига қарамай, мамлакатимизнинг миллий мустақиллиги илдизлари жуда чуқурдир. Ўзбекистон мустақилликка эга бўлиши билан унинг ўз мустақил ривожи йўлини танлаш биринчи даражали ҳаётий муҳим вазифага айланди.

Маълумки, *миллат* – энг аввало, этнотарихий умумиятдир. Миллатларнинг идентификацияси, сифатан аниқланиши охир оқибат улар жойлашган ҳудуддаги *табиий шароит*га боғлиқдир. Кишилар фаолиятининг шарт-шароитлари таъсирида «*менталитет*» тушунчаси билан белгиланадиган уларнинг маданий норма ва идеаллари, қадриятлари, тамойиллари шаклланади. *Миллий менталитет*, миллатнинг бошқа жиҳатлари каби ўз-ўзини сақлаш, у ёки бу ҳодиса ва нарсаларни қабул килиш ёки рад этиш, такрор ишлаб чиқариш, ривожлантириш хусусиятига эга. Муайян тарихнинг турли сўқмоқлари, эгри-бугри йўллари, ижтимоий мўлжал ва сиёсий тизим, давлатчилик шаклларининг ўзгариши миллат тақдирини, унинг мавжудлигини ёки йўқ бўлиб кетиш масаласини ҳал эта олмайди. Буни ўзбек ва бошқа Марказий Осиё миллатларининг *этногенезида* кузатиш мумкин.

Ҳозирги даврдаги ўзбекларнинг авлод-аждодлари мелоддан аввалги 1-мингйиллик бошларида Ўрта Осиёнинг дарёлари оралиқларини эгаллаган қадимги қабилавий жамоалар – саклар, массагетларга бориб тақалади. Милодий 1-минг йилликнинг ўрталарига келиб, бу ерда биринчи давлатчилик уюшмалари – Сўғд, Хоразм, Бақтрия, Марғинона вужудга келди. Мамлакатимизнинг қадимги цивилизация ўчоқларидан бири ва давлатчиликнинг чуқур

[1] И.А.Каримов. Ўзбекистон XXI аср бўсағасида: хавфсизликка таҳдид, барқарорлик шартлари ва тараққиёт кафолатлари//Ўзбекистон: буюк келажак сари. Т., «Ўзбекистон», 1998. 417-б.

[2] Қаранг: Общественные науки и современность. 1995. №5. 141-бет.

анъаналарига эга эканлигини унинг қулай табиий шароитлари билан бирга, геостратегик аҳволи – Осиё қитъасининг марказида, Шарқ ва Ғарбни боғловчи йўл чорраҳасида жойлашгани билан ҳам тушунтириш мумкин. Лекин айнан шу қулай шароитлари туфайли Марказий Осиё унинг бутун тарихи давомида кучли давлат ва империяларнинг босқинчилик ниятлари марказида бўлди. Марказий Осиё халқлари Ахмонийлар даврида эронликларнинг, Александр Македонскийнинг, VII асрда арабларнинг, XII асрда мўғулларнинг ва ҳ.к. босқинларини бошдан кечирдилар. Буюк Темур ҳукмронлик қилган даврда Марказий Осиё, Эрон, Кавказорти, Шимолий Ҳиндистонни ўз ичига олган кучли марказлашган давлатнинг асосини ташкил этди. XVII-XVIII асрларда бу ерда икки хонлик – Хива ва Қўқон хонликлари ва Бухоро амирлиги вужудга келди. XIX асрнинг сўнгги чорагида улар зўрлик йўли билан Россия империяси таркибига киритилди.

Марказий Осиё халқлари мустақиллиги учун курашиш жараёнида мураккаб тарихий йўлни босиб ўтган, лекин ҳар доим ўзлигини, этник муайянлигини сақлаб келган. Одатда, (салб) босқинчилик юришларида иштирок этган ва ўлкамиз ҳудудида қолиб кетган бошқа этник гуруҳ вакиллари маҳаллий аҳоли билан қўшилиб кетишган, уларнинг тили, анъана ва расм-русумларини қабул қилишган.

Шўролар даврида миллий давлатчилик асосида бўлиниш натижасида марказий осиёлик миллат ва халқларнинг номларини олган давлат тузилмалари – Ўзбекистон, Тожикистон, Туркманистон, Қозоғистон, Қирғизистон ССР ва Қорақалпоғистон АССР вужудга келтирилди. Моҳиятан унитар давлатчилик шароитида бу республикаларнинг тантанали равишда эълон қилинган мустақиллиги амалда уйдирмага айланган эди. Янгидан ташкил топган республикаларнинг иқтисоди марказдан бошқарилган. Миллий анъана ва расм-русумларни бажаришга тўғоноқлар қўйилди, миллий тилнинг аҳамияти камситилди, асрлар давомида кишиларнинг маънавий маданияти ва турмушининг ажралмас қисми бўлган дин ва халқларнинг эътиқодлари қувғинга учради. Таъкидлаш жоизки, бундай жараёнлар СССРнинг нафақат Марказий Осиёдаги, балки бошқа барча республикаларида, шунингдек Россияда ҳам кузатилди. Айнан шу ҳол кўп жиҳатдан Совет Иттифоқининг осон ва тез таназзулга учрашига таъсир кўрсатди.

2-§. Ҳозирги даврда Ўзбекистон Республикаси ривожининг ўзига хос хусусиятлари

Давлат суверенитетининг объектив шартлари ва субъектив омиллари

Ўзбекистон мустақиллиги эълон қилинган пайтдан бошлаб унинг ривожида янги босиқич бошланди. *Ҳақиқий, реал давлат суверенитет*нинг объектив (ички ва ташқи) шароитлари ва субъектив омиллари вужудга келди. Таъкидлаш жоизки, бутун постсоциалистик маконда бўлгани каби Ўзбекистонда ҳам янги давлатчиликнинг қарор топиши ва ривожланиши жамиятдаги чуқур ижтимоий ўзгаришларнинг юз бериши, советлар давридаги бир ижтимоий тузумдан бошқасига, яъни ҳозирги замонда дунёнинг кўпчилик мамлакатлари ривожининг асосини ташкил этувчи бозор иқтисодиётига ўтиш билан мос келади. Республикада бу жараёнга бошчилик қилувчи сиёсий кучлар шаклланди, янги миллий элита вужудга келди. Мамлакатнинг сиёсий раҳбарияти жамият олдида турган яқин ва истиқболдаги мақсадларни аниқ белгилаб берди, уларни амалга оширишнинг йўллари ва механизмларини ишлаб чиқди. «Пировард мақсадимиз ижтимоий йўналтирилган барқарор бозор иқтисодиётига, очиқ ташқи сиёсатга эга бўлган кучли демократик, ҳуқуқий давлатни ва фуқаролик жамиятини барпо этишдан иборат»[1],-деб кўрсатилди.

Дунёда шу сингари масалаларни ҳал этишнинг бой тажрибаси тўпланган. Бу ерда гап Ўзбекистон халқининг миллий ўзига хослиги, тарихий илдизлари, турмуш уклади, анъаналари,

[1] И.А.Каримов. Ўзбекистон иқтисодий ислоҳотларни чуқурлаштириш йўлида//Ўзбекистон: буюк келажак сари. Т.1998.179-б.

менталитети каби кўплаб специфик омилларни ҳисобга олган ҳолда дунёда тўпланган ижобий тажрибадан оқилона фойдаланиш ҳақида бормоқда.

Энг аввало, республика қулай геосиёсий шароитга эга. У Евроосиёнинг ўзаро кесишадиган йўллари чорраҳасида жойлашган бўлиб, ўзининг мустақил энергетик ва сув тизими билан Марказий Осиё минтақасининг қоқ марказини ташкил этади. Бу ерда аграр сектор ривожи ва жаҳон бозорида айниқса харидоргир бўлган, қимматбаҳо қишлоқ хўжалиги маҳсулотларини, айниқса пахта етиштириш учун қулай табиий-иқлимий шароитлар мавжуд. Шу билан бирга минтақа иқтисодиёти тўғридан-тўғри табиий омиллардаги ўзгаришларга боғлиқ бўлиб, унда сунъий суғориш ва ирригация системалари ҳамда сув ресурслари ва ҳосилдор ерларнинг камлиги алоҳида аҳамият касб этади.

Демографик вазиятнинг ўзига хослиги – аҳолининг йиллик табиий ўсиши ниҳоятда юқори (ўртача 2,5%), оиланинг таркиби – ўртача 5,5 кишидан иборат, болалар аҳолининг 43% ни ташкил этади, 60% аҳоли қишлоқ ҳудудларида истиқомат қилади, аҳоли миграцияси паст ва ҳ.к. Аҳоли миллий таркибининг ўзига хослиги – 70% га яқини ўзбеклар, қолганлар – ўз маданияти ва анъаналарига эга бўлган 100 дан ортиқ миллат ва элатларнинг вакиллари ҳисобланади.

Бу ерда оила манфаатларининг устуворлиги, турмуш фаолиятининг жамоатчиликка мойиллиги, ижтимоий ўз-ўзини бошқариш институти бўлмиш – маҳаллани асраш ва мустаҳкамлаш кабиларда намоён бўладиган турмуш укладининг миллий ўзига хослиги, мусулмон турмуш тарзи, шарқона цивилизвацияга тегишли томонлари мавжуд.

Миллий менталитетнинг ўзига хос этнопсихологик стандартлари хусусан, кишиларнинг қадриятлар тизимида, қарор топган хулқ отвор нормалари, қоидалари ва стереотипларида рўй бераётган янгиликларга, кескин ўзгаришларга эҳтиёткорона муносабатларида кузатиш мумкин. Диний ҳамда аслида халқ анъаналари ўзаро уйғунлашиб кетган.

Шунингдек, аввалги даврда хулқ-атвор ва қадриявий мўлжалларда шаклланган стереотиплар – ижтимоий тенгликка, меҳнат қилиш ҳуқуқининг кафолатланиши, бепул таълим ва тиббий хизматга бўлган интилишларнинг мавжудлигини ҳам ҳисобга олмасдан иложи йўқ. Маъмурий буйруқбозлик тизими даврида вужудга келтирилган инсоннинг мулкдан бегоналашуви, эгалик хиссининг йўқолиши боқимандалик психологияси жиддий муаммоларни келтириб чиқаради.

Технологик, ишлаб чиқариш ресурслари жиҳатдан бошқа давлатларга боғлиқлик республика иқтисодиёти учун характерли бўлиб, бу ўз навбатида Ўзбекистоннинг улар билан ўзаро манфаатли ҳамкорлик алоқаларининг ўрнатилишига асос бўлади.

Шу билан бирга, Ўзбекистон кучли иқтисодий потенциалга, ер ости бойликларига, минерал-хом-ашё заҳираларига, бой энергетик имкониятларга, софлик даражаси энг юқори бўлган олтин, кумуш, уран ва бошқа қимматбаҳо ва нодир металлар, мис, молибден, қўрғошин, цинк каби рангли металл конларига эга. Бу ерда кучли қишлоқ хўжалиги имкониятлари мавжуд. Ўзбекистон пахта хом-ашёсини ишлаб чиқариш бўйича дунёда тўртинчи ва экспорт қилиш бўйича иккинчи ўринда туради, у пилла-ипак толаси, қоракўл, тери, жун, мева-сабзавот маҳсулотларини етиштириш бўйича етакчилик қилади. Шунингдек, кучли кўптармоқли саноат ҳам вужудга келтирилган. Ўзбекистон туризм соҳасини ривожлантиришнинг кенг имкониятларига ҳам эга.

Республикада транспорт ва коммуникацион алоқанинг барча шакллари ривож топган. Айни пайтда Ўзбекистон очиқ денгиз портларига чиқиш имконияти бўлмаганлиги сабабли, аксарият юкларни қуруқлик орқали етказишга мажбур, бу эса транснационал коммуникацияларни барпо этишда унинг иштирокини таъминлашни биринчи даражали муаммолардан бирига айлантирмоқда.

Мамлакат юқори даражада меҳнат ресурслари билан таъминланган, бу ерда Марказий Осиё меҳнат ресурсининг 40% и жойлашган. Республиканинг илмий ва интеллектуал имкониятлари ҳам жуда юқори.

Иқтисодий ва ижтимоий ривожланиш модели

Шундай қилиб, мамлакат бой хом-ашёвий, ишлаб чиқариш ва интеллектуал имкониятга эга.

Бир томондан юқорида қайд этилган, мамлакатнинг ўзига хос геосиёсий ҳолати, табиий-иқлимий шароити, хўжалик уклади, тарихи, турмуш тарзи, халқ менталитетининг хусусиятлари, шунингдек, яқин ўтмишдаги қарамлик ҳолати асоратлари, бошқа томондан – бой хом-ашёвий, ишлаб чиқариш ва интеллектуал имкониятлари Ўзбекистон иқтисодий ва ижтимоий ривожининг ўз моделини яратишга асос бўлди. Бу моделнинг негизини Президент И.А.Каримов томонидан шакллантирилган беш тамойил ташкил этади:

1) иқтисодиётни мафкуравий ақидалардан халос этиш;
2) давлат – бош ислоҳотчи;
3) қонуннинг барча соҳаларда устиворлиги;
4) кучли ижтимоий сиёсатни амалга ошириш;
5) бозор муносабатларига босқичма-босқич ўтиш[1].

Ушбу тамойиллар жамиятни янгилаш ва мамлакатда бозор муносабатларига ўтишни таъминловчи ислоҳотларнинг асосига қўйилган. Лекин уларни амалга ошириш жараёнида ислоҳотларни олиб боришдаги ноизчиллик, бошланган ислоҳотларни мантиқий якунига етказмаслик; консерватизм, кишилар онгида тафаккурнинг эскича стереотипларининг ўрнашиб қолгани, шаклланаётган тизимдаги буйруқбозлик; бошқарув ва хўжалик кадрларнинг тайёр эмаслиги, тажриба ва билимларнинг етишмаслиги каби салбий сабаблар ҳам намоён бўла бошлади[2].

Буларнинг барчаси иқтисод, давлат ва жамият қурилишини демократлаштириш жараёнини мамлакатни модернизациялаш ва фуқаролик жамиятини шакллантиришнинг ҳар бир босқичининг ўзига хос хусусиятларини ҳисобга олган ҳолда чуқурлаштиришни тақозо этади.

3-§. Ўзбекистоннинг жаҳон ҳамжамиятига интеграцияси

Халқаро муносабатларнинг тенг ҳуқуқли субъекти

Ўзбекистон давлат мустақиллигига эришиш билан деярли бир асрдан кўпроқ давом этган ташқи оламдан узилишга барҳам берилди. Ўз вақтида, Чор ҳукуматининг босқинчилик сиёсати натижасида Қўқон хонлиги ўрнида Туркистон генерал-губернаторлиги, деб аталган одатий мустамлака ҳудуд ташкил этилган эди. Бухоро амирлиги ва Хива хонлиги протекторатга айлантирилган эди. Улар ташқи дунё билан мустақил алоқалар ўрнатиш ҳуқуқидан маҳрум этилган. Шўролар даврида халқаро – сиёсий, иқтисодий, маданий ва бошқа муносабатларда марказ имтиёзли ҳуқуқларга эга бўлган. Ўзбекситон ССР уларни тегишли иттифоқ тузилмалари орқалигина амалга оширган. Шу билан бирга Ўзбекистон шўролар иттифоқи ичидаги меҳнат тақсимотида пахта ишлаб чиқаришга ихтисослашган бўлиб, пахта ҳамда бошқа миллий бойликлар – олтин, рангли металл ва ҳ.к.ларни экспорт қилиш фақат иттифоқ органлари томонидан олиб борилган.

Ўзбекистон мустақиллиги эълон қилиниши билан у халқоро муносабатларнинг тенг ҳуқуқли субъектига айланди. У жаҳоннинг 182 мамлакати томонидан тан олинган, 142 мамлакат билан дипломатик алоқалар ўрнатган[3]. Кўпгина халқаро, давлатлараро ва нодавлат ташкилотларининг ваколатхоналари очилган. Ўзининг ташқи иқтисодий стратегияси ишлаб чиқилган, мамлакатнинг миллий ва геостратегик манфаатлари, миллий хавфсизлик концепцияси аниқланган.

Ташқи сиёсат тамойиллари

Ўзбекистон Республикаси ташқи сиёсатининг асосий тамойиллари унинг Конституциясида белгилаб қўйилган. Улар давлатларнинг суверен

[1] Қаранг: И.А.Каримов. Наша цель: свободная и процветающая Родина. Т., 1996. 39-б.
[2] Қаранг: Наши цели и устремления. Выступление президента И.А.каримова на заседании Совета управления ЕББР.//Правда Востока, 5 мая 2003 г.
[3] Adhamjon Yunusov, Yakov Umanshy, D.Zainutdinova. National Interest and Pragmatish in the Forein Policy of Uzbekistan//Burlding. A common Future: Indian and Uzbek Perspektives in security and Economic Issuls. Delhi, 1999.P.31.

тенглиги, куч ишлатмаслик ёки куч билан таҳдид қилмаслик, чегараларнинг дахлсизлиги, низоларни тинч йўл билан ҳал этиш, бошқа давлатларнинг ички ишларига аралашмаслик қоидалари ва халқаро ҳуқуқнинг умумэътироф этилган бошқа қаоидалари ва нормаларига асосланади[1]. Республикамизнинг ташқи сиёсатига мафкурадан холислик, очиқлик хос – у Шарқ ва Ғарбнинг барча мамлакатлари билан, уларнинг мафкуравий ва бошқа мўлжалларидан қатъий назар, халқаро ҳуқуқ тамойиллари ва қоидалари асосида ҳамкорлик қилишга тайёр.

Ташқи сиёсат мамалакатнинг ички ҳаёти учун осойишта шароитларни яратиб бериш, янги жамиятни шакллантириш мақсадида чуқур ислоҳотларни амалга оширишга, шунингдек, миллий хавфсизликни таъминлашга хизмат қилади. У халқаро муносабатларнинг барча асосий йўналишлари ва хиллари – сиёсий, иқтисодий, ҳарбий, маданий, фан ва техника соҳаси ва ҳ.к. ларни қамраб олади. Шундан келиб чиққан ҳолда олдига мамлакатни жаҳондаги сиёсий, маданий-интеллектуал, иқтисодий маконга интеграциясини таъминлаш вазифасини қўяди. Ўзбекистон ўзининг ташқи сиёсатини XXI асрда юзага келган жаҳондаги халқаро барқарорликка таҳдидлар, можароли вазиятлар хусусиятларидаги кескин ўзгаришларни ҳисобга олган ҳолда қурмоқда. Эндиликда халқаро терроризм, минтақавий экстремизм, сепаратизм ва наркотрафик таҳдиди, шунингдек, ядро ва оммавий қирғин қуролларининг тарқалиши миқёслари жадал кенгайиб бормоқда. Бу эса можароли вазиятларни ҳал этишда янгича ёндошув ва услубларни талаб қилмоқда. 2002 йил 11 сентябрдаги Нью-Йоркда, 2005 йил май ойида Лондонда содир этилган ва минглаб кишиларнинг қурбон бўлишига олиб келган террористик актлар, бошқа мамлакатларда ҳам терроризмнинг авж олиши бунинг тасдиғи бўлиб, бундай таҳдидларга қарши курашда халқаро кучларнинг бирлашувига ва хавфсизликни таъминлашнинг янгича услубларини излаб топилишига олиб келди.

Юқорида қайд этилган тамойилларнинг изчил амалга оширилиши, объектив характердаги қийинчиликларнинг бартараф этилиши Республикамизни ижтимоий ҳаёти бозор иқтисодиёти ва демократик тизимга асосланган илғор давлатлар қаторига олиб чиқиш керак.

Ташқи сиёсатнинг асосий йўналишлари

Ўзбекистоннинг сиёсий муносабатлар, дипломатик фаолият соҳасидаги муҳим йўналишларидан бири – давлатлараро, шунингдек, *нодавлат халқаро ташкилотлар* ишидаги иштирокидир. Бу, энг аввало, БМТ ва Европа Хавфсизлик ва ҳамкорлик ташкилоти (ЕХҲТ) тузилмаларига тааллуқли. Ўзбекистон 1992 йилдан бошлаб БМТнинг аъзосидир. Республика Европада хавфсизлик ва ҳамкорлик Кенгашининг якуний битимини имзолаган. Ўзбекистон Парламенти ЕХҲТнинг парламентлараро иттифоқи ва парламент ассамблеясининг аъзоси. Ўзбекистон Қўшилмаслик ҳаракатининг аъзоси сифатида ҳеч қачон ҳарбий-сиёсий блокларда иштирок этмайди.

Тегишли битим ва келишувлар асосида иккиёқлама ва кўптомонлама давлатлараро муносабатларни қарор топтириши ташқи сиёсий фаолиятнинг муҳим йўналишларидан ҳисобланади. *МДҲ доирасидаги фаолият* устувор аҳамият касб этади. МДҲ мамлакатлари билан иккиёқлама ўзаро манфаатли алоқалар айниқса самаралидир. Унда Россия билан ўрнатилган алоқалар муҳим аҳамиятга эга.

Ўзбекистон ташқи сиёсатининг муҳим йўналишларидан яна бири *Марказий Осиё суверен давлатлари* билан алоқаларни мустаҳкамлашдан иборат. Улар билан ўрнатилган алоқалар тарихий тақдирининг бирлиги, чегараларнинг умумийлиги, маданият, тил, урф-одат ва анъаналарнинг яқинлигига асосланади. Марказий Осиё мамлакатлари билан ҳамкорликнинг асосий йўналишлари ижтимоий-иқтисодий муаммоларнинг умумийлиги билан белгиланади хамда уларга Ҳинд, Атлантика ва тинч океани портларига чиқадиган транспорт коммуникацияси ва қувурларнинг ягона тизимини вужудга келтириш; минтақадаги сув ва энергия заҳираларидан оқилона фойдаланиш; долзарб ижтимоий ва иқтисодий муаммоларни ҳал этишда саъй-ҳаракатларни мувофиқлаштириш; соғлиқни сақлаш ва таълим тизимини ривожлантириш; халқаро терроризмга қарши курашдаги ҳаракатларни бирлаштириш кабилар

[1] Қаранг: Ўзбекистон Республикасининг Конституцияси. 17-модда. Т., «Ўзбекистон», 2003. 6-б.

киради. Минтақада яшовчи барча халқларнинг манфаатларидан келиб чиққан ҳолда Марказий Осиёда ягона иқтисодий, маънавий ва сиёсий муҳитнинг барпо этилиши – давр тақозосидир.

Ўзбекистон мустақилликка эришган дастлабки йиллардан бошлаб совет даврида узилиб қолган ч*егарадош ва яқин шарқ мамалакатлари* билан алоқаларни қайта тиклашга алоҳида эътибор қаратиб келмоқда. Бу борада халқаро аксилтеррористик коалиция ёрдамида Афғонистонда 20 йил давом этиб келган урушга чек қўйилиши, мамлакатни халқаро террористлар, экстремистлар ва ақидапарастлар полигонига айлантирган, Марказий Осиё минтақаси ва бутун дунё барқарорлигига таҳдид солиб турган толибонлар ҳукуматининг йўқ қилиниши муҳим аҳамиятга эга бўлди. Бу ерда ҳукумат тепасига келган янги сиёсий бошлиқлар мамлакатдаги этник, ҳудудий ва диний кучларни тинчлик, барқарорлик, тараққиёт ва кейинги цивилизацион ривожланишни таъминлаш йўлида бирлаштира олса, Афғонистоннинг Марказий Осиё минтақасидаги интеграцион жараённинг таркибий қисмларидан бирига айланиш имкониятлари вужудга келади.

Ўзбекистоннинг бошқа *Осиё мамлакатлари, хусусан Хитой ва Ҳиндистон* билан алоқалари кенг шартномавий асосда қурилмоқда. Шу муносабат билан республикамизнинг 2003 йилда ташкил топган ва Марказий Осиё мамлакатлари, Россия ва Хитойни бирлаштирган Шанхай Ҳамкорлик ташкилоти (ШҲО)га аъзо бўлиб кириши муҳим аҳамиятга эга бўлди. Бу нуфузли ташкилотнинг бош вазифаси халқаро терроризм, кескин, тажовузкор фундаментализм ва сепаратизмга, наркотрафик ва юшган жиноятчиликка қарши кураш бўлиб, шу мақсадда унинг доирасида штаб квартираси Тошкентда жойлашган минтақавий аксилтеррористик марказ ташкил этилди. Истиқболда ШҲО фаолиятининг сўнгги мақсади минтақада яшовчи халқларнинг турмуш шароитларини яхшилаш ва муносиб келажакни таъминлашга йўналтирилган иқтисодий векторнинг салмоғи ошириб боришга қаратилади.

Ўзбекистон *Жанубий-Шарқнинг янги индустриал мамлакатлари* билан ҳам фаол алоқаларни ўрнатган бўлиб, мамлакатимиз иқтисодиётини модернизациялашни жадаллаштиришда уларнинг тажрибасидан фойдаланиш ва инвестицияларини жалб этишдан манфаатдордир.

Ўзбекистоннинг *ривожланган мамлакатлар* билан тенг ҳуқуқли алоқаларининг ўрнатилиши алоҳида аҳамиятга эга. Унинг АҚШ, Германия, Япония, Франция, Италия ва бошқа етакчи мамлакатлар билан ўзаро алоқалари кенгайиб бормоқда. Бу замонавий технологияларга янги инвестицияларни жалб этишга, мамлакатимизнинг халқаро миқёсдаги янги мутахассисларга бўлган эҳтиёжига жавоб берувчи юқори малакали кадрлар тайёрлаш учун йўл очади. Халқаро ташкилотлар доирасида самарали сиёсий фаолияти, хорижий мамлакатлар билан тенг ҳуқуқли икки томонлама ва кўптомонлама алоқаларнинг ўрнатилиши республикамизнинг халқаро маданий маконга интеграциялашувига ёрдам беради.

Маданий алоқалар соҳасида мамлакатимизнинг жаҳонга дунёвий цивилизациянинг қадимги ўчоқларидан бири, умуминсоний аҳамиятга молик бўлган бой маданий қадриятларнинг эгаси сифатида қайтадан очилиши ниҳоятда муҳимдир. Самарқанд, Бухоро, Хива, Шаҳрисабздаги тарихий-архитектура обидалари нафақат бизнинг миллий бойлигимиз, балки инсон руҳининг буюк ижоди, унинг бунёдкорлик имкониятларининг гувоҳи сифатида бутун инсониятга тегишлидир. Шу ўринда бундай ёдгорликларнинг мамлакатимиз иқтисодининг тармоқларидан бўлган халқаро туризм ва туристик индустрия томонидан етарлича ўзлаштирилмаганини таъкидлаш жоиздир. ЮНЕСКО раҳбарлигида халқаро миқёсда Амир Темур таваллудининг 660-йиллиги, Бухоро ва Хиванинг 2500-йилликларининг нишонланганлиги ҳам жаҳон маданияти ривожида ўзбек халқининг ўрни ва аҳамиятининг тан олинганлигидан далолат беради.

Республикамизнинг жаҳон *иқтисодий ҳаёти*га интеграцияси муаммолари ниҳоятда муҳимдир. Мустақиллик йилларида бозор шарт-шароитлари доирасида амалга ошириладиган ташқи иқтисодий фаолиятнинг ҳуқуқий ва норматив ҳужжатлари қабул қилинди. Республика ўзининг ташқи иқтисодий сиёсатини энг аввало, кўпгина нуфузли халқаро иқтисодий ва молиявий ташкилотларнинг аъзоси сифатида амалга оширади. Бу эса бир қатор йирик транснационал ва минтақавий лойиҳаларни ҳамжиҳатликда амалга ошириш имкониятини

беради. Хусусан, Ўзбекистон учун Ҳинд ва тинч океанларидаги, Қора денгиз ва Ўрта денгиздаги, Форс кўрфазидаги катта портларга чиқишни таъминлайдиган давлатлараро автомобиль ва темир йўл магистраллари қурилишида иштирок этиш ниҳоятда муҳимдир.

Шарқ ва Ғарб, Шимол ва Жанубдан ўтувчи йўллар чорраҳасида жойлашган Ўзбекистон, ўзининг геосиёсий мавқеидан келиб чиқиб, фақатгина воситачи кўприк сифатидагина эмас, балки ўзининг рақобатбардош маҳсулотлари ва ишлаб чиқаришни экспорт секторини ривожлантириши орқали замонавий тарзда Буюк Ипак йўли маршрутини тиклашни мақсад қилиб қўйган. Бу республикамизнинг халқаро савдо тизимида ўз ўрнини топишга имконият беради.

Мамлакатимиз иқтисодиётига тобора кўпроқ очиқлик хос бўлиб бормоқда. Хорижий сармояларнинг киритилиши, қулай шарт-шароитлар, сармоядорлар учун имтиёзларнинг кенг тизими вужудга келтирилмоқда. Хорижий ҳамкорлар иштирокида кўпгина қўшма корхоналар, ишга туширилди.

4-§. Мамлакат ривожининг истиқболлари

Ҳар қандай давлатнинг ташқи ва ички сиёсатининг самараси кўп жиҳатдан яқин ва узоқ мақсадларни белгилаш, мамлакат истиқболини аниқ башорат қила олиши билан боғлиқ. Ўзбекистонга тадбиқан ҳозирги босқичда, унинг яқин истиқболини аниқлаш бозор муносабатларига тадрижий, босқичма-босқич ўтиш билан алоқадор. Ҳар қайси босқичда мамлакат ривожининг ўз мақсадлари, вазифалари ва уларни амалга ошириш механизмлари белгиланади.

Бир қатор расмий ҳужжатларда узоқ муддатли мақсад ва истиқболлар ҳақида ҳам фикр юритилган. Хусусан, уларда яқин келажакда республикамизни ривожланган мамлакатлар қаторига кўтариш вазифаси қўйилади. Совет Иттифоқи барҳам топгандан сўнг унинг ҳудудида вужудга келган давлатлар, жумладан Ўзбекистон мақоми қандайдир ноаниқ бўлиб қолди. Гоҳо уларни *постсовет, постсоциалистик* давлатлар деб аташади. Бундай таъриф – икки қутбли дунё, социалистик ва капиталистик тизимларга берилган нисбат натижасидир.

Аммо таснифлашнинг бундан бошқа асослари ҳам мавжуд. Иқтисодий ривожланиш даражасига қараб юксак, ўрта ва кам ривожланган мамлакатлар фарқланади. Ривожланган ва ривожланаётган мамлакатларга ҳам бўлиш мавжуд. Шу борада иқтисодий кўрсаткичлардан ташқари, инсон ҳуқуқининг ҳимояси, турмуш даражаси, кишиларнинг маънавий эҳтиёжларини қондирилиши каби кўрсаткичлар ҳам ҳисобга олинади. Агар ушбу мезонлардан келиб чиқилса, Ўзбекистонни Осиёдаги тез суръатлар билан ривожланаётган янги индустриал мамлакатлардан орқада қолувчи, ўртача ривожланган осиё мамлакатлари қаторига киритиш мумкин. Кўпгина мезонларга қараб, Ўзбекистонни ривожланаётган мамлакатлар қаторига киритиш ҳам мумкин. Ривожланган мамлакатлар даражасига кўтарилиш учун, аввало, бозор муносабатлари узил-кесил қарор топиши, ўтиш даври якунланиши керак. Мувофиқ равишда иқтисодиётда тизимий қайта қуришни, техник ва технологик модернизацияни амалга ошириш, демократиялаштириш жараёнларини тегишли даражага етказиш ва фуқаролик жамиятини барпо этиш, кишиларнинг турмуш даражасини юксалтириш лозим. Умуман олганда, бу ҳал этилиши мумкин, лекин муайян вақт ва катта масъулиятни талаб этадиган вазифадир.

Мамлакатимизда «Келажаги буюк давлат»ни қуриш билан боғлиқ узоқ истиқболга мўлжалланган вазифалар ҳам белгиланган. Шу муносабат билан «*буюк давлат*» тушунчасига аниқлик киритиш лозим. Турли даврларда буюк давлат турлича талқин этилган. Индустрлашганга қадар бўлган даврда энг буюк давлат деганда, жуда катта ҳудудларни назорат қилган ва кўпчилик аҳолини жамлаган давлатлар тушунилган. Бунга Рим империяси, Араб халифалиги, Темур империяси, Усмонийлар империяси, Британ империяси ва бошқалар киритилган.

Иккинчи жаҳон урушидан сўнг ҳудудий ва демографик омиллар ўрнини ҳарбий, айниқса ядровий куч-кудрат эгаллай бошлади. «*Қудратли давлат*» тушунчаси пайдо бўлди, унинг

мезони ядровий қуролнинг сони ва сифати билан белгиланди. Ядровий қуролни қўллаш таҳдиди орқали қудратли давлатлар – СССР ва АҚШ – бир қатор давлат ва ҳудудларни мафкуравий, сиёсий, иқтисодий жиҳатдан ўзларига бўйсундиришга ҳаракат қилдилар. Жаҳон бир-бирига қарама-қарши икки блокка ажралиб қолди. Инсониятнинг ўз-ўзини йўқ қилиш ҳавфи ҳақиқатга айланди. Аммо инсоният ўз-ўзини сақлаб қолишнинг ички имкониятларини ишга сола бошлади. Натижада иккиқутбли тизим барҳам топди.

Ҳозирги даврга келиб, у ёки бу мамлакатнинг буюклигини белгилашда иқтисодий кўрсаткичлар асос бўлмоқда. Олимлар томонидан «*иқтисодий муваффақият омили*»ни белгиловччи мезон сифатида, хусусан *энергияни истеъмол қилишнинг нисбий улуши* тушунчаси ишлаб чиқилган ва қабул қилинган. Агар мамлакатда энергияни жон бошига истеъмол қилиниши муайян табиий шарт-шароитлар (иқлим, ҳудуд, рельеф ва ҳоказолар)га мос келса, унинг армия ёки бошқарув аппаратини таъминлаш, нафақавий ёки тиббий хизматни кўрсатиш билан боғлиқ муаммолар юзага келмайди, яъни давлат механизми оқилона фаолият кўрсатиб туради[1]. Умуман олганда, инсоният цивилизацияси, фан, техника, технологиялар ривожланиб борган сари ҳар қандай давлатнинг буюклиги халқнинг турмуш фаровонлиги ва маданияти даражаси, инсон ҳуқуқларининг таъминланиши ва шахс эркинлиги билан айнанлашиб боради. Агар шундай талқиндан келиб чиқилса, Ўзбекистонда буюк давлатнинг қурилиши ҳар томонлама рўёбга чиқариш мумкин бўлган вазифадир. Мамлакатнинг қулай геосиёсий ҳолати, табиий иқлими, ер усти ва ер ости бойликлари, иқтисодий, маданий, интеллектуал имкониятлари, меҳнат ресурслари, энг асосийси эса – меҳнаткаш ва тинчликсевар халқи бунинг муҳим омилларидир. Ўзбекистон Республикаси Президенти И.Каримов таъкидлаганидек: «мамлакатимиз XXI асрда жаҳон иқтисодиёти, маданияти ва сиёсатида муносиб ўрин олиш учун тарихий имкониятларга эга»[2].

[1] Қаранг: Общественные науки и современность. 1995. №5.

[2] И.А.каримов. Ўзбекистон XXI аср бўсағасида: хавфсизликка таҳдид, барқарорлик шартлари ва тараққиёт кафолатлари//Ўзбекистон: буюк келажак сари. Т.1998, 427-б.

XII бўлим. ГЛОБАЛ МУАММОЛАР ФАЛСАФАСИ

1-боб. ГЛОБАЛ МУАММОЛАР XX АСР МАҲСУЛИ СИФАТИДА

Глобал муаммоларнинг пайдо бўлиши

Бугунги кунда замонамизнинг глобал муаммолари деб аталувчи муаммолар ҳақида эшитмаган одамни учратиш қийин. Бу муаммоларга *демографик, энергетик, хом ашё муаммолари, уруш* ва *тинчлик* муаммоси, *экология* ва бошқалар киради. Албатта, ушбу муаммолар илгари ҳам мавжуд эди, лекин фақат XX асрдагина улар глобал муаммоларга айланди. Инсоният тарихида мавжуд бўлган олдинги шунга ўхшаш муаммолардан улар шуниси билан фарқ қиладики, мазкур муаммолар *планетар* характерга эга. XX арснинг 40-йиллардаёқ К.Ясперс шундай деб ёзган: «Барча мавжуд муаммолар дунё муаммолари бўлиб қолди, вазият - умум инсониятнинг вазиятига айланди»[1]. Бугунги кунда дунёда бўлаётган ҳар бир ҳодиса, у экологик танглик бўладими, урушми, очликми, энергетик ва бошқа ресурсларнинг камайиб кетишими, маданиятдаги тангликми ёки демографик тангликми бундан қатъий назар улар энди локал, маҳаллий, миллий муаммолар бўлиб қолмай планета миқёсидаги глобал хусусият касб этмоқда.

Глобал муаммолар - бу шундай муаммоларки, улар бутун инсониятнинг манфаатларига дахл қилади, унинг келажагига хавф солади ҳамда улар бутун халқаро ҳамжамиятнинг иштироки билангина ҳал этилиши мумкин.

XX асргача мавжуд бўлган муаммолар ҳеч қачон бутун планета ҳамжамиятининг мавжудлигига хавф солмаган. Глобал муаммолар XX аср маҳсулидир ва уларнинг пайдо бўлиши инсон фаолияти билан боғлиқ. Глобал муаммоларнинг пайдо бўлишининг сабаби инсон фаолияти билан бугунги табиатдаги ва жамиятдаги аҳвол ўртасидаги қарама-қаршиликнинг ўсиб боришидир.

Ушбу сабаб, ўз навбатида бир қатор ички сабабларга бўлинади:

1. «жамият-табиат» тизимидаги қарама-қаршиликлар билан боғлиқ сабаблар.
2. Жамиятнинг ўзининг ичидаги ижтимоий тузилмалар (индивидлар, ижтимоий гуруҳлар, давлатлар ва халқаро тузилмалар) ўртасидаги қарама-қаршилик билан боғлиқ сабаблар.

Ушбу сабабларнинг моҳияти нимадан иборат?

1. XX асргача табиий бойликларни ўзлаштириш ва табиатга таъсир кўрсатиш локал хусусиятга эга эди. XX асрда инсоннинг хўжалик фаолияти *планетар миқёслар*га кўтарилди. Табиатга тушувчи антропоген юклар шу қадар кўпайдики, улар *янги геологик* кучга айланди. (В.И.Вернадский). Бу куч планетанинг бутун қиёфасини ўзгартиришга, биосферада ортига қайтмас сифат ўзгаришларига олиб келишга қодир. Бу ўринда *озон* қатламининг бузилганлиги ёки тропик ўрмонларнинг йўқ қилинганлигини эслашнинг ўзи кифоя. Вазият шундайки, инсоннинг ўзининг яшаб қолиши ҳақидаги масала кун тартибига қўйилган.

2. Ижтимоий ривожланишидаги нотекислик, мустамлакачилик, шунингдек, дунё бойликларини истеъмол қилиши ва тақсимлашдаги адолатсизлик шунга олиб келдики, бой ва камбағал мамлакатлар пайдо бўлди. Бу ҳол собиқ мустамлака ва ривожланаётган мамлакатларнинг қолоқлиги ва шу билан боғлиқ бўлган очлик, саводсизлик каби глобал муаммоларни туғдирдики, бу ўз навбатида инсоният олдига ана шу узилишни йўқотишга қаратилган янги тартибни яратишдан иборат глобал муаммони қўяди.

Ижтимоий ривожланишдаги ана шу нотекислик урушларга ҳам сабаб бўлди. Бироқ XX асргача давлатлар ўртасидаги низолар ва уларнинг оқибатлари локал-минтақавий хусусиятга эга эди. XX аср *жаҳон урушларини* юзага келтирди. Ҳозирги қурол-яроғларнинг хусусиятини ҳисобга оладиган бўлсак, учинчи жаҳон уруши юз бергудек бўлса, бўлса, бутун инсоният йўқ қилиниши масаласи пайдо бўлади. Шу сабабли халқлар ва давлатларнинг тинч-тотув яшашлари инсониятнинг глобал муаммосига айланиб қолмоқда.

[1] Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. 141-б.

Илгари маълум бўлган глобал муаммолар (демографик, экологик, озиқ-овқат ва ҳоказо) билан бир қаторда XX аср охирида ва XXI аср бошида глобал муаммолар хусусиятига эга бўлган янги хавфлари юзага келди: *халқаро терроризм, халқаро уюшган жиноятчилик* ва бошқалар.

Ана шундай ўзига хосликлар туфайли глобал муаммоларни халқаро ҳамжамиятнинг иштирокисиз ҳал қилиш мумкин эмас. Уларни ҳал этишнинг зарур шарти инсониятнинг якдиллиги бўлиб, бу ўз навбатида интеграциянинг ўсиши ва жаҳон ҳамжамиятида бир-бирини тушунишнинг ортиб боришини тақозо қилади.

Глобал ривожланиш моделлари

Глобал муаммолар пайдо бўлган пайтдан бошлаб олимлар, сиёсатдонлар, ижтимоий ва халқаро ташкилотлар эътиборини жалб этдилар. Шу муносабат билан глобал ривожланишнинг турли-туман математик ва компьютер моделлари ва прогнозлари юзага кела бошлади.

XX асрнинг 70-йилларида олимлар, бизнесменлар ва сиёсатчиларни ўз сафида бирлаштирган ноҳукумат ташкилот - Рим клуби томонидан бир қатор *прогноз моделлари* яратилди. Дастлабки ана шундай математик моделларнинг биринчиси файласуф ва кибернетик олим Х.Ўзбекхон томонидан яратилган эди. Кейинги имитацион модел («Мир-1») Дж.Форрестер томонидан яратилган бўлиб, унда аҳолининг кўпайиши, капитал маблағларнинг, табиий ресурслар, атроф-муҳитнинг ифлосланиши ва озиқ-овқат муаммоларининг ривожланиши ҳамда ўсиб бориши кўрсатилган эди. Тез орада шу олимнинг ўзи томонидан янада такомиллаштирилган модель - «Мир-2» яратилди.

1972 йилда Д.Медоуз ва Массачусет технология институтининг бир гуруҳ ёш олимлари «Мир-3» моделини яратдилар ва мазкур модель Рим клубининг «Ўсиб бориш чегаралари» номли маърузаси учун асос бўлиб хизмат қилди. Модель 1900 йилдан 2100 йилгача бўлган даврдаги глобал ривожланиш жараёнларини тасвирлар эди. Модел муаллифлари шундай хулосага келдилар: агар аҳоли ўсишининг, саноатнинг, қишлоқ хўжалигининг, табиий ресурсларни эксплуатация қилишининг ҳамда атроф-муҳитнинг ифлосланишининг асосий тамойиллари сақланиб қоладиган бўлса, инсоният глобал тангликка дучор бўлади. Маъруза муаллифлари бундан шундай хулоса чиқарадилар: инсоният ўсиш стратегиясидан глобал мувозанат ҳолатига ўтиши керак. «Ўсиш чегаралари»да чиқарилган хулосалар турлича қабул қилинди, бироқ бир нарсани якдиллик билан қайд этиш мумкин: маъруза қизғин мунозараларга сабаб бўлди ва жаҳон жамоатчилигининг диққат эътиборини глобал муаммоларга жалб этди. Маъруза натижаларидан бири шу бўлдики, унда *чексиз иқтисодий ўсиш ҳақидаги афсона фош қилинди*.

Д. Медоуз ва Ж. Форрестерлар моделидан фарқли ўлароқ, М.Месарович ва Э.Пестелларнинг Рим клубига «Инсоният туб бурилиш арафасида» номи остида тақдим этилган маърузасида акс этган модели (1974)да дунё минтақавий ривожланишни ҳисобга олган ҳолда кўриб чиқилади. Маърузада бир қатор минтақавий тангликлар ва фалокатлар прогноз қилинган ва шу муносабат билан «*органик ўсиш*» стратегияси таклиф этилган эди. Ушбу стратегиянинг асосий мағзи минтақаларнинг дифференциаллашган ривожланиш ҳақидаги ғоя бўлиб, у инсониятнинг *органик бир бутунлик* сифатида ривожланишига имконият яратиши лозимлиги эди.

Рим клубига[1] тақдим этилган дастлабки, миқдорий усулларга асосланган маърузалар билан бир қаторда дунёнинг ривожланиш жараёнларини сифат жиҳатдан таҳлил қилишга асосланган «Жаҳон тартиблари моделларининг лойиҳаси» доирасидаги тадқиқотлар кенг ёйилди. Булар А.Котарининг «Келажакка қўйилган қадамлар», (1974), Р.Фалкнинг «Келажакдаги дунёларни ўрганиш» (1975), А.Мазруининг «Маданиятларнинг жаҳон федерацияси» (1976), Й.Галтунгнинг «Ҳақиқий оламлар» (1980) ва «Муқобиллар бор!» (1984) каби ишларидир.

[1] Қаранг: Печчеи А. Человеческие качества. М., 1985.

ЮНЕСКО ҳомийлиги остида К.Дойч раҳбарлигида «Умумжаҳон моделлари» лойиҳаси («Жаҳоний моделлаштириш муаммолари. Сиёсий ва ижтимоий импликациялар», 1977), Иқтисодий ҳамкорлик ва ривожланиш ташкилоти (ИҲРТ) ҳомийлигидаЖ.Лезурн раҳбарлик остида тайёрланган «Халқаро келажак» лойиҳаси («Келажак билан учрашув: мумкин бўлганни амалга ошириш ва кўзда тутилмаган ҳолларга тайёр бўлиш», 1974) ишлаб чиқилди.

Сассекс университетида (Буюк Британия) Ч.Фримен ва С.Коул раҳбарлиги остида 1977 йилда бажарилган «Глобал моделлар» «Жаҳон келажаги. Катта мунозаралар», Г.Кан раҳбарлигида Гудзон институтида (АҚШ) бажарилган «Яқинлашаётган тўполон» (1982), Америка маъмуриятининг буюртмасига кўра тайёрланган маърузалар «2000 йилнинг глобал муаммолари» (1980) «Глобал келажак: ҳаражат қилиш вақти» (1981), Умумжаҳон вахтаси институти тадқиқотлари ва бошқалар маълумдир.

Агар келажакнинг «*мумкин бўлган дунёлари*»нинг дастлабки моделлари технократик хусусиятга эга бўлган бўлса, кейинги даврда глобал муаммоларни ечиш учун жамиятнинг ўзини ижтимоий муносабатларини (минтақалараро, давлатлараро) ва инсоннинг ўзини, унинг қадриявий мезонларини ва кундалик хулқ-атворини мукаммаллаштириш зарурлиги ҳақидаги фикрлар тобора кўпроқ мазкур кейинчалик пайдо бўлган моделларга кириб бормоқда.

2-боб. ҲОЗИРГИ ДУНЁДАГИ ГЛОБАЛ МУАММОЛАР

1-§. Уруш ва тинчлик муаммолари

Инсон цивилизациясининг бутун тарихи, таассуф билан қайд этиш лозимки, урушлар тарихидан иборат. Уруш узоқ вақт давомида зарур, муқаррар ва ҳатто инсониятнинг ривожланиши учун фойдали ҳодиса сифатида қараб келинди. Буни тасдиқловчи кўплаб далиллар Н. *Макиавелли, Ф.Венон, Т.Гоббс, Ж.Прудон, Ф.Ницше* ва бошқаларнинг ишларида сақланиб қолган.

Бу ўтмишдаги барча мутафаккирлар урушни худди шундай қабул қилган дегани эмас. *Эразм Роттердамский, Ж.Ж.Руссо, И.Кант, М.В.Ломоносов* ва бошқа кўплаб мутафаккирлар урушга қандай муносабатда бўлганлари яхши маълум. XIX-XX асрларда тинлик учун кураш *пацифизм*, яъни уруш ва милитаризм билан боғлиқ барча нарсаларни тўлиқ инкор этиш тусини олди.

Таъкидлаб ўтиш зарурки, асрдан асрга урушлар тобора даҳшатлироқ ва қирғин бўлиб борган. Европада XVII асрда урушларда 3 миллион одам ҳалок бўлган, XIX асрда - 5,2 млн (уларнинг 2 млнга яқини Наполеон урушларида). XX аср бу борада барча асрларни ортда қолдирди. Биринчи жаҳон урушида 10 миллионга яқин, яъни илгариги 200 йил давомида юз берган урушларда қанча одам ўлган бўлса шунча киши ҳалок бўлди. Иккинчи жаҳон уруши 60 миллион кишининг ёстиғини қуритди. Унда 61та давлат иштирок этди ва мустамлакаларни ҳам ҳисобга олганда Ер шари аҳолисининг 80%ни қамраб олди. Жанговар ҳаракатлар Европа, Осиё, Африканинг 40 та давлати ҳудудида, тўртта океаннинг акваторияларида олиб борилди.

Оммавий қирғин қуролларининг турларининг ривожлантирилиши (ядровий, водород, нейтрон, кимёвий, бактериологик ва ҳоказо) шунга олиб келдики, бугунги кунда тўпланган қурол-яроғлар заҳираси инсониятни ҳамда сайёрамиздаги жами мавжудотларни бир неча марта йўқ қилиш учун етарлидир. Айтиш мумкинки, уруш ва тинчлик муаммоси - бу «замонанинг тарихий жиҳатдан биринчи глобал муаммосидир ва ҳозирга қадар глобал муаммолар рўйҳатида биринчи ўринда турувчи энг хавфли ва орқага суриб бўлмайдиган муаммо бўлиб қолмоқда»[1]. «Совуқ урушнинг» тугатилиши, блокларнинг ҳарбий-сиёсий қарама-қаршилигининг бартараф этилиши, халқаро вазиятнинг умумий яхшиланиши урушни онгли равишда бошланиш хавфини анча камайтирди. Бироқ унинг тасодифан бошланиб кетиш хавфи сақланиб қолмоқда. Шу

[1] Қаранг: Смирнов С.Н. Глобальные проблемы в их взаимосвязи и взаимозависимости. // В кн. Экономическая проблема в современной глобалистике. М., 1985. 48-б.

сабабли ушбу глобал муаммо фақат глобал қуролсизланиш ва биринчи навбатда, оммавий қирғин қуролларининг йўқ қилиниши орқали ҳал этилиши мумкин.

2-§. Экологик муаммо

«*Экософия*»нинг фалсафанинг муайян, жуда ўзига хос қисми сифатида шаклланиши бир қатор босқичларни босиб ўтди:

- XX асрнинг 50-йиллари: экологияда аҳвол яхши эмаслигини қайд этиш;
- 60-годы: назарий идрок этиш учун дастлабки уринишлар;
- 70-йиллар: ижтимоий ҳаракатларнинг амалий фаолиятининг бошланиши («яшиллар» ва бошқаларнинг);
- 80-йиллар: аниқ-равшан баён қилинган тамойиллар асосида ҳаракатлар амалиётини ишлаб чиқиш;
- 90-йиллар: глобал экологик тафаккурнинг шаклланиши.

«Экософия»нинг ривожланишига *А,Печчеи, Г.Коммонер, А.Кинг, Л.Браун, Д.Медоуз, Г.Кан, Ж.Форрестер, Э.Пестель* ва бошқалар салмоқли ҳисса қўшдилар.

Ҳозирги замон глобалистикаси ишлаб чиқиш билан шуғулланаётган халқаро ноҳукумат ташкилоти - Рим клубининг пайдо бўлиши ва дастлабки 15 йиллик фаолияти итальян файласуфи ва жамоат арбоби А.Печчеи номи билан боғланган.

Энг муҳим ишланмалар қаторида қуйидагиларни ажратиб кўрсатиш мумкин:

- Глобал миқёсдаги ижтимоий-иқтисодий ва илмий-техник ривожланиш жараёнларини мувофиқлаштириш учун махсус трансмиллий тузилмалар яратиш ҳақидаги таклиф (Э.Пестель, М.Месарович);
- Экологик мувозанатлаштирилган глобал иқтисодий тизимлар назариясини ишлаб чиқиш (Л.Браун);
- Глобал экологик ва инсонпарварлик этикасини шакллантириш (Р.Атфилд) ва бошқалар.

А.Печчеининг «тараққиёт динидан ва механиканинг куч-қудратига кўр-кўрона ишонишдан» воз кечиш ва ўз нигоҳини Шарққа қаратиш зарурлиги, зеро «Осиёнинг метафизик маданиятлари материалистик ғарб цивилизациясини кўп нарсага ўргатиши мумкинлиги» ҳақидаги таклифларидан бири ғоят қизиқарлидир.

Ҳозирги кунда экологик муаммоларнинг нақадар долзарблигини англаб етиш учун БМТнинг глобал экологик маълумотлари (1992)дан бир қатор фактларни келтириш мумкин.

Экология соҳасида энг жиддий масалалари сифатида қуйидагилар эътироф этилган:

- чучук сувнинг етишмаслиги (унинг 63% қишлоқ хўжалигида, 23% саноатда ва фақат 8% турмушда ишлатидади);
- Дунё океанининг ифлосланиши («ўлик зоналарнинг» пайдо бўлишига қадар).
- Оролнинг қуриши (унинг сатҳи 3 метрга пасайди, яна 9-13 метрга пасайиши ва шўрланишнинг 10 марта ортиш кутилмоқда),
- Ҳавонинг ҳалокатли тарзда ифлосланиши, хусусан йирик шаҳарларда (Париж, Мадрид, Рио-де-Жанейро, Токио, Сидней, Торонто, Лондон, Тегеран, Бангкок, Нью-Йорк ва бошқалар);
- Тупроқ эрозияси (тупроқнинг 15% аллақачон тиклаб бўлмас даражада эрозияга учраган);
- Ўрмонларнинг йўқ бўлиб кетиши (ҳар йили 16,8 млн гектар ўрмон кесиб юборилмоқда);
- Табиий офатлар оқибатлари (тошқинлар, зилзила, бўронлар, вулқонлар отилиши ва ҳоказо).

Умуман олганда экологик муаммо ядро урушини олдини олишдан кейинги иккинчи муаммо бўлиб қолди ва вақт ўтиши билан биринчи ўринга чиқиши ҳам мумкин. Канадалик олим Р.Пэлке ўзининг «Энвайронментализм ва прогрессив сиёсатнинг келажаги» номли ишида таъкидлаганидек, экология барча инсоний эҳтиёжлар ва истаклардан ҳам кўра

фундаменталроқдир, иқтисодий муваффақиятлар эса, бундан буён экологик беқарорлик учун тўланадиган адекват баҳо сифатида қаралиши мумкин эмас.

Шундай қилиб, альтернатива шундай: инсоният ёҳуд ўз цивилизациясини экология нуқтаи назаридан модернизация қилади, ёки атроф муҳит билан бирга деградацияга учрайди.

3-§. Энергетик муаммо

Америкалик глобал-муаммолар тадқиқотчиси *А.Смил*нинг фикрига кўра ҳозирги цивилизациянинг таянчи бўлган «учта кит» - бу энергия озиқ-овқат ва атроф-муҳит бўлиб, қолганлари иккинчи даражали аҳамиятга эга.

1945 йилдан бошлаб олинаётган *энергия* миқдори уч марта кўпайди, бироқ у ўта нотекис тақсимланмоқда. Ўнта энг ривожланган мамлакатлар бутун энергиянинг 70%ни истеъмол қилгани ҳолда (уларнинг аҳолиси Ер шари аҳолисининг 7% га яқинини ташкил этади), ривожланаётган мамлакатлар (сайёра аҳолисининг 78%) ишлаб чиқарилаётган энергиянинг фақат 18% билан кифояланишга мажбурдир.

Ривожланган ва ривожланаётган мамлакатлар фақат истеъмол қилинаётган энергия миқдорига кўра эмас, балки сифатига кўра ҳам фарқ қиладилар. Агар ривожланган мамлакатларда асосий энергия манбалари - бу нефть, газ, камроқ миқдорда кўмир бўлса, ривожланаётган мамлакатларда асосан ҳар хил техника экинлари, қишлоқ хўжалиги маҳсулотларининг чиқиндиларидир (масалан, Бангладешда бутун энергиянинг 90%, Нигерияда - 80%, Индонезияда - 66% ана шундай манбалардан олинади).

Энергетика муаммоси бир қатор аспектларга эга: биринчидан, ривожланган жамиятлар тобора кўпроқ энергияни талаб қилади, иккинчидан, қанча кўп энергия ишлатилса, унинг манбалари шунча камаяди (агар анъанавий энергия манбалари кўзда тутилса), учинчидан, қанча кўп ёнилғи истеъмол қилинса, атроф-муҳит шунчалик кўп даражада ифлосланади. Тўртинчидан, муқобил энергия манбалари деб аталувчи манбалар ҳар доим ҳам ўзини оқламайди. Масалан, И.В. Курчатов атом энергиясини келажакнинг асосий энергияси, деб ҳисобланган эди. Бироқ, АЭС ларда юз берган бир қатор фалокатлар, хусусан, 1996 йилда Чернобилдаги фалокат, муаммонинг мураккаб эканлигини кўрсатади. Фақат 1990 йилнинг ўзидагина АЭСларда 143 та турли камчиликлар қайд этилган. 2000 йилга келиб 300 та ядро реактори ёпилган.

Энергетик муаммони ҳал этиши йўллари орасида қуйидагиларни санаб ўтиш мумкин:

- энергиянинг янги, хавфсиз ва нисбатан арзон бўлган манбаларини қидириб топиш (қуёш энергиясидан, шамолдан, денгиз оқимларидан фойдаланиш);
- анъанавий саноат материаллари ўрнига анча енгил, арзон, кам энергия сарфланадиган материаллардан фойдаланиш (пўлат ўрнига алюминий, мис ўрнига шиша толас, металл ўрнига пластик ва ҳоказо).

4-§. Хом-ашё муаммоси

Энергия ишлаб чиқариш ва уни истеъмол қилиш билан чамбарчас боғлиқ муаммо *хом-ашё* (минерал ресурслар, ўрмонлар ва ҳоказо) муаммосидир. Ҳозирги пайтда 1970 йилдагига нисбатан уч марта кўп фойдали қазилмалар қазиб олинмоқда. Бунда ривожланаётган мамлакатлар фойдаланаётган улуш 12% ни ташкил этади.

А.Е.Ферсман XVI-XX асрлар мобайнида ердан 50 миллиард тоннага қадар кўмир, 2 миллиард тонна темир, 20 милллион тонна мис, 20 минг тонна олтин ва бошқалар қазиб олинганини ҳисоблаб чиққан. Ҳозирги пайтда йилига 100 миллиард тоннага яқин (50 кв.км атрофида) фойдали қазилмалар қазиб олинмоқда. В.И.Вернадскийнинг «инсоният умуман олганда, қудратли геологик кучга айланмоқда»[1] деган хулосасига тўлиқ қўшилиши мумкин.

[1] Вернадский В.И. Химическое строение биосферы Земли и её окружения. М., 1960. 328-б.

Хом-ашё муаммосининг ҳал этилиши хом-ашёнинг қиммат ва олиш қийин бўлган турларини арзон ва осон олинадиган турларига алмаштириш, ресурсларни тежайдиган технологияни жорий этиш, ишлаб чиқаришни миқдор кўрсаткичларидан сифат кўрсаткичларига қайта йўналтириш билан боғлиқ.

5-§. Озиқ-овқат муаммоси

Озиқ-овқат муаммоси ҳозирги пайтда ўта долзарб бўлиб турибди: оч қолаётганлар сони 1970 йилда 460 миллион бўлган бўлса, 1990 йилда 550 миллионга етди. 2000 йилга бу кўрсаткич 650 миллион кишига етишган (сайёра аҳолисининг 10%).

Ҳисобларга қараганда меъёрдаги овқатланиш учун бир кишига энг камида 0,6 га ишлов бериладиган ер тўғри келиши лозим. Бу кўрсаткич эса ҳозирнинг ўзидаёқ меъёрдан икки баравар (2000 йилда у 2,5 баравар кам бўлди, яъни 0,23 - 0,15га, яъни тўрт баравар камайди, шунда ҳам агар ишлов бериладиган ерлар сони илгариги миқдорда қолса). Фақат Осиё ва Африка мамлакатларининг ўзидагина очликдан бир кунда 1200 тагача киши ҳалок бўлмоқда.

Очлик, гарчи озиқ-овқат муаммосининг яққолроқ намоён этувчи ҳодиса бўлса ҳам, лекин у бу муаммонинг бирдан-бир кўриниши эмас. Муаммонинг бошқа томони - ривожланган мамалакатлардаги ортиқча овқат истеъмол қилишдир.

Жуда кўплаб ривожланаётган мамлакатларнинг аҳолиси мутлақ (озиқ-овқатнинг умуман етишмаслиги) ёки нисбатан (овқатланишнинг маълум бир компонентларининг - оқсиллари, витаминлар, минераллар, ёғлар, углеводлар ва ҳакозо) очликни бошларидан кечирмоқдалар. Нисбий очликнинг энг кенг тарқалган шаклларидан бири - оқсил етишмаслиги. Кўп халқ ва элатларнинг паст бўйли эканлиги фақат уларнинг генетик хусусиятларигагина боғлиқ бўлмай, балки озиқ-овқат оқсилининг етишмаслиги оқибатидир. Айни пайтда Ҳарбий Европа ва Шимолий Америка халқларининг овқатланишида оқсиллар рационнинг 70%ни ташкил этади, бироқ у ерда ишлов берилмаган сабзавотлар ва меваларнинг етишмаслиги яққол кузатилади.

Шундай қилиб озиқ-овқат муаммосини ҳал қилишда инсониятнинг турли қисмлари олдида турлича вазифалар туради:

ривожланаётган мамлакатлар аҳолиси учун - бу етарли овқатланиш имкониятларини қидириб топиш (деҳқончиликдан ва чорвачиликдан олинадиган маҳсулотларни кўпайтириш, ёввойи табиат ва океан ресурсларидан фойдаланиш, озиқ-овқат импорти ва ҳоказо);

ривожланган мамлакатлар аҳолиси учун - овқатланиш таркибини ўзгартириш (оқсиллар, ёғлар ва қандни камайтириш ва табиий маҳсулотларни кўпайтириш).

6-§. Демографик муаммо

Бизнинг эрамизнинг бошида Ер аҳолиси 150-200 миллион атрофида эди (бугунги кунда биргина АҚШ да яшаётган аҳолидан ҳам кам). X асрга келиб у 300 млн кишини ташкил қилди. Фақат XIX арснинг ўртасида (1850 йил) Ер аҳолиси 1 миллиардни ташкил этди. Шундан сўнг эса аҳоли кўпайиши хавфли даражада тезлик билан орта бошлади: 80 йил ичида 2 миллиардга етди (1930 й.), 30 йил ичида 3 миллиардга (1960 й.), 16 йилдан сўнг 4 миллиардга (1976), 10 йил ичида 5 миллиардга (1986) етди. Кўпчилик ривожланаётган мамлакатларда ўсиш 1 дан - 2,5% гача, фақат Африкадагина 3% ўсиш сақланяпти. Ҳозирги пайтда Ер аҳолиси йилига 90 млн га ёки бир секундда уч кишига кўпаймоқда. Ўсиш суръатининг XXI асрда секинлашуви тахмин қилиняпти. Ўсиш суръатлари ҳозирданоқ пасая бошлади. Ривожланган мамлкатларда улар йилига 0,5 фоизни ташкил этади, бир қатор мамлакатларда эса аҳолининг табиий ўсиш умуман тўхтаган (Германияда, Буюк Британияда, Скандинавия мамлакатларида, Россияда ва ҳоказо).

Аҳоли ўсишнинг кескин пасайиши бир қатор Осиё мамлакатларида, шунингдек Латин Америкаси мамлакатларида (шу жумладан Япония, Корея, Жанубий Кореяда) кузатилмоқда.

Демографик муаммо мисолида бутун глобал муаммоларнинг ўзаро алоқасини яққол кўриш мумкин. Ортиқча аҳоли атроф-муҳитга бўлган салбий таъсирнинг кучайишни англатади: сув ва ҳаво сифати ёмонлашади (хусусан тез ўсаётган шаҳарларда), ер унумдорлиги пасаяди, саноат ва маиший чиқиндилар кўпаяди, яъни экологик вазият кескин ёмонлашади. Аҳоли сони қанча ортиб борса, унинг ҳаёти ва фаолияти учун энергия, хом-ашё, озиқ-овқат шунчалик кўп талаб этилади. Бунинг мантиқий ниҳояси эса энергетик, хом-ашё, озиқ-овқат муаммоларининг кескинлашувидир.

Аҳолининг ортиқчалиги, кўп ҳолларда низолар ва урушлар келтириб чиқарувчи омил сифатида намоён бўлади. 1945 йилдан кейин юз берган кўпчилик урушларнинг айнан «учинчи дунёда», яъни ривожланаётган мамлакатларда, кескин шаклдаги демографик муаммолар мавжуд бўлган давлатларда юз берганлиги бежиз эмас.

Демографик муаммо қуйидаги бошқа муаммолар билан чамбарчас боғлиқдир:

- кўплаб касалликларнинг тарқалиши муаммоси (юқумли касалликлар, СПИД ва ҳоказо);
- қашшоқлик, пауперизация, аҳолининг катта қисмининг камбағаллашуви муаммолари;
- иш билан банд бўлмаганларнинг кўпайиши муаммоси;
- жиноятчилик ва антиижтимоий хулқ-атворнинг бошқа шакллари (фоҳишалик, ичкиликбозлик, гиёҳвандлик ва бошқалар);
- таълим ва ижтимоий таълимот муаммоси;
- маданият ва ахлоқни сақлаш муаммолари ва бошқалар.

7-§. Терроризм ҳозирги замон глобал муаммоси сифатида

Терроризм тушунчаси

«*Терроризм*» тушунчасининг ўзи лотин тилидан олинган бўлиб, «terror» - қўрқув, даҳшат демакдир. Дастлаб террор сиёсий таъсир методи сифатида Улуғ француз инқилоби даврида радикаллар томонидан сиёсий рақибларни қўрқитиш мақсадида қўлланилган. Бошқача қилиб айтганда, *терроризм* – бу тўғридан тўғри *куч ишлатиш методи орқали сиёсий муаммоларни ечишнинг ўзига хос усулидир*.

Террор давлатнинг ўз рақибларига нисбатан қарши қўлланилиши билан бирга, шунингдек махфий ташкилот ва гуруҳларнинг давлатга нисбатан қарши қўлланилиши мумкин. Биринчи ҳолатда гап репрессив (жазо) *давлат террори* ҳақида боряпти. Кенг кўламда у фашистик давлатларда (XX асрнинг 30 – 40 йилларида Германияда, 20–40 йилларда Италияда, 30 – 60 йилларда Испанияда ва ҳ.), бир қатор коммунистик диктатураларида (20-йилларнинг «қизил террори», 30 – 50-йилларда СССРдаги Сталин репрессиялари, 40 – 60-йилларда Хитойдаги Маоист репрессиялари ва ҳ.), Осиё, Африка, Лотин Америкасининг бир қатор давлатларида ҳарбий ва диктаторлар томонидан қўлланилган.

Иккинчи ҳолатда гап ҳақиқий маънодаги террозизм ҳақида боряпти, қайсики оппозицион, давлатга қарши, махфий, аниқ бир мақсадга қаратилган, бошқариладиган, мафкуравий фаолиятни куч ишлатиш орқали ўзида намоён қилади. Террористларнинг қурбонлари тасодифий ёки атайлаб танланган шахслар бўлиши мумкин.

Террористик актлар маълум бир гуруҳларни (ёки бутун бир жамиятни) қўрқитиш учун ёки террористларнинг ғояларини пропоганда ва намойиш қилиш учун хизмат қилади.

Терроризмнинг моҳиятини тушуниш

Терроризмнинг моҳиятини англаш учун одатда 3та унинг асосий томонларига эътибор қаратилади: ҳарбий, жиноий ва сиёсий. *Ҳарбий муаммо* сифатида терроризм қуролли ҳаракатларнингг алоҳида, специфик тури сифатида кўрилади ва «паст (суст) интенсивли қуролли тўқнашув» тарзида белгиланади.

Жиноий муаммо сифатида терроризм алоҳида хавфли қаттиқ жиноят туридир. Ниҳоят, учинчи позицияда терроризм *сиёсий кураш* сифатида кўрилади, қайсики маълум бир тузумларга

ёки давлат ҳокимиятининг аниқ, у ёки бу ҳаракатларига қарши ижтимоий-сиёсий норозилик асосида шаклланади.

Терроризмнинг асосий йўналишлари

Сиёсий терроризм – сиёсий тизимнинг йўналишини ўзгартиришга ҳар қанақа террористик ҳаракатдир. Бунда сиёсий терроризмнинг ҳақиқий кўринишлари давлат раҳбарларининг ўлдирилиши ҳисобланади: Джон Кеннеди (1963 йил), Анвар Садат (1981 йил), Индира Ганди (1984 йил), Раджив Ганди (1986 йил) ва ҳ.

Ижтимоий терроризм. Ижтимоий терроризм чуқур ижтимоий-сиёсий зиддиятлар асосида шаклланади. У 2 асосий шаклда намоён бўлади: чап (сўл) терроризм («революцион», «қизил») ва ўнг (реакцион, консерватив) терроризм (контрреволюцион, фашистик оқим, «қора» ёки «жигар ранг»). Чап террористлар ультрареволюцион назарияга асосланадилар (анархизм, троцкизм, маоизм ва ҳ.) ва одатда ҳукмрон тузум билан боғлиқ шахсларни, яъни йирик давлат арбоблари, қуролли ва ҳуқуқ-тартибот ташкилотларининг ҳамда давлат ҳавфсизлигининг ҳукмрон партияларининг хизматчилари ва ҳоказоларни ўзларига йўқотишни асосий мақсад қилиб қўядилар. Чап оқимнинг типик кўриниши»: чор Россиясининг эсер ва анархистлари, «Қизил бригада» (Италия), Лотин Америкадаги бир қатор ҳаракатлар («Сендеро луминосо» ва ҳ.). Ўнг терроризм одатда ҳукмрон тузумнинг радикал ҳимоя усуллари билан, ячъни ўнг, либерал, демократик руҳда бўлган сиёсий арбобларнинг ўлдирилиши билан боғлиқ. Ўнг оқимнинг типик кўриниши: чор Россиясининг қорагуруҳчилари, неофашистлар, АҚШдаги Ку-Клукс-Клан, Лотин Америкадаги «ўлим эскадрони» ва ҳ.

*Этник терроризм***.** Этник терроризм радикал гуруҳларнинг фаолияти билан боғлиқ бўлиб, этник майда миллатлар вакилларидан иборат. У ўзига хос муаммоларни ечишга қаратилган бўлиб, бир неча шаклда намоён бўлади:

Этносепаратистик терроризм – автономияни кенгайишига, суверенитетни ҳимоя қилишга ёки этник майда миллатлар истиқомат қилувчи ҳудудларга тўла мустақилликни беришга курашаётган гуруҳлар томонидан амалга ошириллади. Буларга: ЭТА (баск террористик ташкилоти), ИРА (Ирландия республика армияси), КМОФ (Корсиканинг миллий озодлик фронти), АМАА (Арманистонннинг махфий арман армияси), ШТМРФ (Шарқий Туркистоннинг миллий-революцион фронти), КИП (Курд ишчи партияси) ва ҳ.

Миллий-озодлик терроризми – босиб олинган ва колониал давлатлар халқларининг агрессор ва метрополия давлатлари намоёндаларига қарши амалга оширилади. У давлат суверенитетини тиклашни ўз олдига мақсад қилиб қўйган. Террористларнинг асосий нишонлари юқори поғонадаги амалдорлар ва зобитлар (офицерлар) ҳисобланади. Масалан, СССР партизан ва махфий ташкилот аъзоларининг террористик актлари ва II жаҳон уруши давридаги Европанинг фашистларга қарши олиб борилган террористик актлари (Р.Гейдрихнинг Чехияда, гауляйтор Кубенинг Украинада ва гауляйтор Коханинг Белоруссияда ўлдирилиши ва ҳ.), Алжир, Ҳиндихитой давлатларида антиколониал кураш ва ҳ.

Диний терроризм. Ислом ниқобидаги терроризм – анъанавий ислом дини тарқалган регионларга (Яқин ва Ўрта Шарқ, Шимолий Африка ва ҳ.) ҳамда охирги ўн йилда мусулмон диаспоралари пайдо бўлган мамлакатларга хосдир. Бу ислом фундаментализми ва экстремизмини намоён қилишни ўзига хос шаклидир. У Ғарбни ўзида мужассам этадиган барча нарсалар билан, унинг ҳаёт тарзи билан боғлиқ ва ниҳоят, бутундунё ислом халифалигини ўрнатишдир. Бу оқимнинг типик кўриниши: «Ал-қоида», «Мусулмон биродарлари», «Хизбиоллоҳ», «Ҳамас», «Толибон».

Кўпчилик фикрига қарши ўлароқ, ислом терроризмидан ташқари бошқа диний терроризмлар ҳам мавжуд: яҳудий, католик (Ольстер), протестант, сикх, индуист ва ҳ.к. Аммо глобал ислом терроризмига нисбатан уларнингг кичик минтақавий фаолиятини инобатга олган ҳолда умумий олганда уларга кам эътибор берилади.

Терроризмнинг ҳар хил кўринищлари билан кураш дунё ҳамжамиятининг энг асосий вазифаларидан бири ҳисобланади.

Терроризм ва ҳозирги замон

Экстремизм ва терроризмга ёндошишнинг энг маъқул йўлларидан бири бундай ҳодисаларга тааллуқли бўлган барча муаммолар доирасини объектив равишда холисона, ҳақиқий илмий таҳлил асосида идрок этишдир.

Фундаментализм, радикализм, экстремизм, терроризм қатъий белгили алоқа билан боғланган эмаслар. Моҳият жиҳатдан ушбу ҳодисаларнинг ҳар бирини тўлалигича, бир-бирига боғлиқ бўлмаган ҳолда мустақил равишда ўрганиб чиқиш мумкин. Негаки, уларнинг ҳар бири ўзига хос хусусиятларга эга бўлиб, келиб чиқиш хусусиятлари ва амал қилиш жиҳатлари билан бир-биридан фарқ қилиши мумкин. Бироқ муайян вазиятларда улар ўзаро алоқада намоён бўлишлари мумкин. Шунинг учун ҳам фундаментализм, радикализм, экстремизм ва терроризм тушунчалари ва ҳодисалари нисбатини назарий ва амалий таҳқиқ қилиш зарурияти келиб чиқади.

*Фундаментализм*ни ижтимоий фикрдаги эътиқодга содиқ оқим сифатида (албатта диний бўлиши шарт эмас) қараб чиқиш мумкинки, ўзининг аслий (ўз номини шундан олган) қадриятлар, ғоялар, қандайдир таълимот қоидалари. Дунёқарашлар, мафкуравий таълимотларга содиқлигини ва уни қатъий равишда ҳимоя қилажагини эълон қилади. Бундай маънода фундаменталлик нафақат исломда, балки ҳар қандай динда (христианлик, яҳудийлик, буддавийлик ва ҳоказо), ҳамда жуда кўплаб дунёвий таълимотларда ҳам мавжуддир.

Радикализм – мафкуравийгина эмас, балки сиёсий амалиёт ва тактика (иш юритиш тарзи) масаласига тааллуқли ҳодисадир. Радикал руҳдаги кишилар шуни қатъий равишда тарғиб қиладиларки, сиёсий курашда (ҳамда мафкуравий ва ҳоказо) агар у зарур деб топилган натижани берса, манъ этилган восита ва усулларнинг бўлиши мумкин эмас. Радикализмнинг мантиқий оқибати экстремизмдир.

Экстремизм (сиёсий, ирқий, диний ва ҳоказо) минтақавий ва ҳатто умумий хусусият касб этган унчалик ҳам янги ҳодиса бўлмасдан, унга қарши кураш ўзининг муайян тарихига эга. Муайян қарашлар, ғоялар, эътиқодлар тизими сифатидаги экстремизмда ўзининг алоҳида хусусий йўналиши билан майдонга чиққан *диний экстремизм* ўз ифодасининг турли шаклларига эга? Етарли даражада тинчлик ва нисбатан демократик тарздан тортиб, зўравонлик ва ошкора террористик шаклларгача.

Экстремизмни қандайдир ғояни алоҳида олинган шахс, гуруҳ, партия, ташкилот томонидан мутақлаштириш натижасида, уни амлага оширишга ундовчи ўзига хос ўта фаоллик сифатида қараб чиқиш мумкин. Экстремизмнинг ўзи сиёсий, мафкуравий ёки руҳий ҳодиса сифатида ҳамма вақт ҳам жиноят эмас ва ҳар вақт ҳам жиноий-ҳуқуқий бошқарув меъёрларига тўғри келавермайди. Аммо бу шу асногача тўғридирки, у ҳануз зўравонлик ва товлаш усулларини қўллашдан тийилиб турса.

Терроризм – радикализм ва экстремизмнинг энг ниҳоий шакли бўлиб, давлат маъмурий тизимлари ёки бошқа ижтимоий объектларга экстремистик гуруҳлар талабини бажарилишини таъминлаш мақсадида мажбурлаш ва уларга тазйиқ кўрсатиш воситаси сифатида намоён бўлади. Террористик амаллар турли воситалар: портлатиш, ўт қўйиш, сиёсий арбоблар жонига суиқасд, гаровга олиш. Ўғрилаш ва оммавий қирғин қуролларини қўллашга (ядровий, биологик ва кимёвий) таҳдид қилиш йўли билан амалга оширилади. Экстремистик руҳдаги ҳар бир гуруҳ ҳам террористик бўлиб қолиши шарт эмас, аммо имконий жиҳатдан ўзининг мантиқий хотимаси сифатида экстремизм терроризмга олиб келиши мумкин. Шу билан бирга ушбу мантиқ жуда ҳам ўзига хосдир. Террористлар талабларини ҳукумат ёки бошқа маъмурий тизимлар томонидан қондирилиши ҳамма вақт ҳам террористик фаолликнинг камайишига олиб келмайди. Террористлар орасида ҳамиша шундай радикаллар топиладики, ижтимоий вазиятнинг ўзгаришидан қатъий назар террор тактикасини қўллашда давом этадилар.

Қачонки, жамиятда қандайдир кескин ўзгаришлар юз берса, бўлаётган ҳодисаларга нисбатан турли қарашлар пайдо бўлади. Танланган йўлни маъқул топмаган оппонетлар топиладики, уларнинг таъкидлашларича, барча нарсани бундай эмас, балки бошқача қилмоқ лозим. Бундай фикр билан хайрихоҳлик қилувчи кишилар гуруҳи ҳам пайдо бўлади. Бундай вазиятда

умуминсоний қадриятлар тизимига ёки алоҳида олинган катта ижтимоий жамоаларнинг қадриятларига қарама-қарши бўлган алоҳида ғоялар ва қарашлар тизими шаклланиши мумкин.

Тарихда терроризм дунёвий ва диний соҳаларда ҳам сиёсий курашнинг энг кескин воситаси сифатида етарли даражада кенг қўлланилди. Айниқса терроризм кўпроқ даражада жамиятнинг бир ҳолатдан иккинчисига ўтиш даврида, сиёсий ва ижтимоий-иқтисодий беқарорлик шароитида қўлланилган ва қўлланилмоқда.

Ҳозирги замон терроризмининг ўзига хос хусусиятларидан бири алоҳида амалиётдан оммавий, жамоавий тарздаги олдиндан яхши режалаштирилган ва ташкил этилган савияга ўтишдир. Террор энди айрим олинган мутаассиб бир кишининг иши бўлмай қолди. Ҳозирги вақтда у билан кенг тармоқ отган, катта молиявий, инсоний, техник заҳираларга эга бўлган қудратли ташкилотлар шуғулланмоқда. Бундан Марказий Осиё минтақаси ҳам истисно эмас. Бу ерда XX асрнинг 90-йилларидан бошлаб «Хизб-ут-таҳрир», «Ислом озодлик партияси», «Ўзбекистон исломий ҳаракати», «Тожикистоннинг исломий уйғониш ҳаракати» (90-йилларгача ҳам) каби террористик ташкилотлар ва бошқалар фаол иш олиб бормоқдалар. Ўзларининг мақсади сифатида улар минтақада мавжуд бўлган сиёсий тузумни ағдариб ташлаб, диний давлатни барпо қилиш эканлигини эълон қилмоқдалар. Ушбу ташкилотлар «Толибон», «ал-Қоида» каби террористик ташкилотлар билан бевосита алоқа боғлагандирлар. Уларнинг фаолияти ташқи кучларнинг ёрдами ва чет эллардаги қудратли молиявий манбаларга асосландир. Уларнинг саъй-харакатлари туфайли бир қатор террористик актлар рўй бердики, уларнинг натижасида кўплаб қурбонлар, моддий зарарлар ва бегуноҳ кишиларнинг азоб-уқубатларга дучор бўлиши кузатилади.

Терроризм билан курашнинг дунёда тўпланган тажрибаси шуни кўрстадики, янги террористик ҳаракатларнинг олдини олиш мақсадида шунга эътибор қаратиш жуда муҳимки, бундай ҳаракатлар йўли билан давлатни улар кўзлаган мақсадлар сари амал қилишга мажбур қилишга террористларда ҳеч қандай умид қолдирмаслик лозим. Террорситларни ўз қилмишларининг беъмани ва беҳуда эканлигини ўйлаб кўришга мажбур қилиш лозимки, токи улар ўз талабларини танқидий равишда ўйлаб кўрсинлар ва халқаро терроризм жабҳасида олиб борилаётган курашда экстремистик йўлнинг ҳужумкорлик моҳиятини тўғри эканлигига шубҳа қилсинлар. Терроризмнинг намоён бўлишига ва унинг ижтимоий асосига барҳам бериш-бугунги куннинг энг долзарб муаммосидир. Фақат шугина айрим олинган ҳар бир давлатнинг, минтақанинг ва умумий хавфсизликнинг миллий хавфсизлигини таъминлай олади.

Ўзбекистон Республикаси дунёда биринчилардан бўлиб, халқаро терроризмнинг миллий ва халқаро хавфсизлик учун хатарли таҳдид эканлигини англаб, мўътабар халқаро ташкилотларнинг, биринчи навбатда Бирлашган миллатлар ташкилотининг трибунасидан фойдаланиб халқаро ҳамжамиятнинг диққат-эътиборини бу умумий муаммога қаратди[1].

[1] Каримов И.А. Ўзбекистон Президентининг Бирлашга миллатлар ташкилотининг 1993 йил 28 сентябрдаги 48-нчи сессиясида сўзлаган нутқи. Т., «Ўзбекистон», 1993. Каримов И.А. Миллий хавфсизликдан умумий хавфсизлик сари. Бирлашган Миллатлар ташкилоти Бош Ассамблеясининг 50-йиллик юбилейи муносабати билан 1995 йилнинг 24 сентябридаги тантанали мажлисида сўзлаган нутқи// Иқтисод ва статистика, 1995, №10

ХУЛОСА

Фалсафа - бу ҳам умумназарий дунёқараш, ҳам ижтимоий онг шакли, ҳам умумий (умумийлик тўғрисидаги) фан. У маънавий маданиятнинг квинэссенция (мағзи)дир. Мана шунинг учун ҳам фалсафанинг аҳамияти ва вазифалари шунчалик кўп қирралидир. У идрокий, услубий, қадриятий ҳамда амалий ва башоратий рол ўйнайди.

Албатта, фалсафий билим, ўз табиатига кўра, ўта назарийдир. Аммо бу дегани унинг воқеий ҳаётдан, муайян тарихий жараёндан ажралган деган маънони бермайди. Ҳар қандай фалсафий тизим, бир томондан, замонасининг руҳини нишони бўлса, иккинчидан, фалсафа мазкур даврнинг моҳиятини акс эттиради, унинг қонуний белгиларини очиб беради. Фалсафа моҳият жиҳатдан фақат ҳозиргинигина эмас, балки ўтмишни, ва айниқсаа, келажакда бўлиши мумкин бўлган имкониятларни ва уларнинг қандай бўлишлиги билан шуғулланади. У инсоният ҳаётининг истиқболига умид билан қараш ва уни такомиллаштириш йўлларини ва тамойилларини аниқлашга қаратилгандир. Дунёни шундай руҳда талқин қилиш билан бирга, фалсафа турли сиёсий кучлар, ҳамда ижтимоий гуруҳлар ва муайян кишилар амалий фаолиятининг узоқни кўзловчи асоси бўлиб қолади. Фалсафанинг амалий ва башорат қилувчилик аҳамияти ана шундадир.

Ўзбекистон Республикасининг мустақил тараққиёти давомида тўпланган тажриба фалсафий талқин ва умумлаштириш учун катта имконият беради. Шундай таҳлил тажрибаси ушбу дарсликнинг тегишли бўлимларида берилган. Келгусида мустақил Ўзбекистон тараққиётининг фалсафий талқини янада актуаллашади. Бир томондан, уни дунё тараққиёти тамоийллари нуқтаи назаридан қараб чиқиш керак бўлади, негаки, бизнинг мамлакатимиз ва унда рўй бераётган жараёнлар – умуман дунё цивилизацияси тараққиётининг бир қисмидир. Иккинчи томондан, мазкур тажрибани уни тўлалигича, барча асосий томонлари бўлган – сиёсий, иқтисодий, маънавий жихатларини биргаликда қараб чиқиб, унинг моҳиятий, қонуний тамоийллари, умумий ва хусусий белгилари нисбатини аниқлаш лозим.

МУНДАРИЖА

Кириш 3

I Бўлим. **Фалсафа: мавзуси, тузилиши, вазифаси ва жамиятдаги ўрни**

1-боб. **Фалсафа мавзуси ва фалсафий билимлар моҳияти**

1-§. Фалсафа нима дегани?..... 5

Таърифдаги мураккаблик.

2-§. Фалсафанинг асосий хусусиятлари ва вазифалари. Фалсафанинг предмети..... 6

Фалсафа дунёқараш сифатида. Фалсафа назарий тафаккур сифатида. Фалсафа назарийлаштиришнинг якуний усули сифатида. Фалсафа умумий методология сифатида. Фалсафа тарихий даврнинг ўз-ўзини идрок қилиш сифатида. Фалсафа аксиология сифатида. Фалсафа танқид сифатида. Фалсафа башоратлаш ва лойиҳалаш сифатида. Фалсафа мафкура сифатида. Фалсафанинг предмети.

3-§. Фалсафий билим таркиби..... 12

Натурфалсафадан фалсафий билимларни бўлинишига ўтиш. Асосий фалсафий фанлар.

2-боб. **Фалсафанинг асосий муаммолари, йўналишлари ва усуллари**

1-§. Асосий фалсафий муаммолар ва уларнинг ўзига хослиги. Асосий фалсафий йўналишлар..... 13

Фалсафий муаммоларнинг ўзига хослиги. Асосий фалсафий муаммолар. Асосий фалсафий йўналишлар.

2-§ Фалсафий билим методлари..... 17

3-боб. **Фалсафанинг жамиятдаги ўрни**

1-§. Фалсафа маданият тизимида..... 18

Фалсафа ва фан. Фалсафа ва санъат. Фалсафа ва дин.

2-§ Фалсафа ва жамият..... 20

Жамиятнинг фалсафага таъсири. Фалсафанинг жамият ривожланишида тутган ўрни.

4-боб. Ҳозирги замон, Ўзбекистон ва фалсафий билимларни янгилаш муаммолари

1-§. Дунё ва ҳозирги давр фалсафаси..... 21

Фалсафанинг умумий ва алоҳида ривожланиш қонуниятлари. Фалсафанинг ҳозирги давр ривожидаги глобал ва минтақавий хусусиятлари.

2-§. Ҳозирги Ўзбекистон: фалсафанинг янги вазифалари..... 22

XX асрда Ўзбекистонда фалсафа. Мустақил Ўзбекистонда фалсафа.

II Бўлим. **Фалсафа тарихи**

1-боб. **Фалсафанинг келиб чиқиши**

1-§. Фалсафий тафаккурнинг генезиси..... 26

Фалсафа тарихига ёндашиш методологияси. Фалсафа пайдо бўлишининг ижтимоий-тарихий ва маънавий илдизлари. Фалсафанинг шаклланиши.

2-§. Қадимги Яқин ва Ўрта Шарқда диний-фалсафий фикрларнинг пайдо бўлиши..... 30

Қадимги Бобил ва Мисрда табиий-илмий билимлар ва фалсафанинг пайдо бўлиши. Қадимги Марказий Осиё достони. Зардуштийлик.

3-§. Ҳиндистон, Хитой ва Узоқ Шарқда диний-фалсафий фикрларнинг пайдо бўлиши... 38

Ҳиндистоннинг Ведалар адабиёти. Хитойда билим даражасининг мумтоз китоблари. Қурияда афсонавий тафаккур ва диний-фалсафий тасаввурларнинг пайдо бўлиши. Японияда илк диний ақидалар.

4-§. Европада диний-фалсафий фикрларнинг пайдо бўлиши..... 34

Гомер ва Гесиод. Орфиклар.

2-боб. **Қадимги давр фалсафаси**

1-§. Қадимги Ҳиндистон фалсафаси..... 35

Жайнизм ва буддавийлик. Ҳиндувийлик. Локаята.

2-§. Қадимги Хитой фалсафаси..... 38

Асосий фалсафий йўналишлар.

3-§. Узоқ Шарқнинг илк давлатларида фалсафа..... 39

Қурияда конфуцийчилик, буддавийлик ва даосизм диний-фалсафий таълимотлари. Японияда синтоизм.

4-§. Марказий Осиёда диний-фалсафий тасаввурлар..... 41

Кушонлар давридаги диниф-мафкуравий оқимлар. Марказий Осиёда буддавийлик. Монихийлик. Маздакийлик.
5-§. Қадимги Юнонистон ва Қадимги Рим фалсафаси..... 43
Ионияниng натурфалсафаси. Атом таълимоти. Софистлар. Суқрот. Афлотун. Арасту. Эллинизм. Ровиқийлар таълимоти (стоицизм). Эпикур таълимоти. Киниклар. Янги афлотунчилик.
3-боб. Ўрта асрларда Шарқ фалсафасининг ривожи
1-§. Марказий Осиё, Яқин ва Ўрта Шарқда ўрта асрлар фалсафаси (VIII-XII асрлар).... 51
Мовароуннаҳр араблар истилосидан кейин. Исломнинг пайдо бўлиши ва ёйилиши. Хаворижлар. Исмоилийларнинг фалсафий таълимоти. Илк исломдаги баҳслар. Муътазилийлар. Мутакаллимлар. Тасаввуфнинг пайдо бўлиши. Ар-Розийнинг фалсафий қарашлари. Ал-Киндий. Муҳаммад ал-Хоразмий. Фарғоний. Фаробийнинг фалсафий ва жамиятшуносликка доир қарашлари. Абу Абдуллоҳ Хоразмийнинг фалсафий қарашлари. Берунийнинг ижтимоий-фалсафий қарашлари. Ибн Синонинг фалсафий қарашлари. Юсуф Хос Хожибнинг дунёқараши.Абу Ҳомид Ғаззолийнинг дунёқараши. Умар Хайём. Тасаввуф назариётчилари.Тасаввуф фалсафаси ва унинг Марказий Осиёдаги оқимлари. Аҳмад Яссавий. Кубравия. Нақшбандия. Мусулмон Испаниясида маданият тараққиёти. Мусулмон Испанияси (Андалузия) фалсафаси. Ибн Бажжанинг фалсафий қарашлари. Ибн Туфайлнинг фалсафий қарашлари. Ибн Рушд фалсафаси.
2-§. Темур ва Темурийлар даврида Марказий Осиёда ижтимоий-фалсафий фикр (XIV-XV асрлар)..... 88
Тафтазоний. Журжоний. Улуғбек. Абдураҳмон Жомий. Алишер Навоий.
3-§. XVI – XVII асрларда Марказий Осиёда ижтимоий-фалсафий фикр..... 94
Ижтимоий-сиёсий аҳвол. XVI – XVII асрлар ижтимоий-фалсафий фикрининг умумий хусусиятлари. Юсуф Қорабоғий. Муҳаммад Шариф Бухорий. Умумфалсафий муаммолар.
4-§. XVII асрдан XIX асрнинг биринчи ярмигача ижтимоий-фалсафий фикр..... 96
Мирзо Бедилнинг ижтимоий-фалсафий қарашлари. Машраб. Махтумқули дунёқараши. Чўқон Валихонов.
5-§. XIX аср - XX аср бошларида Марказий Осиёда маърифатпарварлик ва ижтимоий-сиёсий тафаккур тараққиёти..... 100
Туркистонда маърифатпарварликнинг ривожланиши ва ислохотчилик ғояларининг вужудга келиши. Илк давр маърифатпарварлиги. Жадидчилик ҳаракати. Жадидчиликнинг назарий ва фалсафий асослари. Маҳмудхўжа Беҳбудий. Абдурауф Фитрат. Абдулла Авлоний.
6-§. Ҳиндистон, Хитой ва Узоқ Шарқда фалсафа ривожининг асосий босқичлари..... 111
Ҳинд фалсафаси. Ҳиндистонда мусулмон фалсафаси. Хитой фалсафаси. Қурия фалсафаси. Япон фалсафаси.
4-боб. Ўрта асрлар ва янги даврда ғарб фалсафаси ривожининг асосий босқичлари
1-§. Ўрта асрлар ғарб фалсафаси..... 124
Схоластика. Аквиналик Фома. Реализм ва номинализм.
2-§. Уйғониш даври фалсафаси..... 125
Теология (илоҳиёт) ва схоластикадан инсонпарварлик ва билим томон
3-§. Янги замон Европа фалсафаси..... 126
Фрэксис Бэкон. Томас Гоббс. Рене Декарт. Бенедикт Спиноза. Джон Локк. Готфрид Вильгельм Лейбниц. Джордж Беркли. Давид Юм. XVIII аср француз фалсафаси. Немис классик фалсафаси. Иммануил Кант. Георг Вильгельм Фридрих Хегел. Людвиг Фейербах.
5-боб. Ҳозирги замон фалсафаси.
1-§. XIX асрнинг иккинчи ярмидаги Ғарб фалсафаси..... 134
Шопенгауэр фалсафаси. Классик позитивизм. Марксизм.
2-§. XIX аср охири ва XX асрдаги Ғарб фалсафаси..... 145
Эмпириокритицизм фалсафаси. Неокантчилик. «Ҳаёт фалсафаси». Прагматизм фалсафаси. Неопозитивизм. Постпозитивизм. Неотомизм. Тейярдизм. Психоанализ фалсафаси. Экзистенциализм. Герменефтика. Структруализм.
3-§. XIX асрнинг иккинчи ярми – XX асрлар Шарқ фалсафаси..... 151
Араб шарқида ижтимоий-фалсафий фикр (XIX-XX аср). Ислом ислоҳотчилиги. «Янги калом». Араб социализми. Араб миллатчилиги мафкураси. Араб экзистенциализми, позитивизм ва персонализм. XX асрда Ҳинд фалсафаси. XX аср Хитой фалсафаси. XX асрдаги Қурия фалсафаси. Ҳозирги замон Жанубий Қурия фалсафаси. XX аср Япон фалсафаси.

4-§. Энг янги фалсафа: синтез томон йўл..... 175

III Бўлим. **Фалсафа методология сифатида**

1-боб. **Диалектика методология ва тараққиёт назарияси сифатида**

1-§. Диалектика фалсафий метод сифатида..... 178

Диалектика. Диалектиканинг тарихий ривожи.

2-§. Диалектик тафаккурнинг асосий методологик тамойиллари..... 180

Ривожланиш принципи. Объективлик принципи. Фаоллик принципи. Ҳартомонламалик принципи. Детерминизм принципи. Тарихийлик принципи. Ягонанинг қарама-қаршиликка ажралиш принципи.Таҳлил ва синтез бирлиги принципи. Тизимийлик принципи. Миқдорий ва сифатий тавсифларнинг ўзаро алоқалари принципи.

2-боб. **Метафизика билиш методи сифатида**

Метафизика тушунчаси. Метафизика билан диалектиканинг ўзаро нисбати.

3-боб. **Ҳозирги замон фалсафий билиш методлари**

Тушуниш методи. Интуиция методи. Феноменологик метод. Прагматик метод. «Реалистик метод».

4-боб. **Фалсафа ва синергетика**

Ўз-ўзидан ташкил топиш феномени. Синергетика тушунчаси. Ҳодисаларнинг умумий боғланганлиги ва синергетика. Синергетика ва тараққиёт концепцияси.

IV Бўлим. **Борлиқ фалсафаси (онтология)**

1-боб. **Фалсафада борлиқ муаммоси**

1-§. «Борлиқ» фалсафа тарихида 191

2-§. Борлиқ категорияси..... 191

Борлиқнинг мазмуни. Борлиқнинг таърифланиши. Субстанция ва субстрат. Борлиқ ва йўқлик. Борлиқ, мавжудлик ва реаллик. Борлиқнинг шакллари.

3-§. Борлиққа ёндашувнинг асосий концепциялари..... 195

Монизм. Дуализм. Плюрализм.

2-боб. **Борлиқнинг мавжудлик усуллари ва шакллари (ҳаракат, фазо, вақт)**

1-§. Ҳаракат – борлиқнинг асосий мавжудлик усули..... 196

Ҳаракат.

2-§. Фазо ва вақт – борлиқнинг тузилиши сифатида..... 197

3-боб. **Ҳозирги замон фанлари моддий дунёнинг тузилиши ва эволюцияси ҳақида**

1-§. Материя (модда) фалсафа ва табииётшуносликнинг категорияси сифатида..... 198

Материя тушунчаси. Материянинг тузилиш даражалари. Материянинг кўринишлари.

V Бўлим. **ОНГ ФАЛСАФАСИ**

1-боб. **Онг: келиб чиқиши ва моҳияти**

1-§. Онг – фалсафий таҳлил объекти..... 201

Онг – тадқиқот объекти. Фалсафада онг муаммоси.

2-§. Онг инъикос сифатида..... 202

Табиатдаги инъикос. Онг – инъикоснинг олий шакли.

3-§. Онгнинг келиб чиқиши..... 204

Онгнинг келиб чиқиши муаммо сифатида. Ҳозирги замон фани онгнинг келиб чиқиши ҳақида.

4-§. Онгнинг биологик ва ижтимоий омиллари..... 207

Онг ва мия. Онг ва ижтимоий муҳит.

2-боб. **Онгнинг тузилиши**

1-§. Психика ва онг..... 214

Психика. Онг. Онгнинг тузилиши.

2-§. Онг ва онгости..... 210

3-боб. **Онгнинг шакллари ва функциялари.**

1-§. Онгнинг шакллари..... 211

Фикр. Шубҳа. Эътиқод. Билим. Ишонч.

2-§. Онгнинг функциялари..... 212

Рефлексив функция. Герменевтик функция. Ижодий функция.

VI *Бўлим*. Билиш фалсафаси (гносеология)

***1-боб.* Билиш имкониятлари - гносеология муаммоси сифатида**

Гносеология предмети. Скептицизм ва агностицизм.

***2-боб.* Билиш шакллари.**

1-§ Хиссий билиш..... 216

Билишда сезгининг роли. Хиссий билишнинг шакллари.

2-§. Рационал билиш..... 217

Рационал билишнинг роли. Рационал билиш шакллари.

3-§. Интуитив билиш..... 218

3-боб. Гносеологияда ҳақиқат муаммоси

1-§. Ҳақиқат..... 225

Фалсафада ҳақиқат тушунчаси. Абсолют ва нисбий ҳақиқатлар. Конкрет ва абстракт ҳақиқат.

2-§.Амалиёт ва билиш..... 221

***VII Бўлим*. Фан фалсафаси**

***1-боб.* Фан моҳияти ва системаси**

Фан нима? Фаннинг тузилмаси ва функциялари. Фан қонунлари.

***2-боб.* Илмий билиш даражалари**

Билишнинг эмпирик даражаси. Илмий билишнинг назарий даражаси. Абстрактликдан конкретликка кўтарилиш усули.

***3-боб.* Илмий тафаккур шакллари**

Муаммо. Ғоя. Тушунча. Гипотеза. Назария.

***VIII Бўлим*. Техника фалсафаси**

***1-боб.* Техниканинг моҳияти ва тадрижи**

1-§. Техника фалсафасининг вужудга келиши..... 229

2-§. Техниканинг моҳияти ва тадрижи..... 230

Техника тушунчаси. Техника тадрижи.

3-§. Техника ва илм-фан..... 231

Техника илмининг хусусиятлари. Техника ва илм-фан.

***2-боб.* Техника антропологияси**

1-§. Техника ва инсон..... 232

2-§. Ахборот цивилизациясида инсон ва техника..... 233

Компьютер техникасининг ривожланиши ва ахборот технологиялари. Интернет

***IX Бўлим* . Инсон фалсафаси (антропология).**

***1-боб.* Инсоннинг келиб чиқиши.**

1-§. Инсоннинг келиб чиқиши ҳақидаги назария..... 235

Яратиш назарияси. Инсоннинг табиий-тарихий келиб чиқиши ҳақидаги назария.

2-§. Антропогенез ҳақидаги ҳозирги замон фани..... 238

Антропогенез назарияси фанлараро тадқиқотлар соҳаси сифатида. Антропогенезнинг ҳозирги замон илмий манзараси.

***2-боб.* Инсон фалсафий таҳлил объекти сифатида.**

1-§. Фалсафий фикр тарихида инсон муаммоси..... 240

Антик фалсафада инсон. Ўрта аср фалсафасида инсон. Мусулмон Шарқ фалсафасида инсон. Инсон янги давр фалсафасида. Инсон XIX-XX асрлар фалсафасида.

2-§. Инсон конкрет фанлар ва фалсафада..... 242

Инсон муаммоси табиий ва гуманитар фанларда. Фалсафада инсон.

3-§. Инсон, индивид, шахс. Шахс ва жамият..... 242

Индивид, индивидуаллик ва субъект. Шахс. Шахс ва жамият.

***X Бўлим* . Жамият фалсафаси**

***1-боб.* Табиат ва жамият**

1-§. Табиат ва унинг жамият тараққиётидаги роли..... 246

Табиат тушунчаси. Географик детерминизм.

2-§. Табиийлик ва ижтимоийлик..... 247

«Биринчи табиат» ва «иккинчи табиат». Табиийлик ва ижтимоийликнинг ўзаро таъсири.
3-§. Ноосфера концепцияси..... 248

2-боб. **Жамият фалсафий тахлил объекти сифатида**

1-§. Ижтимоий билишнинг ўзига хослиги..... 249
Ижтимоий билиш – жамият ҳақидаги фанларнинг мажмуи. Жамиятни билишда ижтимоий фалсафанинг ўрни.Ижтимоий фалсафанинг жамият ҳақидаги бошқа фанлар билан муносабати.
2-§. Жамият: турли талқинлар..... 251
Масаланинг моҳияти. Жамиятнинг диний талқини. Жамиятнинг идеалистик талқини. Жамиятнинг материалистик талқини.

3-боб. **Жамият: тушунчаси, тузилиши, асосий соҳалари**

1-§. Жамият тушунчаси ва унинг тузилиши..... 256
«Жамият». Жамиятнинг структураси.
2-§. Жамиятнинг иқтисодий соҳаси..... 258
Жамиятнинг иқтисодий соҳасининг асосий хусусиятлари. Мустақил Ўзбекистондаги иқтисодий ислоҳотларнинг ўзига хос хусусиятлари.
3-§. Жамиянинг сиёсий соҳаси..... 261
Сиёсийликнинг моҳияти. Жамиятнинг сиёсий тизими. Мустақиллик шароитида Ўзбекистонда демократия ва янги сиёсий тизим ривожланишининг ўзига хос хусусиятлари.
4-§. Жамиятнинг ижтимоий ҳаёти..... 265
Ижтимоийликнинг моҳияти. Жамиятнинг ижтимоий структураси.Ўзбекистон жамиятнинг ижтимоий тузилмасидаги ўзгаришлар.
5-§. Жамиятнинг маънавий сохаси..... 268
Маънавиятнинг моҳияти. Маънавият ва миллий ўз-ўзини англаш. Мустақил Ўзбекистонда маънавият ва мафкуранинг роли.

4-боб. **Ижтимоий ҳаёт ва ижтимоий онг феноменларининг фалсафий асослари**

1-§. Маданият фалсафаси..... 272
Маданият тушунчаси.Маданиятнинг функциялари. Маданиятнинг ҳозирги замон муаммолари. Маданиятда миллийлик ва умуминсонийлик.
2-§. Сиёсат фалсафаси..... 275
Сиёсатнинг моҳияти ва тушунчаси. Сиёсатнинг субъекти ва объекти.
3-§. Ҳуқуқ фалсафаси..... 278
Ҳуқуқнинг моҳияти. Ижтимоий муносабатлар тизимида ҳуқуқнинг ўрни.
4-§. Ахлоқ фалсафаси..... 279
Ахлоқнинг моҳияти ва тушунчаси. Ахлоқ фалсафасининг тарихий тараққиёти. Ҳозирги замон ахлоқ фалсафасининг муҳим муаммолари.
5-§. Санъат фалсафаси..... 282
Санъат тушунчаси ва моҳияти. Саъат ижтимоий ҳодиса ва тадқиқот объекти сифатида. Санъатнинг вазифалари.

XI Бўлим **. Дин фалсафаси**

1-боб. **Дин фалсафаси фалсафа илмининг тармоғи сифатида**

1-§. Дин фалсафасининг моҳияти ва тузилиши..... 285
2-§. Фалсафий диншунослик..... 285
3-§. Фалсафий теология (илоҳиёт)..... 286
Фалсафа ва теологиянинг ўзаро муносабати. Фалсафий теологиянинг мавзуси ва мақсадлари. Фалсафий теология оқимлари. Диний фалсафа – теософия.

2-боб. **Дин феномени (диннинг моҳияти)**

1-§. Дин таърифининг муаммолари..... 288
2-§. Диннинг вужудга келиши ва мавжудлиги шарт-шароитлари..... 289
Теологик ёндашиш. Фалсафий ёндашиш. Антропологик ёндашиш. Диннинг гносеологик асослари.
3-§. Дин ижтимоий қуйи тизим сифатида..... 290
Диннинг тузилиши. Диннинг жамиятдаги ўрни ва вазифалари.
4-§. Диний онг..... 291
Диний онгнинг шаклланиши. Протодинлар.Диний онг шакллари.
5-§. Диний эътиқод..... 292

Эътиқод тушунчаси. Эътиқодни теологик жиҳатдан тушунтириш. Диний эътиқодни фалсафий англаш. Диний эътиқод танқиди.

3-боб. **Асосий диний конфессиялар**

1-§. Буддавийлик..... 295
2-§. Христианлик..... 297
3-§. Ислом..... 298

XII Бўлим. **Қадриятлар фалсафаси (аксиология)**

1-боб. **Фалсафада қадриятлар муаммоси**

1-§. Қадрият фалсафий категория сифатида..... 301
Фалсафа тарихида қадрият муаммоси. Қадрият тушунчаси.
2-§. Қадриятлар турлари ва қадриявий ёндашув..... 303
Қадрият таснифи. Қадриявий ёндошув.

2-боб. **Қадриявий тизимлар ва жамият**

1-§. Қадриявий ориентациялар ва тизимлар..... 304
Қадриявий ориентациялар.Қадриявий ёндашув. Қадриявий тизимлар таҳлилига асосий ёндашувлар. Инсониятнинг келажаги ва қадрият.
2-§. Марказий Осиё халқларининг қадриятлари..... 306
Шарқнинг анъанавий қадриятлари. XX асрда Марказий Осиё халқлари қадриятларининг трансформацияси. Ўзбек халқининг қадриятлари.

XIII Бўлим. **Тарих фалсафаси**

1-боб. **Тарих фалсафаси – фалсафий билиш соҳаси сифатида**

1-§. Тарих фалсафасининг мазмуни ва муаммолари..... 310
Тарих фалсафасининг предмети. Историософик билимлар шаклланишининг тарихи.
2-§. Тарихий билиш методологияси муаммолари..... 311
Монистик ва плюралистик ёндошувлар. Чизиқли ва циклик ёндошувлар. Формацион ёндошув. Цивилизацион ёндошув. Шарқ-Ғарб дуаллиги. Тарихнинг мегациклик гипотезаси.. Информацион ва цивилизацион ёндошувлар. ривожининг нисбати ва истиқболлари.
3-§. Жаҳон ривожининг замонавий концепциялари..... 315
«Тарихнинг интиҳоси» концепцияси.Цивилизациялар тўқнашуви концепцияси. Бирқутбли дунё концепцияси.

2-боб. **Ҳозирги замон цивилизацияси: янги парадигмаларни шакллантириш йўлидаги изланишлар**

Зўравонлик барҳам топган дунё. Бирбутунликка эришиш йўлида. Кўп хилли бирлик сари. Гегемонликдан кўпқутбли дунё сари. Макросоциал ва микросоциал тузилмаларнинг тенглиги сари. Тараққиёт инсоний ўлчови ва глобал гуманизм. Планетар тафаккур йўлида. Янги ижтимоий шартнома сари.

3-боб. **Ўзбекистоннинг жаҳон ижтимоий тараққиёти тизимидаги ўрни**

1-§. Ҳозирги даврда жаҳон ва мустақил Ўзбекистон..... 324
Янгиланиш ва туб ўзгаришлар йўлининг танланиши. Мустақиликнинг тарихий илдизлари.
2-§. Ҳозирги даврда Ўзбекистон Республикаси ривожининг ўзига хос хусусиятлари 326
Давлат суверенитетининг объектив шартлари ва субъектив омиллари. Иқтисодий ва ижтимоий ривожланиш модели.
3-§. Ўзбекистоннинг жаҳон ҳамжамиятига интеграцияси..... 328
Халқаро муносабатларнинг тенг ҳуқуқли субъекти. Ташқи сиёсат тамойиллари. Ташқи сиёсатнинг асосий йўналишлари.
4-§. Мамлакат ривожининг истиқболлари..... 331

XII Бўлим. **Глобал муаммолар фалсафаси**

1-боб. **Глобал муаммолар XX аср маҳсули сифатида**

Глобал муаммоларнинг пайдо бўлиши. Глобал ривожланиш моделлари.

2-боб. **Ҳозирги дунёдаги глобал муаммолар**

1-§. Уруш ва тинчлик муаммолари..... 335
2-§. Экологик муаммо..... 346
3-§. Энергетик муаммо..... 337
4-§. Хомашё муаммоси..... 337
5-§. Озиқ-овқат муаммоси..... 338

6-§. Демографик муаммо..... 338
7-§. Терроризм ҳозирги замон глобал муаммоси сифатида..... 339
Терроризм тушунчаси.Терроризмнинг моҳиятини тушуниш. Терроризмнинг асосий йўналишлари. Терроризм ва ҳозирги замон.

ХУЛОСА