TOSHKENT DAVLAT SHARQSHUNOSLIK UNIVERSITETI

SHARQ FALSAFASI VA GERMENEVTIKA KAFEDRASI

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

RESPUBLIKA ILMIY-AMALIY ANJUMANI MATERIALLARI

TOSHKENT - 2026

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

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

Respublika ilmiy-amaliy konferensiyasi materiallari

Toshkent – 2026

SHARQ ALLOMALARI YOZMA MEROSINING ILMIY, FALSAFIY, MA'NAVIY TAFAKKURDAGI O'RNI. Ilmiy maqolalar to'plami. Toshkent:TDSHU. 2026. 428 b.

Ushbu ilmiy maqolalar to'plami O'zbekiston Respublikasi Oliy ta'lim, fan va innovatsiyalar vazirligining 2026-yil 16-yanvardagi 11-sonli buyrug'ida belgilangan vazifalar ijrosini ta'minlash maqsadida 2026-yil 25-aprelda Toshkent davlat sharqshunoslik universitetida "**Sharq allomalari yozma merosining ilmiy, falsafiy, ma'naviy tafakkurdagi o'rni**" mavzusida Respublika ilmiy-amaliy anjumani materiallari asosida tuzilgan.

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

Nashrga tayyorlovchi:
PhD. **Sh.S. Jurayev**

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

Toshkent davlat sharqshunoslik Universitet Kengashi
tomonidan nashrga tavsiya etilgan
(2026-yilning 3-mayda bo'lib o'tgan 9-sonli majlis qarori).

© Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti, 2026.

TOSHKENT DAVLAT SHARQSHUNOSLIK UNIVERSITETI REKTORI

Gulchehra Shavkatovna Rixsiyevaning

Kirish va tabrik so‘zi

Assalomu alaykum hurmatli anjuman ishtirokchilari!

Qadrli mehmonlar, sizlarni Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti jamoasi nomidan **“Sharq allomalari yozma merosining ilmiy, falsafiy, ma’naviy tafakkurdagi o‘rni”** mavzusidagi an’anaviy Respublika ilmiy-amaliy anjumanida ishtirok etayotganligingiz bilan chin qalbimdan qutlab qolaman!

Avvalo, sizlarni Toshkent davlat sharqshunoslik universitetida ko‘rib turganimizdan xursandmiz va “Xush kelibsiz” deymiz!

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

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

Prezidentimizning 2020-yil 16-apreldagi sharqshunos kadrlarini tayyorlash va ilmiy salohiyatini oshirish masalalariga bag‘ishlangan “Sharqshunoslik sohasida

kadrlar tayyorlash tizimini tubdan takomillashtirish va ilmiy salohiyatni oshirish chora-tadbirlari to‘g‘risida”gi PQ-4680-sonli qarorlarini imzolaganini alohida ta’kidlash kerak. Bu ham bizning jamoamizga, mamlakatimizdagi barcha sharqshunoslarga katta ma’suliyatni yukladiki, O‘zbekistondagi ilm-fanni va sharqshunos kadrlarni dunyoning boshqa mamlakatlariga va u yerdagi sharqshunoslik ilm-faniga integratsiyasini kuchaytirish masalalariga ham jiddiy e’tibor qaratildi. Mazkur qaror asosida bizning universitetimizda ilm-fanni kuchaytirish va yuqorida aytgan masalalarni o‘rganishga katta e’tibor qaratish va uning huquqiy asosini ham ta’minlash ma’nosida “Sharq madaniyati va merosini tadqiq etish” ilmiy-tadqiqot markazining tashkil etilganligi alohida ahmiyatga egadir. Mana shu markazimizning tashkil etilganligi va bu borada bizning rejalashtirilgan ishlarimiz haqida OAV larda chiqishlarimizda marzkazimiz a’zolarining hamda hurmatli professor-o‘qituvchilarimizning intervyularida va gazetalardagi maqolalaridan tanishgan bo‘lishingiz mumkin.

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

Prezidentimiz barcha mutaxassislardan O‘zbekiston Respublikasi Fanlar akademiyasi Abu Rayhon Beruniy nomidagi Sharqshunoslik instituti, shuningdek, boshqa fondlarda saqlanayotgan ajdodlarimizning boy ilmiy va ma’naviy merosini yetarlicha o‘rganilmaganligini hamda iste’molga kiritilmaganligini, borlari ham ilmiy, murakkab tilda yozilganini aytib o‘tdilar. Qo‘lyozmalarning katta qismi tadqiqotchilarni kutib turganligini ta’kidlab, O‘zbekistonga oid xorijdagi madaniy boyliklarni tadqiq etish markazi, O‘zbekiston Respublikasi Vazirlar Mahkamasi huzuridagi Imom Buxoriy xalqaro ilmiy-tadqiqot markazi, O‘zbekiston Respublikasi Fanlar akademiyasi Abu Rayhon Beruniy nomidagi Sharqshunoslik instituti va

Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti olimlari bilan birgalikda bizni kutib turgan qo‘lyozmalarni tadqiq qilish orqali ta’limning barcha bosqichlariga olib kirish, allomalarimizning asarlarini sodda tilda, o‘quvchi-talabalar tushunadigan, ommabop holda o‘quv adabiyotlar va risolalar yaratishmizni vazifa qilib qo‘ydilar. Bu jarayon nihoyatda qiyin, o‘ziga xos ma’suliyatni, quntni va mashaqqatli mehnatni talab qiladigan jarayon. Lekin hozirda mamlakatimizda sharq xalqlari madaniyatini, ular orasidagi madaniyatlararo muloqotni, tarixni, bizni ajdodlarimiz bosib o‘tgan yo‘llardagi ijtimoiy fikrdagi o‘zgarishlarni, jamiyatdagi o‘zgarishlarni, madaniy aloqalardagi o‘zgarishlar va umuman tafakkur jarayonidagi jilolanishlarni o‘rganib boradigan avlodni tarbiyalash zarurati bizning universitetimiz oldiga katta ma’suliyat yuklaydi. Bu yo‘nalishda universitetimizdagi “Sharq falsafasi va germenevtikasi” kafedrasi oldida katta ma’suliyat turibdi, biz o‘ylaymizki, mana shu vazifalarni birgalikda amalga oshirishda bo‘lib o‘tayotgan anjuman ishtirokchilari, olimlar, professor-o‘qituvchilar va tadqiqotchilar hamkorlik qiladilar. Bugungi anjumanimiz ham o‘zining mazmun-mohiyati va ahamiyati bilan nihoyatda dolzarb. Anjumanimiz yakunida falsafa sohasida yetuk professorlarimizning bildiradigan taklif va mulohazalari bizning kelajakda amalga oshiradigan ishlarimizga asos va turtki bo‘ladi.

Ushbu maqsadlarga erishishga hamda anjumanning samarali o‘tishiga muvaffaqiyatlar tilayman va ochiq deb e’lon qilaman.

E’tiboringiz uchun, rahmat !

I. SHARQ ALLOMALARI YOZMA MEROSINI TADQIQ ETISH: XORIJIY TAJRIBA, ISTIQBOLLI IZLANISHLAR VA MUAMMOLAR

SHARQ AXLOQIY QADRIYATLARINING ZAMONAVIY YOSHLAR TARBIYASIDAGI ROLI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-6-10

Ismoil Saifnazarov
TDIU professori, falsafa fanlari doktori

Annotatsiya: *Sharq aholisi qadimdan axloqiy qadriyatlarni hayot mezoni sifatida qadrlab kelgan. Mazkur qadriyatlar sirtdan qaraganda ajdodlar merosi, ko'hna urf-odat yoki qadimiy an'analar sifatida qabul qilinsa-da, zamonaviy yoshlar tarbiyasida ularning ahamiyati beqiyosdir. Sharq axloqiy qadriyatlari inson ongiga bolalikdan singdirilib, hayotda o'z o'rnini topish, chinakam inson bo'lib shakllanish, kelajak uchun to'g'ri yo'l tanlash, boshqalarga yordamchi va mehribon bo'la olish kabi jihatlarni tarbiyalaydi. Ota-onaning bolasiga bo'lgan mehr-muhabbati, otaliq va onalik burchini halol ado etishi, oilada kichik va kattalarga xos hurmat va ixlos, bir so'z bilan aytganda, insoniyat jamiyati uchun ijobiy fazilatlarning barchasi Sharq axloqiy qadriyatlaridan ildiz oladi.*

Kalit so'zlar: *Sharq qadriyatlari, axloq, yoshlar tarbiyasi, oilaviy tarbiya, halollik, Vatanga sadoqat, do'stlik, sadoqat, mehnatsevarlik, xalq og'zaki ijodi, ma'naviyat, jamiyat, barkamol avlod, ta'lim va tarbiya.*

Sharq axloqiy qadriyatlari asrlar davomida xalqimiz ma'naviy hayotida, oila va jamiyat taraqqiyotida mustahkam poydevor sifatida o'z o'rniga ega bo'lib kelmoqda. Bu qadriyatlar inson kamoloti, or-nomus, halollik, mehr-oqibat, ota-ona va ustozga hurmat, Vatanga sadoqat kabi yuksak fazilatlarni o'z ichiga oladi. Har bir avlod uchun ushbu axloqiy tamoyillar yuksak insoniy fazilatlarni tarbiyalash, ma'naviy qadriyatlarni asrab-avaylash hamda ularni kundalik hayotda mustahkamlash, yoshlarni sog'lom, yuksak tafakkurli, jamiyatga foydali shaxs sifatida yetishtirishda beqiyos ahamiyatga ega. Bugungi global axborot makoni, turli g'oyalar va zamonaviy texnologiyalar hayotga kirib kelayotgan bir davrda, yoshlarning ongini zaharlovchi, milliy qadriyatlarni so'ndirishga qaratilgan salbiy omillar kuchayib borayotgani bois, ularning tarbiyasida Sharq axloqiy qadriyatlarining ahamiyati yana-da ortib bormoqda. Yosh avlod ongiga mustahkam axloqiy mezonlarni singdirish, ularni har tomonlama yetuk va ma'naviy barkamol inson bo'lib voyaga yetishlariga zamin yaratadi. Ana shu qadriyatlar asosida tarbiyalangan yoshlar jamiyat taraqqiyoti, milliy va madaniy mustaqillik, davlat va xalq farovonligining asosiy tayanchiga aylanadi. Sharq axloqiy qadriyatlarini yoshlar tarbiyasiga chuqur singdirish, ularning mazmuni va zamonaviy ahamiyatini tahlil qilish, taraqqiyot va ma'naviyat yo'lida to'g'ri yo'ldan borishga

xizmat qiladigan mezonlarni belgilab olish bugun har qachongidan ham dolzarb ahamiyat kasb etmoqda. Negaki, tarbiya va bilim maskanlarida, oilada va keng jamoatchilik hayotida ana shu qadriyatlarning kuchli namoyon bo‘lishi barcha uchun baraka va taraqqiyot manbai bo‘lib xizmat qiladi [1].

Sharq xalqlarida oilaning tarbiya institut sifatidagi o‘rni nihoyatda muhim hisoblanadi. Har bir bola ongiga dastlabki etik me’yorlar aynan oila muhitida singdiriladi. Ota va ona nafaqat mulk egasi yoki bolaga moddiy resurs tashkil etuvchilar, balki avlodga o‘z asriy tajribasini ongli tarzda yetkazadigan, ma’naviy ko‘makchi hamdir. Uyda kechadigan muloqot, ertak aytish, birga vaqt o‘tkazish, bayram va udumlarni ado etish, farzandlarning kundalik qilmishlarini muhokama qilish orqali bolalarda haqiqiy axloqiy fazilatlar shakllanadi. Shu boisdan, zamonaviy yoshlar tarbiyasida oilaning axloqiy muhiti asosiy omillardan biri bo‘lib qolmoqda. Sharq axloqiy qadriyatlarida yetuk insonni shakllantiruvchi omillardan biri – kattalarga hurmat, oilada va keng jamoada o‘zaro hurmatning ustuvorligi, tinchlik va totuvlikni saqlashga intilishdir. Oila va jamoada shakllangan bunday hurmat yoshlarning hayotga, atrofdagilarga, o‘zidan kichiklarga va kattalarga nisbatan hurmat, g‘amxo‘rlik, hamjihatlik va hamfikrlik ruhini singdiradi. Masalan, Sharq xalqlari orasida “kichikni izzat qil, kattani hurmat qil” degan naqllar keng tarqalgan. Bu orqali yoshlarni jamiyatga moslashishga, o‘z o‘rnini topishga, adolatli bo‘lishga, ana shunday axloqiy qadriyatlarni o‘z hayot yo‘liga mezon qilib olishga undaydi.

Sharq axloqiy an’analarida mehnatga hurmat, halollik va sabr-toqat, saxovat va kamtarlik, vijdonlilik va or-nomus, burchga sadoqat kabi fazilatlar alohida o‘rin tutadi. Bu qadriyatlar yoshlarni yuksak ma’naviy dunyoga, o‘zligiga sodiqlik, jamiyatga foyda keltirish, o‘z or-nomusini asrab-avaylash, har qanday vaziyatda ham halol va pok yurak bilan yashashga da’vat etadi. Bu fazilatlar, avvalo, oila a’zolari, ota-ona, bobo va buvilar, avlod-avloddan kelayotgan urf-odatlar, qadimiy yodgorlik va rivoyatlar, xalq og‘zaki ijodi orqali yosh avlod ongiga singdiriladi. Sharq axloqiy qadriyatlarining o‘rganilishi, ularning yoshlar tarbiyasidagi ahamiyati va zamonaviy jamiyatda qo‘llanishi, hozirgi vaqtda alohida dolzarb ahamiyat kasb etmoqda. Chunki bugungi kunda yoshlar ma’naviyatiga salbiy ta’sir o‘tkazuvchi global omillar va zamonaviy texnologiyalar, internet hamda chet el madaniyatining kirib kelishi kuchaymoqda. Bu esa yoshlarning ruhiy holatini, dunyoqarashini, ijtimoiy va axloqiy pozitsiyasini o‘zgartiruvchi ko‘plab tahdidlarni yuzaga keltirmoqda. Shunday sharoitda o‘z milliy, an’anaviy, axloqiy qadriyatlarini asrash, uni yangi avlod ongiga chuqur singdirish har bir ota-ona, ustoz va keng jamoatchilikning oldida muqaddas vazifadir [2].

Zamonaviy jamiyatda yosh avlodni axloqan sog‘lom va barkamol inson sifatida shakllantirishda Sharqona axloqiy qadriyatlar muhim asos bo‘lib xizmat qiladi. Bu qadriyatlar o‘zining qadimiy ildizlari bilan birga zamonaviy mazmun kasb etib, inson hayotida amaliy tarzda namoyon bo‘lish imkonini beradi. Shaxs tarbiyasi, avvalo, oilada boshlanadi va keyinchalik maktab, litsey, kollej hamda oliy ta’lim muassasalarida davom etadi, bu jarayonda u mazkur qadriyatlarni bosqichma-bosqich o‘zlashtirib boradi. Inson o‘z faoliyati, so‘zi va niyatida milliy hamda diniy an’analar,

Sharq axloqiy me’yorlariga tayangan holda hayot yo‘lini belgilaydi. Yoshlar tarbiyasida ustozlar, mahalla, jamoa va yaqin muhitning o‘rni beqiyosdir. Ustoz nafaqat bilim beradi, balki o‘z shaxsiy namunasida halollik, fidoyilik, vatanparvarlik, mehnatsevarlik, insonparvarlik kabi fazilatlarni singdiradi. Mahalla va jamoa esa yoshlarni to‘g‘ri yo‘lga boshlaydi, ularga jamiyatda munosib o‘rin egallash, yuksak or-nomus va g‘urur bilan yashash ko‘nikmalarini shakllantirishda yordam beradi.

Sharq axloqiy qadriyatlari yoshlarni oilalarga sadoqat, Vatanga muhabbat, hamjihatlik, bardavomlik, do‘stlik, mehnatsevarlik kabi yuksak insoniy fazilatlarga ongli tarzda ega bo‘lishga undaydi. Ana shu qadriyatlarni mustahkamlash uchun avvalo xalq og‘zaki ijodi, maqollar, ertak va dostonlar, jumladan, o‘tmish buyuk sohibqironlari, mashhur olim va ustozlarimizning ibratli hayotidan namunalar olib, yosh avlodga yetkazish zarur. Ularning hayot yo‘llari, orzu-umidlari, fazilatlari, ma’naviy jasorati bugungi yoshlarning ham o‘z mustaqil hayotida ishonchli tayanch bo‘lib qoladi. Ijtimoiy hamda iqtisodiy taraqqiyot, iqtisodiy va madaniy aloqalarning kuchayishi natijasida bugungi yoshlar dunyoqarashida ham muayyan o‘zgarishlar yuz bermoqda. Shunday vaziyatda, milliy va Sharq axloqiy qadriyatlarini yangi avlod ongiga yetkazishda zamonaviy pedagogik tamoyillar, innovatsion dars usullari, tarbiya va o‘qitishda zamonaviy va an’anaviy tamoyillardan uyg‘unlikda foydalanish muhim ahamiyat kasb etadi [3].

Bugungi yoshlar o‘z hayot yo‘llarini belgilash, jamiyatda o‘zinikini topish, Vatan manfaati uchun xizmat qilish, zamonaviy taraqqiyotdan orqada qolmay, zamonga mos va kelajakka ishonch bilan yo‘l olish uchun bugungi kunda Sharq axloqiy qadriyatlariga tayanishga ehtiyoj sezmoqda. Chunki axloqiy qadriyatlar har bir avlod ongida insonlik fazilatlari, or-nomus, mas’uliyat, yurtga va xalqga sadoqat, sabr-toqat, halollik kabi tub mezonlarni mustahkamlab boradi. Yoshlarning ijtimoiy-ma’naviy jihatdan o‘sishi, sog‘lom avlod shakllanishi uchun Sharq axloqi, o‘z ona tili, ajdodlarning milliy qadriyatlari, o‘ziga xos odat va urf-odatlari beqiyos ahamiyatga ega. Zero, bu qadriyatlar azaldan nafaqat oila, balki jamiyat, davlat, butun insoniyat taraqqiyotining muhim tayanchi sifatida xizmat qiladi. Jamiyat hayotida yangilanish va taraqqiyot jarayonlari kuchayib borayotgan bir paytda, axloqiy qadriyatlarning rolini kuchaytirish, yoshlarni ijtimoiy hayotga mas’uliyat bilan tayyorlash, yuksak or-nomus, vatanparvarlik, mehr-oqibat, fidoyilik ruhida tarbiyalash zamon talabi bo‘lib qolmoqda. So‘nggi yillarda mamlakatimizda olib borilayotgan islohotlar, yangi maktab va oliygohlar ochilishi, ma’naviyat va ma’rifat sohasidagi chora-tadbirlar, yoshlar siyosati doirasidagi yangilanish va o‘zgarishlar ham aynan ana shu qadriyatlarning hayotga tatbiq etilishiga xizmat qilmoqda. Qadriyatlarni bolalikdan ongli ravishda singdirish orqali mustahkam axloqiy asosga, kuchli dunyoqarashga, mustaqil fikr va dunyoqarashga ega yoshlar avlodi yetishib chiqadi [4].

Sharq axloqiy qadriyatlarining zamonaviy yoshlar tarbiyasidagi rolini yanada kuchaytirish uchun har bir oila, mahalla, maktab va jamiyat a’zolari o‘z burchlarini chuqur anglab yetishlari lozim. Qadriyatlarni doimiy targ‘ib qilish, yoshlarni do‘stlikka, vatanparvarlikka, mehnatga va halollikka o‘rgatishda so‘zli ta’limni, shaxsiy namuna va ijtimoiy faoliyat bilan boyitib borish juda muhim. Axloqiy

qadriyatlar so‘zda emas, amalda namunali bo‘lishi, yoshlar orzu-umidi, faoliyati, hayotiy maqsadiga aylanishi kerak. Yoshlarning or-nomusi, burch, mas’uliyat, halollik, sadoqat, sabr-toqat kabi fazilatlar asosida tarbiyalanishi, ularda baxtli hayot, mustaqil fikr va bardavom sa’y-harakatlarga asos bo‘ladi. Bu yurtimiz kelajagining ishonchli va bardavom bo‘lishi uchun mustahkam kafolat hisoblanadi. Shunday ekan, Sharq axloqiy qadriyatlarini yoshlar tarbiyasiga chuqur singdirish, ularni zamon talabiga mos holda rivojlantirish, jamiyat taraqqiyotining asosi bo‘ladi [5].

Sharq axloqiy qadriyatlari ming yillar davomida shakllangan, insonparvarlik, mehr-shafqat, hurmat, sadoqat, kamtarlik kabi fazilatlarni o‘zida mujassam etgan qadriyatlar tizimidir. Ushbu qadriyatlar nafaqat farovon jamiyat qurishda, balki yosh avlodni tarbiyalashda ham muhim o‘rin tutadi. O‘zbekiston va umuman sharq xalqlari tarixiga nazar solsak, bobokalomlarimiz asarlarida jamiyat ijtimoiy hayotining asosi bo‘lib xizmat qiluvchi qadriyatlar, yoshlarni pokiza inson qilib voyaga yetkazishga xizmat qilgan tarbiyaning muhim jihatlari ko‘rsatilgan.

Sharq axloqiy qadriyatlarining o‘ziga xosligi – har bir insonning o‘ziga, oilasiga, jamiyatga va Vatanga bo‘lgan mas’uliyatini muntazam oshirib borishda, insonlarni ezgu ishlarga undovchi tamoyillarga asoslanganidir. Qadimdan ota-bobolarimiz yoshlarni hurmat, kattalarga itoat, kichiklarga g‘amxo‘rlik, or-nomusni asrash, vatanparvarlik ruhida tarbiyalashga alohida e’tibor berishgan. Hozirgi kunda ham bu qadriyatlar zamonaviy yoshlar ongida shakllanishi hamda ularning hayotida mustahkam asos bo‘lib xizmat qilishi muhim ahamiyat kasb etadi.

Zamonaviy globallashuv davrida chet el madaniyati, yangi axborot texnologiyalari yoshlar hayotiga chuqur kirib kelmoqda. Ammo bular orasida yoshlarni o‘z tarixiy-madaniy ildizlaridan uzilish, ma’naviy bo‘shliq paydo bo‘lish xavfi ham mavjud. Shu sababli ta’lim-tarbiya tizimida sharq axloqiy qadriyatlarini yoshlar ongiga singdirish, ularning tafakkurida mustahkamlash dolzarb vazifalardan hisoblanadi. Yoshlar ongida mas’uliyat, insonlarga nisbatan rahm-shafqat, halollik, sabr-bardoshlik, sabru-qanoat, vatanparvarlik kabi xususiyatlar to‘laligicha rivojlansa, jamiyatda sog‘lom muhit vujudga keladi, ijtimoiy ziddiyatlar kamayadi.

Sharq ziyolilari – Ahmad Yassaviy, Alisher Navoiy, Burhoniddin Marg‘inoniy, Kaykovus va boshqalar o‘z asarlarida eng avvalo inson axloqini, tarbiya, odob, sabr, poklik, mehr-muruvvat bilan bog‘liq g‘oyalarni targ‘ib qilganlar. Ularning asarlari zamonaviy yoshlar uchun ham mo‘jaz hayot maktabi bo‘lib xizmat qila oladi. Yoshlarga ushbu qadriyatlarni chuqur anglatish, ular hayotida namuna ko‘rsata olish uchun oilada, ta’lim muassasalarida hamisha ularga e’tibor qaratilishi lozim. Ko‘pgina zamonaviy yoshlar o‘zligini anglash, jamiyatda munosib o‘rin topish, axloqan pok va ma’naviy jihatdan yetuk bo‘lishga harakat qilmoqda. Bu borada ta’lim dargohlarida olib borilayotgan yangicha maktablar, dars jarayonlarida milliy-ma’naviy qadriyatlar asosida tarbiya berilishi, yoshlar uchun turli mafkuraviy, ma’rifiy tadbirlar tashkil etilishi o‘z samarasini bermoqda. Oilada, mahallada, jamiyatda yoshlarning axloqiy holatini mustahkamlash, ularning barkamol inson bo‘lib ulg‘ayishida sharq qadriyatlarining roli beqiyosdir.

Yuqoridagi tahlil natijasida aytish mumkinki, sharq axloqiy qadriyatlari yoshlarning ma'naviy dunyosini boyitadi, ularni chinakam inson, vatanparvar va ijtimoiy faol shaxs sifatida shakllantiradi. Ana shu qadryatlar ongimizda e'zozlanib borar ekan, yangi avlod tarbiyasida yuksak natijalarga erishish mumkin. Mazkur qadriyatlarni singdirgan jamiyatda taraqqiyot, totuvlik va farovonlik albatta bo'ladi.

Sharq axloqiy qadriyatlari yoshlar ongida ma'naviy mustahkamlik, Vatanga sadoqat, oilaga hurmat, jamiyatga foydali bo'lish, haqiqatparastlik, do'stlik, insonparvarlik, mehnatsevarlik, sabr-toqat, fidokorlik, or-nomus, mas'uliyat tuyg'usi singari fazilatlarni shakllantiradi. Yosh avlod ongiga singdirilgan ushbu qadriyatlar ularni ma'naviy barkamol, salohiyatli, zamonaviy islohotlarga mos, hayotda faollik va liderlikka intiluvchi, o'z orzu-umidlari sari qat'iyat bilan harakat qiladigan shaxs sifatida yetishib chiqishiga xizmat qiladi. Qadriyatlarni asrash va rivojlantirish, ular asosida yoshlar hayotini qurish, jamiyat taraqqiyoti va barkamol inson tarbiyasining eng asosiy omillaridan biri bo'lib, doimiy e'tibor va o'zgarishlarga mos yondashuvni talab qiladi. Sog'lom va kuchli jamiyat qurilishi, taraqqiyot va yorqin kelajak uchun, eng avvalo, axloqiy qadriyatlar ongida, qalbidagi yoshlar yetishib chiqishi, yurtimiz kelajagining taraqqiyoti va bardavomligiga poydevor bo'lib xizmat qiladi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR:

1. Haydarov A. Inson kamoloti va milliy-ma'naviy qadriyatlar. – Toshkent: Muharrir, 2008.
2. Hamdamova. Ma'naviyat asoslari (Barkamol avlodni tarbiya- lashda uzluksiz ta'limni insonparvarlashtirish texnologiyasi). – Toshkent: Fan va texnologiya, 2008.
3. Xajiyeva M. Xoja Ahmad Yassaviyning ma'naviy-ma'rifiy qarashlarining tarbiyaviy ahamiyati. – Toshkent: Muharrir, 2012
4. Jumaboyev N.P. Sharq mutafakkirlarining ta'lim-tarbiyaga oid ma'naviy va axloqiy qarashlari // Oriental Art and Culture. – 2021. – №2(4). – B.526-531.
5. Dolimov S., Dolimov U. Kaykovus. Qobusnoma. – Toshkent, 2006.
6. Qo'shinova R.S. Ijtimoiy faol yoshlarlarni tarbiyalashda san'at va madaniyatni o'rni // Oriental Art and Culture. – 2023. – №4(1). – B.750-753.

ЎЗГАРАЁТГАН РАҚАМЛАШГАН ТАФАККУР ШАРОИТИДА МАФКУРАВИЙ ТОЛЕРАНТЛИК

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-11-15

Тураев Бахтиёр Оманович
фалсафа фанлари доктори, профессор,
Ўзбекистон Республикаси Вазирлар Маҳкамаси ҳузуридаги
Имом Бухорий халқаро илмий тадқиқот маркази
директори бош маслаҳатчиси

Аннотация: *Мақолада инсониятнинг бугунги тараққиёти шароитида интеллектуал тафаккур ўзгаришидаги жараёнлар, тафаккурнинг рақамлашуви, тафаккур тараққиётида сунъий интеллектнинг ўрни кўрсатилган. Шунингдек, мақолада рационал ва иррационал тафаккур уйғунлигининг моҳияти, Шарқ ва Ғарб тафаккур тарзи моҳиятидаги ғоявий бирликни таъминлашда мафкуравий толерантликнинг ўрни каби масалалар ҳам қараб чиқилган.*

Таянч сўзлар: *сунъий интеллект, толерантлик, интолерантлик, мафкуравий толерантлик, мафкуравий тўсиқлар, дунёқараш маркази, рақамлашган дунё, парадигмалар, фан ва илоҳиёт, илмда эркинлик.*

Annotation*: The article examines the processes of changes in intellectual thinking in the context of modern human development, the digitalization of thinking, and the role of artificial intelligence in its evolution. The article also analyzes the essence of harmonizing rational and irrational thinking, as well as the role of ideological tolerance in ensuring ideological unity within the mentality of the East and West.*

Keywords: *artificial intelligence, tolerance, intolerance, ideological tolerance, ideological barriers, digital world, worldview center, paradigms, science and theology, freedom in science.*

Аннотация*: В статье рассматриваются процессы изменения интеллектуального мышления в условиях современного развития человечества, цифровизация мышления и роль искусственного интеллекта в его эволюции. Также в статье анализируется сущность гармонизации рационального и иррационального мышления, а также роль идеологической толерантности в обеспечении идейного единства в менталитете Востока и Запада.*

Ключевые слова: *искусственный интеллект, толерантность, интолерантность, идеологическая толерантность, идеологические барьеры, цифровой мир, мировоззренческий центр, парадигмы, наука и теология, свобода в науке.*

КИРИШ

XXI асрда бутун инсоният ўз атрофида рўй бераётган тинимсиз социал-сиёсий ва техник-техологик ўзгаришларнинг гувоҳи бўлиб турибди. Биз энди том маънода рақамлашган дунёда яшаяпмиз. Ҳамма масалани уйда туриб бажариш мумкин. Мобил

телефонингиз орқали буюртма берасиз, сизга керакли ашъёларни олиб келиб беришади. Тўловлар ҳам рақамлар билан амалга ошади. Сиз уйингиздаги юмушларни сунъий интеллект зиммасига топширишингиз мумкин ва у бу топшириқларни кўнгилдагидек бажаришига ишонасиз.

Бугунги рақамлашган дунё ўз тараққиётининг илдизида ётган IX асрда Муҳаммад ибн Мусо Хоразмий (783-850) [1] томонидан яратилган ўнлик саноқ системаси, виртуал моҳиятли 0 рақами, алгоритмик мантиқ усулидан миннатдор бўлиши лозим. Хоразмий рақамлашган дунёни очиб инсоният тарихида улкан интеллектуал инқилоб ясади[2]. Бу инқилоб дунёнинг манзарасини тубдан ўзгартириб юборди ва бугунги кунга келиб, сунъий интеллектнинг вужудга келишига асосий таянч бўлди.

АСОСИЙ ҚИСМ

Рақамлашган дунё шароитида қадриятлар ўзгармоқда. Қадрият мўлжаллари ҳам сиз кутмаган йўналишларга бурилмоқда. Ахборотларнинг қадри кутилмаганда кескин кўтарилиб кетди. Керакли ахборотлар қимматлашди. Ахборотнинг қиммати унинг тезлигига, ҳозиржавоблигига ва мазмунан бойлигига боғлиқ бўлиб, ахборот эгаси катта имкониятларга ва ҳатто ҳукмронликка эга бўлмоқда. Виртуал дунёнинг қадри ошмоқда. Унинг ривожланиши замирида Хоразмий математик тафаккурига таянган илм-фан тараққиёти ётибди.

Табиий-илмий, тиббий, техник-технологик ва ижтимоий фанлар ўртасидаги алоқадорликларнинг янгидан-янги қирралари ва йўналишлари очилмоқда. Янги-янги замонавий юксак технологик жараёнлар (нанотехнология, материалшунослик, ўта ўтказувчанлик, энергетик муъжизалар) рақамлашган дунёнинг қанотларига айланмоқда. Табиатшунослик ва техника фанлари соҳаларининг ижтимоий ва гуманитар фанлар хулосаларига бўлган эҳтиёжи эса тобора ошиб бормоқда. Барча билимлар тизимида инсон ҳақидаги таълимотлар, инсон омили, инсон капитали марказий ўрин эгалламоқда.

Шу жиҳатдан инсон ва унинг дунёқараши масаласи фанда ўз долзарблигини йўқотган эмас. Инсон фаолиятининг барча турлари ижтимоий ва социал омиллар билан чамбарчас боғлиқлиги тобора равшан кўзга ташланмоқда.

Ҳар бир инсон, воқеликка қарашли муайян тартибдаги мантиққа риоя этган ҳолда, ўзи одатланган илмий қадриятлар системасига, қонун ва (принципларга) тамойилларга таяниб иш юритади. Булар вақт ўтиши билан, ижтимоий воқелик ўзгариши билан ўзгариб боради. Америкалик олим Томас Кун (1922-1996) бундай ўзгаришларни парадигмаларнинг ўзгариши деб таърифлайди.

Унинг фикрича, «парадигмалар бу олимлар жамоасининг муайян психологик ва социал шарт-шароитлар таъсирида одатланиб қолган тафаккур тарзи бўлиб, у воқеликда рўй бераётган ўзгаришларни пайқаб олишга халақит беради»[3].

---

[1] Қаранг: *Ал-Хоразмий Муҳаммад ибн Мусо.* Танланган асарлар (Мас.муҳ-лар: С.Ҳ. Сирожиддинов, У.И.Каримов, М.М.Хайруллаев). – Тошкент: Фан, 1983. – 472 б.

[2] *Тураев Б.О.* Буюк ўзбек олими Муҳаммад Мусо Хоразмий - жаҳон интеллектуал цивилизацияси тараққиётининг бурилиш нуқтасини яратган мутафаккир. // Imom al Buxoriy saboqlari. № 1, 2014. Б.4-5.

[3] *Томас Самюэль Кун.* Структура научных революций **(***Сост. В.Ю. Кузнецов)*.-
Москва: ООО «Издательство АСТ», 2003. —605 с. ISBN 5-17-010707-2

Дунёқараш ҳисоб тизимининг маънавий ўлчови илмий, диний, мифологик ва бошка. кўринишларда намоён бўлади ҳамда улар бир-биридан оламга маънавий қадриятларнинг қандай турларига асосланиб қараши билан фарқ қилади. Бундай ҳисоб тизимларини бирлаштирувчи умумий дунёқараш маркази ҳам бўлиши мумкин. Масалан, танқидий реализм окимининг намоёндаси П. Фейерабенд (1924-1994)[4], структурализм фалсафаси асосчиси К. Л. Стросс (1908-2009)[5] ва бошқалар фалсафада фан ва дин, фан ва мифология, фан ва санъат ўртасидаги умумий дунёқараш марказларини яратишга уринишмокда. Бундай вазиятда мантиқий асосни ҳам ўзгартиришга тўғри келади. Формал мантиқ талаблари ҳар қандай вазиятга ҳам бирдай мос келавермайди. Шунингдек, физик табиатдаги мантиқ биологик ёки социологик мантиқ талабларини қондира олмаслиги мумкин. Турли хил маънавий ходисаларни бир-бирига боғлай оладиган мантиқий тузилмани ишлаб чиқиш ҳам ҳозирги замон фалсафасининг долзарб вазифалари жумласига киради.

Дунёқараш ҳисоб системасининг минтақавий ўлчови ҳам бўлиб, у оламга шу минтиққа хос фикрлаш тарзи билан қарашга боғликдир. Бир пайтлар, қисман ҳозир ҳам, фанда асосан европацентризм дунёқараши ҳукмрон бўлиб келган эди. Бундай ҳисоб системали дунёқараш шарқий мамлакатларга хос фан ва маданиятнинг моҳиятини англашга халақит бераган. Бундай тушунмовчиликни экзистенциализм оқими намоёндаларидан бири Антуан де Сент-Экзюпери (1900-1944) ўзининг машҳур «Кичкина шахзода»[6] асарида янги юлдузни кашф этган турк астрономи мисолида яхши тасвирлаган.

(Бу асарда турк олими туркча кийиниб маъруза ўқиганида унга ҳеч ким эътибор бермаган, кейинги сафар у европача модада кийиниб маъруза қилганида, уни ҳамма олқишлайди). Ҳозирги пайтда жаҳон миқёсида Шарқни англаш учун интилиш кайфияти яққол сезилмокда. Чунки, шарқий мамлакатларда яшовчи халкларга хос маънавий қадриятлар, шарқона донолик, инсонпарварлик, фан ва маданиятнинг ўзига хос жиҳатлари эндиликда бутун инсониятни ўзига жалб қилмокда. Буларни англаш учун ҳам шарқона мантиқни эгаллаш, шарқона дунёқараш марказидан туриб фикрлай олиш керак бўлади. Бугунги кунда бутун жаҳон миқёсида турлича дунёқарашларнинг бир-бирини қамраб олишига, бир-бирини англашига йўл очилмокда.

Бу йўлдаги муҳим тамойил дунёқарашда тоқатлилик, яъни толерантлик, бағрикенглик тамойилидир. Бу тамойил фан билан диннинг, Шарқ, билан Ғарбнинг, Шимол билан Жанубнинг, табиий фанлар билан ижтимоий фанларнинг, техника фанлари билан гуманитар фанларнинг бир-бирини тўлдиришига, глобал дунёқарашнинг шаклланишига имконият яратади. Юқорида саналган илм соҳаларини бир-бири билан айнанлаштириш, бирининг ўрнига иккинчисини қўйиш ноўриндир, чунки фаннинг тадқиқот объекти диннинг эътиқод объектидан тубдан фарқ, қилади, уларнинг ҳар бири ўзига хос мантиқ воситасида воқеликка ёндашади. Фан учун илмий

[4] Қаранг: *Чудинов Э. М.* Природа научной истины. — М.: Либроком, 2010. — 312 с. — ISBN 978-5-397-01376-5.; *Никифоров А. Л.* Методологическая концепция П. Фейерабенда // Вопросы философии. — 1976. — № 8. — С. 142—146.

[5] Қаранг: *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. — М.: Республика, 1994. — С. 3—14.

[6] *Антуан де Сент-Экзюпери*. (Таржимон: Хайриддин Султонов). – Тошкент: Ғафур Ғулом, 1988.-58 б.

мантиққа асосланган далилларнинг аҳамияти биринчи ўринда бўлса, дин учун эса илоҳий мантиққа, илоҳий моҳиятга эга бўлган ишонч-эътиқоднинг аҳамияти устундир.

Фан билан шуғулланувчи олимнинг диндорга “сен нима учун тоат-ибодат қиласан?”- деган даъвоси қанчалик ўринсиз бўлса, тоқводор диндорнинг экспериментатор-олимга қарата “нега сен илоҳий куч яратган жониворлар устида тадқиқот ўтказасан?”- деган даъвоси ҳам шу қадар мантиқсиздир. Улар бундай шароитда бир-бирларига нисбатан сабр-тоқатли бўлишлари, бағрикенглик қилишлари ва бир-бирини тўғри англашга, тушунишга интилишлари лозим. Агар уларнинг бу ҳаракатлари инсониятга, жамиятга, шахсга таҳдид солмаса, кишиларнинг қонуний ҳақ-ҳуқуқларига дахл солмаса, бир-бирларининг касбига оид хатти-ҳаракатларига, билмасдан туриб аралашиши салбий оқибатларни юзага келтириши мумкин. Бу вазиятда маърифий толерантлик муҳим аҳамият касб этади.

Олим билан билан илоҳиётчи олам сирларини ечишда ҳамкорлик қилишлари мумкин. Бу фан тараққиётига ижобий таъсир кўрсатади. Тарихда шундай аллома кишилар ҳам ўтганки, улар бир вақтнинг ўзида ҳам табиий илм-фан асосларини, ҳам илоҳиёт асосларини яхши билишган ва бу соҳаларга ўзларининг салмоқли ҳиссаларини қўша олишган. Муҳаммад Хоразмий (780-850), Имом Бухорий (810-870), Ҳаким Термизий (820-932), Абу Наср Форобий (873-950), Абу Райҳон Беруний (973-1048), Абу Али ибн Сино (980-1037), сингари даҳо олимлар шундай қобилиятларга эга бўлишган. Уларнинг ҳам табиий-илмий фанларга ҳам илоҳиёт илмларига оид асарлари бугунги кунгача ўз аҳамиятини йўқотмаган.

Олимнинг хатти-ҳаракати ҳам, диндорларнинг хатти-ҳаракати ҳам инсониятнинг, жамиятнинг ва шахснинг манфаатларига қарши қаратилган бўлса, бундай хатти-ҳаракатлар қонуний йўл билан тақиқлаб қўйилиши зарур.

Фан ва диннинг умумий дунёқараш маркази инсонийликдадир, чунки уларнинг ҳар иккаласи ҳам инсоният жисмига мансуб шахслардир. Фанда бу гуманизм деб аталади. Гуманистик мақсадда бажарилган кашфиётлар, изланишлар бутун инсониятга хизмат қилади. Бугунги рақамлашаётган дунё ҳам инсоният манфаатига хизмат қилиши лозим. Агар у инсоният манфаатларига зид келувчи, инсонни йўқ қилиш, камайтириш мақсадларига йўналтирилса, бундай кашфиётлардан воз кечиш ва уларни жазолаш лозим.

Дунёқараш маркази турлича бўлган дунёқараш вакилларининг нуқтаи назарларини туташтириш билан биргаликда, уларнинг бир-бирларининг чегараларига ёриб киришларига ҳам йўл қўйилмайди. Кўпгина можароли вазиятлар турли соҳа вакилларининг билиб-билмасдан бир-бирларининг ишларига нопрофессионал аралашишларидан келиб чиқади. Масалан, диндор физикнинг квант механикасига оид қонуниятларига илоҳиёт мантиғига таяниб «ўзгартириш киритишга» киришиб кетса ёки космология назарияси билан шуғулланувчи олим илоҳиёт конунларига «тузатиш киритишга» уринса, бундай хатти-ҳаракатлар уларнинг бир-бирларининг ишларига асоссиз аралашиш деб баҳоланиши, ҳар кимнинг ўз касби билан астойдил шуғулланиши рағбатлантирилиши лозим. Шунингдек, улар бир-бирларини тўғри англашга интилиши зарур.

Дунёқараш марказининг ўзгариши, яъни дунёқараш радиусининг кенгайиши, объектга кенгроқ, планда назар ташлаш демакдир. Бу ўзгача дунёқарашнинг ўрнини босиш деган гап эмас. Объектга қанчалик кенгрок пландан туриб қарасак, тор дунёкарашдан туриб кузатган билимларимиздаги нуқсонлар шу қадар аниқроқ, намоён бўлади. Шунда биз йўл қўйган хатоларимизни яхши илғаб оламиз,. Хуллас, дунёқараш марказининг ўзгариши, айни пайтда дунёқараш радиусининг кенгайиши билан биргаликда олиб борилиши лозим. Дунёқараш радиусининг кенгайиши эса воқеликка юксак ракурсдан туриб қараш имконини туғдиради. Шундай қилиб, биз ўзгараётган дунёдаги ўзгараётган дунёқарашнинг ва шу асосда ўзгараётган тафаккурнинг гувоҳи бўлиб турибмиз.

Бу жараён рақамли технологиялар тараққиёти ва сунъий интеллект ривожи шароитида янада жадаллашди. Сунъий интеллект дунёдаги тилларни, маданий қадриятларни, қадрият мўлжалларини, урф-одат ва анъаналарни бир-бирига яқинлаштиришга, бир-бирини тобора тўғри англашларига имконият эшикларини очмоқда. Бугунги кунда Шарқ ва Ғарб маданиятлари бир-бирини ўрганишга бир-бирига яқинлашишга интилмоқда. Лекин бу интилишларга мафкуравий чегаралар, мафкуравий манманликлар, мафкуравий шовенизм тўсиқ бўлмоқда. Фан ва дин ўртасида ҳам мафкуравий тазйиқлар уларнинг бир-бирини тўғри англашишига халақит бермоқда. Рационал ва иррационал ғояларнинг ҳам умумий туташ нуқталари борлигига эътибор қаратишимиз лозим.

ХУЛОСА

Хулоса қилиб айтганда, инсоният бугунги кунда тафаккур тараққиётида шиддатли жараёнларга дуч келмоқда, дунё тобора рақамлашиб, исоннинг жонли тафаккурига эҳтиёж камайиб борадиган шароитга яқинлашмоқда. Бу эса тафаккурнинг ривожига аксил таъсир кўрсатиши мумкин, бунинг устига, инсон манфаатига қарши қаратилган мафкуравий тазйиқлар халқларнинг, миллатларнинг, маданиятларнинг бир-бирига яқинлашишига, бирлашиб ҳаракат қилишларига жиддий тўсиқ бўлмоқда. Ер юзида рўй бераётган барча жирканч жиноятларнинг, адолатсизликларнинг, ҳиёнатларнинг замирида биргина сабаб – ғаразли ниятли моддий манфаатпарастлик иллати ётибди. Умид қиламизки сунъий интеллект ва маънавий етуклик фалсафаси инсониятни бу иллатдан қутқаради. Бунинг учун сунъий интеллектни инсон тафаккури тараққиёти учун хизмат қилдиришимиз зарур бўлади.

BOBORAHIM MASHRAB MA'NAVIY MEROSI VA MANBALAR TAHLILI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-16-20

Masharipova Gularam Kamilovna
Alfraganus university professori,
falsafa fanlari doktori,
T: 90-930-95-82,
ORSID: 0009-0007-0788-2359
e-mail: masharipova.gularam2006@gmail.com

Annotatsiya. *Ushbu maqola Boborahim Mashrabning ma'naviy merosi va uning manbalarini tahlil qiladi. Maqolada Mashrab ijodining falsafiy, diniy va axloqiy jihatlari o'rganilib, uning asarlari orqali o'zbek xalqining ma'naviy qadriyatlari va tarbiyaviy an'analari namoyon bo'lishi ko'rsatiladi. Shuningdek, maqolada Mashrab ijodining manbalari, jumladan klassik sufiyona adabiyot va xalq og'zaki ijodi bilan bog'liqligi tadqiq etiladi.*

Kalit so'zlar: *Boborahim Mashrab, ma'naviy meros, manbalar, sufiyona adabiyot, o'zbek xalq an'analari.*

Аннотация. *В данной статье анализируется духовное наследие Боборахима Машраба и его источники. Исследуются философские, религиозные и нравственные аспекты его творчества, а также показывается, как через его произведения проявляются духовные ценности и воспитательные традиции узбекского народа. Кроме того, рассматриваются источники творчества Машраба, включая классическую суфийскую литературу и устное народное творчество.*

Ключевые слова: *Боборахим Машраб, духовное наследие, источники, суфийская литература, традиции узбекского народа.*

Abstract. *This article examines the spiritual heritage of Boborahim Mashrab and its sources. The philosophical, religious, and moral aspects of Mashrab's works are analyzed, highlighting how his writings reflect the spiritual values and educational traditions of the Uzbek people. The article also investigates the sources of Mashrab's creativity, including classical Sufi literature and oral folk traditions.*

Keywords: *Boborahim Mashrab, spiritual heritage, sources, Sufi literature, Uzbek folk traditions.*

O'zbek klassik adabiyoti tarixida o'ziga xos katta o'rin tutgan, otashin hajviy she'rlari va o'ynoqi g'azallari bilan xalqimiz qalbidan chuqur joy olgan, nomi butun O'rta Osiyo va undan uzoqlarga mashhur bo'lib ketgan ajoyib shoirlarimizdan biri Boborahim Mashrabdir. Mashrab ijodi allaqachonlardan buyon ijtimoiy ahamiyat kasb

etgan bo‘lib, uning nomi xalqimiz hayoti va tarixida mutaassiblikka, islom aqidalariga qarshi kurashning bayrog‘i bo‘lib keldi [1].

G‘afur G‘ulom ilmiy tadqiqotlarida: «…Bu masala adabiyot tarixchilarimizning, ilmiy-tekshiruv institutlarimizdagi bir talay ilmiy xodimlarning tadqiqot ishlarida juda chigal muammo bo‘lib keldi» [1], – deb o‘z davrida ham tashvishlanib yozgan edi. Bugungi kunda ham ba’zi-ba’zida Mashrab ijodining u yoki bu jihatlarini tahlil etuvchilar noaniq, mavhum fikrlarni o‘rtaga tashlab, mashrab ijodini tor, chigal holda tahlil etib, ommani chalg‘itmoqdalar. Adabiyotshunos olim, mashrab targ‘ibotchilaridan biri A.Abdug‘afurovning e’tirof etishicha, «Boborahim Mashrab hali hayot vaqtidayoq otashin g‘azallar muallifi sifatida ham hozirjavob, to‘g‘riso‘z, zukko, burrotil, bir so‘z bilan aytganda, etuk tabiatli shaxs, munofiqlik va firibgarlik, pastkashlik hamda zo‘ravonlik bilan aslo kelisha olmaydigan, o‘zgalar nuqsonini hech bir tortinmasdan dadil ochib tashlovchi botir yurak kishi sifatida ham xalq orasida mashhur bo‘lgan. Chindan ham o‘inchi oilasi farzandi Mashrab doimo xalq bilan birga bo‘ldi, qishloq dehqonlari va shaharning ezilgan tabaqasi ichida hayot kechirdi, ular orasida o‘z tengdosh va fikrdoshlarini ko‘rdi» [2].

Akademik Izzat Sulton 1936 yilda yozgan «Asl Mashrab» nomli maqolasida xuddi G‘afur G‘ulomga xos fikr yuritib, Mashrabni Sharqda, xususan, O‘rta Osiyoda mashhur odam, uni qozoq, o‘zbek, turkman ham yaxshi biladi, uni Yevropa olimlari o‘rganganligini, hatto uning asarlari rus tiliga tarjima qilinganligini ta’kidlaydi. «Lekin kishilar hanuz haqiqiy mashrab kim ekanligini bilmaydilar, chunki Mashrab yashagan XVII asrdan beri o‘gan uzoq muddat ichida jamiyatdagi hokim tabaqalar Mashrabdan, uning shuhratidan, obro‘yidan o‘z maqsadlari uchun foydalanishga urinib keldilar, ular Mashrabni oddiy odam emas, balki avliyo qilib ko‘rsatganlar, uning nomidan foydalanganlar» [3], – deyilgan. «Devoni Mashrab» faqat Mashrabning o‘z asarlaridan iborat emas, unda Mashrabga nisbat berib aytilgan ko‘p so‘zlar va voqealar Mashrabdan keyin, xuddi Mashrabdek kayfiyatli kishilar tomonidan qo‘shilgandir. “Nechun biz hanuz ancha jihatdan xalq kayfiyatini aks ettirgan Mashrabdek katta shoirlarni yaxshi o‘rganmaymiz, ularning ijodini xalqqa tashviq etmaymiz, bu adabiyotimiz klassiklariga e’tiborsiz qarashimiz natijasi emasmi?! [3] ”, – deyilgan.

A. Abdug‘afurov Mashrab hayoti va faoliyati haqida fikr yuritib, shoirni saroy hayoti zarracha jalb etmaganligini, u xon va hokimlar, oliy tabaqa vakillari bilan «til topishga» intilmaganligini, aksincha ularga nisbatan ochiq munosabatini izhor qilishdan tap tortmasligini tahlil etib shunday yozadi: «Ayniqsa, firibgar, ikkiyuzlamachi ba’zidin arboblari Mashrabning ayovsiz masxarasi ostida qoldilar; shoir o‘zining o‘tkir she’rlari bilan ham, faoliyati, qilmishlari bilan ham ularni, shuningdek, dinning ayrim aqidalarini xalq oldida sharmandasini chiqara oldi, obro‘sini to‘ka berdi. Mashrab qilmagan ishlar, aralashmagan voqealar, aytmagan gaplar ham ba’zida xuddi haqiqatdan bo‘lgandek, shoir tomonidan aytilgandek, unga nisbat berilib bayon etila boshlaydi» [4].

Akademik Vohid Abdullayev «O‘zbek adabiyoti tarixi» kitobida Boborahim Mashrab hayoti, faoliyati, shoir adabiy merosi haqida qimmatli fikr bildirib, shunday deydi: «Boborahim Mashrab o‘zbek adabiyotining XVII asrning ikkinchi

yarmi va XVIII asrlar boshlarida yashab, ijod etgan atoqli namoyandalaridan biri. Mashrab yashagan muhitining illatlarini tanqid qiluvchi isyonkor she’rlar yaratgan, samimiy sevgini tarannum qiluvchi xalqchil, jo‘shqin va haroratli she’rlari bilan xalqqa manzur bo‘lgan mashhur so‘z san’atkoridir» [5].

V.Abdullayev fikricha, davr kirdikorlarini qattiq hajv qilgan, insof va adolat uchun kurashgan bu xalqchil shoir haqida juda ko‘p hikoya va latifalar vujudga kelgan. Ularning ko‘pchiligida Mashrab Nasriddin afandi kabi qo‘rqmas, adolatparvar, dono va hozirjavob xalq qahramoni sifatida tasvir etiladi. bunga chiday olmagan yuqori toifa doiralar Mashrab asarlarining omma orasida tarqalib shuhrat qozonishiga qarshi kurash olib boradilar. Lekin buning iloji bo‘lmagach, ijodiyotini soxtalashtirishga, uni xudo va payg‘ambar yo‘lida devonalik qilib yurgan tarkidunyochi shoir, badbin darvish – qalandar qilib ko‘rsatishga urinadilar. Buning ustiga kotiblar va noshirlar Mashrab nomi (yoki taxallusi) bilan ijod etgan turli shoirlarning she’rlarini aralashtirib yuborganlar [5].

O‘zbekiston faylasuflari milliy jamiyati nashriyoti tomonidan «Jahon falsafasi tarixidan lavhalar» (2004) kitobi nashrdan chiqdi. Bu kitobda shoir va faylasuf mutafakkirlar Yusuf Qorabog‘iy, So‘fi Ollohyor, Xo‘janazar Huvaydo, Gulxaniy, Maxmur, Boborahim Mashrab hayoti va ijodi falsafiy tahlil etilgan. Jumladan, Mashrab falsafasi va qarashlari haqida shunday deyilgan: «Mashrab to‘g‘ri so‘z, qat’iy fikrli, hech nimani yashirmasdan ochiq gapiradigan, adolat va haqiqat uchun kurashuvchi, e’tiqodi mustahkam odam bo‘lgan. u butun umr haqiqat izladi, lekin haqsizlik, adolatsizlik, jabr-zulm, zo‘ravonlik kabi illatlarga ko‘p bora duch keldi. U Yaqin va O‘rta Sharq mamlakatlarida keng tarqalgan diniy-tasavvufiy oqimga e’tiqod qilib, jamiyatdagi adolatsizlikka qarshi qat’iy kurash olib borishga harakat qildi» [6].

Mashrab she’rlarida ilohiy ishq, ya’ni xudoga muhabbatini takrorlanmas satrlarda bayon qildi. buni majoziy shaklda, ya’ni, kapalakning shamga intilishi misolida ko‘rsatib beradi. U panteistik so‘fiylardan boyazid bistomiy, Mansur Halloj, Nasimiylarni she’rlarida tilga oladi, ular dunyoqarashini o‘rganib, e’tiqod qiladi. Tasavvufning bu yirik vakillari zohid va shayxlarning din hamda shariatga to‘g‘ri kelmaydigan lo‘tibozligi, ta’magirligi, yolg‘onchiligi, firibgarligini fosh qilganliklari uchun umr bo‘yi ta’qib etildilar va pirovardida qatl qilindilar [6].

Tasavvufshunos olim Najmiddin Komilov Mashrab she’riyati haqida fikr yuritib, Mashrab ijodi tahlilini «Kamoli nuri rahmatman» nomi bilan atagan. Shoir she’riyatida xalq, muhabbat haqida juda ko‘p istilohlar qo‘llanganligini, lekin uni tadqiqotchilar o‘z ma’nosidan yiroq tarzda tahlil etganligini, tasavvufiy ma’nosi o‘ta chuqurligini, elkasida zaminiy dardni ko‘argani holda podsholikni darvishlikka alishgan Ibrohim Adham yo‘lini tanlaganini tahlil etgan: «Jahonni tark qildi Mashrab Ibrohim Adhamdek». Bu yagona yo‘l bo‘lib, «Tolibi ishq», ya’ni iloh vasliga talabgor odamning himmati – mardligidir, u shu orqali ruhi, sozi va so‘zini, vijdonining erkini ta’minlashdan tashqari, sitam ahliga qarshi kurashish imkonini ham yaratadi [7]. Mashrab mulla Bozor Oxundning ruxsati bilan Xitoy Turkistoniga safar qilib, qashqardag‘i Ofoq xo‘jag‘a murid bo‘ladir. «Mashrab» taxallusini ham shundan oladir. Manqaba Mashrabning Ofoq xo‘ja eshikida uch yil o‘tun, uch yil suv tashib, yana bir

yil boshqa xizmatlar qilg‘anini xabar beradir. Ofoq xo‘ja qashqar xalqi ... va o‘zi uchun juda katta davlat ta’min qilg‘an edi» [8].

Fitrat «Mashrab» tadqiqotida shoir hayoti va faoliyatini yorituvchi asosli fikrlarni tahlil etib, ofoqxoja xonadonida ko‘plab muridlar, hadya qilingan qullar, ichkarida cho‘rilar bor edilar deb yozadi: «Mashrab mana shu cho‘rilarning birta chiroylisi bilan shirin munosabat bog‘laydi. Ancha vaqtdan keyin bu ishi Ofoq xo‘jaga ma’lum bo‘ldi. Mashrabni ura-ura eshikdan haydadi. Mashrab Qashqardan chiqib Yorkendga bordi. Unda Chig‘atoy xonlaridan Abdullohxon bilan ko‘rishdi, undan chiqib Xo‘jandg‘a bordi. Undan Ilaga, Qalmoqlar orasiga bordi. Qalmoqxonning qizini suyib, uning tuyaboqarlik xizmatiga kirdi. Undan yana Qashqarg‘a qaytib, Ofoq xo‘jaga tavba qilib, murid bo‘ldi. Manqabag‘a ko‘ra, Mashrab Ofoq xo‘janing amri bilan Toshkentga kelib, yana Qoshg‘arg‘a qaytg‘an. so‘ngra Ofoq xo‘jadan «Irshod xati» olib, taxti Sulaymong‘a, ondin Andijong‘a borib, onasining xizmatig‘a jo‘nadi» [8]. Shu o‘rinda ikki holatni tadqiqotchi mas’uliyati, burchi bilan aniqlashtirib ketishni o‘rinli bilamiz. Fitrat nega Mashrabni Namanganga emas, Andijonga onasi xizmatiga jo‘nadi, degan fikr bilan yakunladi. Xolisona aytish kerak, Mashrab Namangan shahrida tug‘ilganligi inkor qilib bo‘lmas hol. Namangan o‘sha davrda kichik, mu’jaz shahar bo‘lgan. Istisnosiz u Andijon tasarrufida bo‘lgan. Andijon viloyat maqomidagi katta xalq bo‘lgan. Lekin Fitrat «Mashrab» tadqiqotida manbalarga tayanib, Mashrabni Andijonda qashshoq oilada tug‘ilgan degan noto‘g‘ri fikrni ilgari surgan. Ehtimol G‘afur G‘ulom va boshqa ba’zi olimlar ham shu fikrga tayanib, uni Andijonda tug‘ilgan degan xulosaga kelishgan. Ikkinchi holat «Mashrabni ura-ura eshikdan haydalishi» masalasi. bu haqda samarqandlik sharqshunos va tarixchi olim Komilxon Kattayev shunday xulosani beradi: «Shoh Mashrab, Ofoqxo‘janing dargohidan quvildi, degan fikrlarga kelsak; Mashrabdagi ilohiy sevgini ko‘rib, uni o‘zining ruhoniyatli tarbiyasiga olgan Ofoqxo‘ja, rivoyatlarga qaraganda, Mashrab bir cho‘ri qizga dunyoviy sevgini izhor etganini eshitib Mashrabdan ko‘ngli sovigan bo‘lishi mumkin. Chunki tasavvuf yo‘liga kirganlar dunyoviy yo‘ldan o‘z xohishlaricha voz kechib, haq yo‘lini, tariqat yo‘lini olishlari kerak bo‘lib, faqatgina xalqqa va dinga xizmat qilishni o‘z burchlari deb bilishgan, ehtimol, dargohidan quvildi, degan iborani «irshod berish huquqidan mahrum etildi», deb tushunilishi kerakdir?!» [9]

XULOSA

Boborahim Mashrabning ma’naviy merosi - bu nafaqat tasavvufiy va adabiy yodgorlik, balki insonning ruhiy va axloqiy rivojlanishi uchun yo‘l-yo‘riq beruvchi bebaho manbadir. Uning ijodi va manbalarini chuqur o‘rganish, nafaqat tarixiy, balki zamonaviy ijtimoiy-ma’naviy kontekstda ham katta ahamiyat kasb etadi.

ADABIYOTLAR:

1. Ғафур Ғулом. Асарлар. Саккизинчи том. Ғафур Ғулом номидаги Адабиёт ва санъат нашриёти, Тошкент, 1976, 276-277-бет.
2. Абдуғафуров А. Ўзбек адабиёти тарихи. III том, «Фан», Тошкент, 1978, 236-бет.
3. Иззат Султон. Ҳаёт, адабиёт ва маҳорат. Иккинчи том, Ғафур Ғулом

номидаги Адабиёт ва санъат нашриёти. - Тошкент, 1972, 17, 22-бет.
4. Абдуғафуров А. Ўзбек адабиёти тарихи. III том, 237-бет.
5. Абдуллаев В. Ўзбек адабиёти тарихи. Иккинчи китоб, «Ўқитувчи», Тошкент, 1980, 140-бет.
6. Жаҳон фалсафаси тарихидан лавҳалар. 1 китоб. - Тузувчи ва илмий муҳаррир Қ. Назаров. Ўзбекистон файласуфлари миллий жамияти нашриёти, Тошкент, 2004, 408-бет.
7. Комилов Н. Тасаввуф. Иккинчи китоб, «Ўзбекистон», Тошкент, 1999, 133-бет.
8. Абдурауф Фитрат. Танланган асарлар. II жилд, «Маънавият», Тошкент, 2000, 83-84-бет.
9. Комилхон Катаев. Махдуми Аъзам ва Даҳбед. «Сўғдиёна», Самарқанд, 1994, 56-бет.

АҲМАД ДОНИШ АСАРЛАРИНИНГ ТОШКЕНТДА САҚЛАНАЁТГАН ҚЎЛЁЗМАЛАРИ ТЎҒРИСИДА

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-21-23

Раҳимов Комилжон Раҳматович
Тошкент давлат шарқшунослик университети
"Шарқ фалсафаси ва герменевтика" кафедраси профессори,
тарих фанлари доктори (DSc)

Қомусий олим, мутафаккир ва маърифатпарвар Аҳмад Дониш (1827–1897) ўзининг қимматли асарлари, илғор ғоялари билан Ўрта Осиё халқлари маданий тараққиёти ва ижтимоий-сиёсий фикри ривожига улкан ҳисса қўшди. Шу сабабли ушбу аллома ижоди минтақа мамлакатлари ва ундан ташқарида катта қизиқиш билан ўрганилмоқда.

XIX асрда Бухорода яшаб ижод этган, илғор фикрлари билан ном қозонган мутафаккир ва маърифатпарвар адиб, тарих, фалсафа, калом, фиқҳ, адабиёт, мусиқа, математика, астрономия, меъморчилик ва география соҳалари қомусий олими, Аҳмад Дониш ёки Аҳмад Калла тахаллуслари билан маҳур бўлган Аҳмад ибн Мир Носир ибн Юсуф ал-Ҳанафий ас-Сиддиқий ал-Бухорий (1827–1897) ўзининг қимматли асарлари, илғор ғоялари билан Ўрта Осиё халқлари маданий тараққиёти ва ижтимоий-сиёсий фикри ривожига улкан ҳисса қўшди.

Шу ўринда эслатиб ўтиш жоизки, Аҳмад Дониш тахаллусида билим, билимдонлик, донишмандлик, олимлик маъноларини англатувчи «дониш» сўзининг қўлланилиши унинг ўз даврида донг таратган йирик олим ва мутафаккир бўлганидан нишонадир.

Аҳмад Дониш 1827 йилда ҳозирги Бухоро вилояти Шофиркон тумани ҳудудида жойлашган Суғд қишлоғида дунёга келган. Шу қишлоқдаги мактабни тугатиб, Бухоро шаҳридаги мадрасаларда таҳсил олган, кейинчалик ўз даврининг илғор олими ва мутафаккири даражасига кўтарилган.

Аҳмад Дониш таҳсили давомида диний илмларни мукаммал эгаллашдан ташқари, дунёвий фанлар – тарих, фалсафа, адабиёт, мусиқа, меъморчилик, рассомчилик, риёзиёт (математика), фалакиёт (астрономия) ва тиббиёт соҳаларида ҳам чуқур билим олган. У айниқса Ибн Сино, Умар Хайём, Алишер Навоий, Абдулқодир Бедил ва шу каби бошқа кўплаб Шарқ мутафаккирлари асарларини ўрганган, уларнинг қарашларидан ўз рисолаларида кенг фойдаланишга интилган. Аҳмад Дониш юксак маҳоратли шоир, рассом, меъмор ва хаттот ҳам бўлган.

У ана шу хислатлари туфайли Бухоро амирлиги ҳукмдорларининг ҳам эътиборига тушган – XIX асрнинг 50-йилларида Бухоро амири Амир Насруллоҳ (1827–1860) давридан бошлаб 1870 йилгача саройнинг бош меъмори ва хаттоти, шунингдек дипломатик хизмат котиби сифатида хизмат қиган.

Аҳмад Дониш 1857, 1869 ва 1874 йилларда уч марта Бухоро элчилик ҳайъати таркибида Россия пойтахти Санкт-Петербургда бўлиб, Европа маданияти, илм-фан соҳасидаги ютуқлари билан яқиндан танишган. У кейинчалик ўз асарларида Европа мамлакатларидаги илғор бошқарув усулларини Бухоро амирлиги давлат бошқаруви тизимида ҳам қўллашни таклиф қилган.

Аҳмад Донишнинг ислоҳотчилик таклифларини маъқулламаган Амир Музаффархон (1834–1885) уни сарой хизматидан бўшатиб, уни аввал Ғузор беклигига, кейин эса Нарпайга қози этиб тайинлайди. 1885 йили Амир Абдулаҳадхон (1857–1911) тахтга ўтиргандан кейин Бухоро шаҳрига қайтиб келиб, мадрасалардан бирида кутубхона мудири сифатида фаолият кўрсатади. Аҳмад Донишнинг Бухоро шаҳридаги уйи ўша даврнинг илғор фикрли зиёлилари – олимлар, шоирлар ва санъаткорларнинг доимий йиғилиб турадиган жойига айланган.

Аҳмад Дониш 1897 йили Бухоро шаҳрида вафот этади ва ушбу шаҳардаги «Пуштайи Беҳиштиён» («Жаннатийлар тепалиги») қабристонида дафн этилади. Мазкур қабристон совет даврида бузиб ташланиб, ўрнига турли бинолар ва иншоотлар қурилган. Мустақиллик даврида ушбу қабристон ўрнининг бир қисмида «Дахмайи Беҳиштиён» («Жаннатийлар дахмаси») рамзий мақбараси бино этилди.

Аҳмад Дониш ўз ҳаёти давомида тарих, фалсафа, ислом илоҳиёти, жамиятшунослик, сиёсатшунослик, одоб-ахлоқ, адабиёт, мусиқа, математика, астрономия, география, меъморчилик ва хаттотликка бағишланган 20 тага яқин асар ёзган бўлиб, улар орасида «Наводир ул-вақоеъ» («Нодир воқеалар»), «Рисола дар назми тамаддун ва таъовун» («Цивилизация ва ўзаро ёрдам тизими ҳақида рисола», «Давлат ва жамият бошқаруви ҳақида рисола»), «Манозир ул-кавокиб» («Сайёраларнинг жойлашуви»), «Меъёр ут-тадайюн» («Тақводорлик меъёри»), «Рисола ё мухтасаре аз тарихи салтанати хонадони манғития» («Рисола ёки манғитлар сулоласининг қисқача тарихи»), «Таржимаи аҳволи амирони Бухоро. Сафоратнома» («Бухоро амирларининг таржимаи ҳоллари. Элчилик эсдаликлари») каби асарлари алоҳида ажралиб туради.

Аллома ижоди нафақат Ўзбекистонда, балки барча Марказий Осиё давлатлари ва ундан ташқарида ҳам катта қизиқиш билан ўрганилмоқда. Жумладан, ўзбек олимларидан академик Иброҳим Мўминов, Музаффар Хайруллаев ва бошқалар Ўрта Осиё халқларининг ижтимоий-фалсафий фикрига оид умумий ишларида Аҳмад Дониш ижоди ва қарашларини ҳам тадқиқ этиб ўтишган. Мустақиллик даври тадқиқотчилар орасида Лола Муҳамеджанованинг ишларини алоҳида эслатиб ўтиш лозим. Бу олима ўзининг XIX аср охирлари – XX аср бошларида Бухородаги демократик ҳаракатга бағишланган монографияларида Аҳмад Дониш қарашларининг ушбу ҳаракатга таъсирини ҳам тадқиқ қилиб ўтган бўлса, бир қатор мақолаларини махсус Аҳмад Донишнинг фалсафий ва сиёсий қарашлари, жумладан давлат бошқарувини ислоҳ қилиш борасидаги мулоҳазалари таҳлилига бағишлаган.

Ўзбекистонда Аҳмад Дониш ижоди ва қарашларини ўрганиш ва тадқиқ этишда аллома асарларининг мамлакатимиз қўёзмалар хазиналарида сақланаётган қўлёзма нусхалари бирламчи тадқиқот манбалари сифатида катта имконият яратмоқда.

Ўзбекистон Республикаси Фанлар академияси Абу Райҳон Беруний номли Шарқшунослик институти қўлёзмалар фондида Аҳмад Донишнинг 16 та рисоласи ва яна бир қанча шеърлари киритилган тазкиралар, Ғаззолий, Жомий асарларидан кўчирган қўлёзма нусхалари сақланади. Уларнинг кўпчилиги асл нусха бўлиб, муаллифнинг ўзи томонидан битилгандир. Бу эса ўз навбатида аллома ижодини ўрганишда янги имкониятлар яратади.

Бугунги кунда Ўзбекистон Республикаси Фанлар академияси Абу Райҳон Беруний номли Шарқшунослик институти қўлёзмалар фондида Аҳмад Дониш қаламига мансуб бўлган 16 та асарнинг 25 та қўлёзма нусхаси сақланаётган бўлиб, уларнинг кўпчилиги муаллифнинг ўзи томонидан битилган. Бу қўлёзмаларнинг 15 таси асл ёзилган тили – форс-тожик тилида, 1 таси эски ўзбек тилига таржимада.

Ўзбекистон Республикаси Фанлар академияси Абу Райҳон Беруний номли Шарқшунослик институти қўлёзмалар фондида сақланаётган Аҳмад Дониш қаламига мансуб асарлар қўлёзмаларининг муҳим хусусиятларидан бири уларнинг нисбатан яхши сақланганидир. Шу билан биргаликда мазкур 25 та қўлёзмадан катта қисмининг муаллифнинг ўзи томонидан кўчирилгани Аҳмад Донишнинг нафақат қомусий олим, адиб ва ва мутафаккир, балки моҳир ва масъулиятли хаттот бўлганини ҳам кўрсатади. Шунингдек, ушбу қўлёзмалардан 3 тасининг ўз даврининг машҳур шахслари – Бухоро амири Амир Музаффархоннинг ўғли Мир Муҳаммад Сиддиқ ибн Амир Музаффар (1864–1932) ҳамда маълум муддат Бухоронинг қозикалони бўлган уламо, шоир, олим ва маърифатпарвар Садри Зиё (1867–1932) томонидан кўчирилганлиги ўз даврида Аҳмад Дониш ва унинг ижодига бўлган юксак эътибордан дарак беради.

Аҳмад Дониш асарларининг ушбу қўлёзмаларидан ҳаммаси ҳам ҳалигача кенг ва чуқур тадқиқотлар объектига айлантирилмаган бўлиб, ўз тадқиқотчиларини кутмоқда. Мазкур қўлёзмаларни тадқиқ қилиш, танқидий матнларини тайёрлаш ва нашр этиш шарқшунослар олдида турган долзарб вазифалардан ҳисобланади.

SHARQ QO‘LYOZMALARIDA ABU RAYHON BERUNIY ILMIY IJODINING AKS ETISHI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-24-31

Qodirov Muhammadjon
Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti
Sharq falsafasi va germenevtika kafedrasi professori, f.f.n.

ANNOTATSIYA

Mazkur maqola Dehxudoning mashhur "Lug‘atnomaye Dehxudo" ensiklopediyasida mujassamlashgan Abu Rayhon Beruniyning ijodi va ilmiy faoliyati xususidagi manbalar asosida bayon etilgan.

Shuningdek, mazkur maqola hali tugallanmagan bo‘lib, qiziqarli va foydali ma’lumotlarni kayingi nashrlarda kuzatib borish mumkin.

Kalit so‘zlar: *"Lug‘atnomaye Dehxudo", Torixe Abul Fazl Bayhaqiy", "Torix Negoriston", ekvator, yuza.*

Muhammad ibn Ahmad Xorazmiy Beruniy ulug‘ muhandis va matematika ilmlarining yirik namoyondalaridan biridir. U asrlar davomida nodir shaxs sifatida namoyon bo‘ladigan to‘la zakovotli va aqli charxlangan iste’dodlardan bo‘lib, amali shiddatli eroniylardan biridir. Tavalludi u Xorazm shahridan tashqarida yuz berganligi uchun Beruniy laqabiga ega bo‘lib, Yoqub o‘z asari "Mujame ul udabo" da shunday keltiradi: birun forscha so‘z bo‘lib, tashqari, degan ma’noni anglatadi. Men ba’zi fuzalolardan so‘radim, ularning ba’zilarining taxmin qilishlaricha, uning tug‘ilgan joyi Xorazmda juda ham kam yashagani va o‘z vatanidan ko‘proq g‘urbatda, ya’ni tashqarida yashagani uchun uni Beruniy deb ataganlar. Mening gumonimcha, u ahli rustoq, ya’ni qishloqdan bo‘lgani uchun uni shahardan tashqarida tug‘ilgani uchun Beruniy, ya’ni Xorazm qishlog‘idan deb bilganlar. Shunga yaqin ma’noda Muhammad ibn Mahmud Nishopuriy ham u to‘g‘risida fikr yuritadi. Shahrizuriy aytadiki, Beruniy "Mas’udiy qonuni" ni tamomlaganda sulton unga bir filga yuk bo‘ladigan kumushni tuhfa sifatida unga yubordi va uni qabul qilmay xazinaga qaytarib yubordi va dediki, mening unga ehtiyojim yo‘q. Negaki, men umrimni qanoat bilan o‘tkazdim va men uchun bu odatimni tark qilish sazovor bo‘lmaydi. U yana yozadiki, uning fikri va amali hech vaqt bekor turishdan doim ish bilan band edi. Faqat Navruz va Mehrgan kunlari va moddiy ehtiyojlarni tayyorlash vaqtlari bundan mustasno edi. U bug‘doy rang va qotindor kishi edi, soqol va muylablari qalin edi. Uning yozganlari bir otga yuk bo‘lar edi. Ibn Abu Usayba uni Sind viloyatining Berun ahlidan deb bildi va bu hatodir. Negaki, Sinddagi Nirun nun harfi bilan yoziladi va Berun emas, bobo va uni Nirun Kut va Xaydarobode Sind, deb ataydilar. Faqih Abul Hasan Ali Ibn Iso Alululji aytadi, o‘sha vaqtda uning nafasi ko‘kragiga kelib, g‘ishyllab turgan edi. Men uning yostig‘i yoniga kelib turdim. Shunday ahvolda u mendan suradi: buzilgan meros masalasidagi hisob-kitoblaringni menga aytgan eding, o‘shani yechimini topgan bo‘lsang menga aytgin. Men aytdim: hozir bu masalani kutarishning vaqti emas. U

aytdi: sen qanday odamsan. Bu ikki ishdan qaysi biri yaxshiroq? Shu masalani bilib o‘lganim yaxshimi yoki bilmasdan ketganim, ya’ni johil kishi bo‘lib ketganim yaxshimi? Men o‘sha masalani yana aytib, tushuntirdim. U tinchlandi va men uning huzuridan chiqdim. Ammo hanuz yulimning yarmiga yetmasimdan, uydan yig‘i ovozi eshitildi. Uning ulug‘vor qadr-qimmati, yetuklik darajasi mansabdor shaxslar orasida shu daraja yuqori ediki, Shamsul Maoliy Qobus ibn Bashmigir tamomiy mamlakat ishlarini uning ixtiyoriga o‘tkazishga rozi bo‘lib, shunday farmon chiqarmoqchi ediki, hamma unga tobe bo‘lsa. Ammo u bunday mas’uliyatni qabul qilmadi. U uzoq vaqt Xorazmshoh Ma’mun saroyida xizmat qildi va yeti yil davomida shu yerda ishladi. Xorazmshoh oldida uning ulug‘vor sifatlari qadrlanar edi. Chunonchi, Abu Rayhonning o‘zi hikoya qilishiga, bir kuni Xorazmga ot ustida bir necha liboslarga o‘ralgan holda meni uydan chaqirdi. Men biroz kechikib chiqdim. U meni ko‘rib, jilovni men tomonga burib, otdan tushmoqchi bo‘ldi. Men hujradan boshimni chiqarib, uni qasam ichgandek, otdan tushmaslikka kundirdim. Xorazmshoh quyidagi baytda o‘xshatish qildi:

العلم من اخرف الولايات
يا تيه ولا الورعا ولا ياتي[7]

Xorazmshoh dedi: agar dunyoviy rasm-rusumlar va odatlar bo‘lmaganda hech vaqt seni chaqirtirmas va o‘zim sening oldingga kelar edim.

فا العلم يعلو ولا يعلي عليه

Keltiradilarki, bir kuni uzoq turk shaharlaridan bo‘lgan bir kishi Mahmud ibn Sabukteginga hikoya qilib aytdiki, dengizlardan qutbning narigi tomonida shunday joylar borki, u yerda quyosh doim bo‘lib, botmay turadi. Shuning uchun shunday vaqtlarda kechasi bo‘lmaydi. Mahmudning odati mutaassiblikdan iborat bo‘lgani uchun bu xabardan taajjubga tushib, dediki, bu dinsizlar va qarmotiylar aytadigan gapdir. Abu Nasr Mashkon dediki, bu kishi o‘z aqidasini emas, o‘z ko‘rgan mushohadalarini aytayapti dedi va quyidagi oyatni o‘qidi:

وجرحا تطلع علي قوم لم تجعل لهم من رونها شراً.

Mahmud Abu Rayhonga qarab dedi: sen nima deysan? Abu Rayhon bu bahsli masalani qisqa va lo‘nda va ishonchli hududda bayon qilib berdi. Mas’ud ibn Mahmudning falakiyot ilmiga qiziqishi bor edi. Bir kuni shu masalada va kecha va kunduzning ma’lum vaqtlarida bo‘lib turadigan bahslar va xilma-xil fikrlar tufayli Abu Rayhondan masalani yechishini so‘radi va isbot-u dalillar keltirishni iltimos qildi. Abu Rayhon dedi: sen bugungi kunda podshohlik yurak urushi bilan yashayapsan va haqiqat amalida yer yuzi podshohiligiga haqdorsan va shuning uchun shunga sazovorsanki, bu masalalar oqimini kuzatib, kecha va kunduzning qanday kechishi, uning uzunligi va qanday ishlanganligi yoki tashlab quyilganligi haqida to‘liq ma’lumotga ega bo‘lmog‘ing zarur. Bu masalalarga javob berish uchun Mas’udga bag‘ishlangan kitob yozdi. Kitobni tushunarli tilda sodda istilohlarni ishlatib, munajjimlar ishlatadigan ilmiy tildan xoliy ravishda yozdi. Sulton shahid arab tiliga mahorati bor bo‘lganligidan kitobni bir o‘qishda tushundi va ko‘psonli qo‘shimchalarni aytib Abu Rayhonga qaytardi. U esa, kitobni Mas’ud amri bilan uning

[7] Torixe Abul Fazl Bayhaqi. Marhum Adıb nashri. 667-bet

harakatlarini va istaklarini hisobga olgan holda lozim bo‘lgan jihatlar bilan to‘ldirib, yozishda davom etdi. Ushbu kitob shunday asardirki, unga qo‘shimcha ma’lumotlarni kiritib to‘ldirish va yozilganlardan boshqacha tasavvur qilish mumkin emas. Nega deganda kitobdagi ko‘p so‘zlar Qur’on oyatlaridan olingan. Kitob “Qonuni Mas’udiy” deb atalib, hozirgacha bu sohada yozilgan barcha kitoblardagi gaplar va yulduzlarga qarab aytilgan barcha tasavvurlarni va hisob-kitoblarni o‘chirib yuboradi. Uning boshqa bir “Dastur” deb atalgan kitobi Shahobuddavla Abul Fath Mavdud ibn Mas’udga bag‘ishlangan bo‘lib, yaxshi xulq-atvorlarning barchasi to‘plangan majmuadir. Yoqut o‘z asarida shunday keltiradi: “Men Abu Rayhonning sharhi holini “Mujamul udabo” asarimda shuning uchun keltirdimki, bu shaxs riyoziy ilmlari, lug‘at ilmi va adabiyot sohalaridagi mashhur maqomidan tashqari umumiy sinchkovligi bilan ajralib turadi. Adabiyot sohasidagi yozganlarini o‘zini xati bilan ko‘rdimki, ulardan biri, butun shoirlar sharhi deb atalgan edi va hali tamomlanmagan edi”. Shuningdek, uni yana bir kitobi “At-Ta’lil be ijolata ul vahm fi ma’oni ul-nazm” (“Shubhalarni va vahmlarni bartaraf qiluvchi she’r”) deb ataladi. Yana boshqa kitobi “Torixi ayyom sulton Mahmud va axbor obihu” (“Sulton Mahmud davri va unga ta’alluqli ma’lumotlar tarixi”), deb ataladi. Keyingi asarining nomi “Kitobe musomira fi axbori Xorazm” (“Xorazmga doir kechasi qilingan suhbatlar”) deb ataladi. (Marhum Adib tomonidan nashr etilgan “Torixe Abul Fazl Bayhaqiy” ga murojaat etilsin, sahifa 166). Boshqa bir asarining nomi “Kitob-ul ash’or val asor” (“She’rlar va asarlar kitobi”). Ammo uning falakiyot, mantiq, yuqori hikmatga doir asarlari chegaralangan bo‘lib, men u yozgan kitoblar ro‘yxatini oltmish varaqada katta harflar bilan yozilganligini Marv shahridagi Jome masjidi vaqfida ko‘rdim.

Ba’zi fozl ahllari menga aytishlaricha, uning G‘aznaga ketishining sababi shunda bo‘lganki, Sulton Mahmud Xorazmni egallagan vaqtda u bilan ustozi Abdul Samad birinchi Ibn Abdul Samad Hakim o‘rtasida kelishmovchilik ro‘y berib, tuhmat yuzasidan uni qarmatiylik va kufrda ayblaganlar va Abdul Samad birinchini qatl etganlar. Hukmdor Abu Rayhonni ham o‘ldirishga qasd qilgan. Ammo ko‘p ayonlar Mahmudga aytishganki, u ilmi nujumda o‘z zamonasining imomi bo‘lganligidan podshohlardan hech biri uning xun bahosi uchun jiddiy amal qilishdan o‘zlarini tutib tura olmaydilar. Shundan keyin Mahmud G‘aznaviy Hindistonga yurish qilganida Beruniyni o‘zi bilan olib ketdi. Hindistonda uzoq vaqt qolib ketdilar. Beruniy hind tilini o‘rganishga kirishdi va ularning ilmlaridan foydalanish uchun choralar qidirdi. Keyin G‘aznaga qaytib, bu yerni Vatan tutdi va o‘sha yerda ulug‘ yoshgacha yashab, vafot etdi. Uning boshqalar bilan munosabati o‘zaro tushunish va adabiy hamda tarixiy mavzularga bag‘ishlanar edi. O‘zaro muomalada yuksak saviyada edi. Kamtarlik va o‘zini tuta olishda juda sabrli va fe’lu huyda tartibsiz hayotga nisbatan murosasiz edi. Zamona uning davrigacha ilm va fahmda bunday zukko kishini dunyoga keltirmagan edi. Abu Rayhon she’r ham ijod qilar edi. Agarchi u bu sohada buyuk shoirlar darajasiga yeta olmagan bo‘lsa ham, ammo qanday yozgan bo‘lsa ham unga o‘xshash olimga loyiq va arzirli edi. Uning she’rlarida yuqori mansabdorlar bilan qilgan suhbatlari mazmuni va Abdul Fath Bo‘stiyga bag‘ishlangan madhlari aks etgan.

“Nomaye donishvaron” asarida keltirilishicha:chunonchi mashhur kitoblar bo‘lgan “Nafoisul funun”, “Habibus siyar”, “Ziynatul majolis” va “Negoriston”da aytilishicha, shayxul ul-rais to‘g‘risida Sulton Mahmudga brogan gaplarga qaragandi u fosid aqidalar va buzuq tariqatlarga og‘ib ketganligi haqida gapirganlar. Buning natijasida Sulton Mahmudda unga nisbatan g‘ayrlik va dushmanlik hislari paydo bo‘lgan. Asabining shuddatidan bu hislar g‘azabga aylangan. U Abul Fazl Hasan ibn Mikonni Xorazmshoh huzuriga yuborib, u orqali shohga xabar berganki, eshitishimcha, butun olimu fuzalolarni huzuringga chaqirib, ular bilan suhbatlashar va majlislar tashkil etar emishsan. Biz ham ularning yuzlarini bir ko‘raylik, shuning uchun ularni oliy taxtimiz poyiga yuborsang bizning sharafimiz tufayli baxt-saodatga muyassar bo‘lishlari mumkin. Aytadilarki, Abdul Fazl kelmasidan oldin Xorazmshoh o‘z farosati bilan shuni tushundiki, bunday xayrixohlikning tagida boshqa masalalar ham mavjud. Barcha olimlarni huzuriga chaqirib, ularga dedi: Sulton Mahmud sizlarni talab qilib, o‘z kishisini yubormoqda. Xalq va sizlar uchun o‘z zimmamdagi vazifam tufayli noiloj zaruriyatdan kelib chiqib, shuni aytamanki, uning vakili bu yerga yetib kelmasdan oldin sizlarni ogohlantiramanki, uning elchisi kelmasdan burun harakatingizni qiling. Negaki, Sulton Mahmud vakili sizlarni mening huzurimda ko‘rsa yoki shaharning boshqa joyida bo‘lsangiz ham noiloj sizlarni uning huzuriga yuborishga majbur bo‘laman. Endi o‘z holatingizga qarang, agar G‘azna tomonga safar qilishni xohlamasangiz, boshqa har qanday joyga borishingiz mumkin. Sulton Mahmudning elchisi sizlarni bu yerda ko‘rmasa, meni uzrimni qabul qiladi.

Abu Rayhon, Ibn Al-Xammor va Abu Nasrlar qoldilar. Boshqa olimlar esa, Xorazmdan chiqib ketdilar. Ko‘p o‘tmay, Abul Fazl kirib keldi va elchilar qilishi mumkin bo‘lgan odatlarni bajo keltirdi. “Torix Negoriston” asarining sohibining aytishicha, o‘sha Xorazmda qolgan uch faylasuf G‘aznaga kirib keldilar. Sulton Mahmud ularni saroyda qabul qilib, ayni vaqtda ularning donishmandliklarini sinamoqchi ham bo‘ldi. Chunonchi, “Nafoisul funun” muallifining aytishicha, Sulton Mahmudning arkoni davlatidagilar uni aytdilarki, Abu Rayhon falakiyot ilmlari sohasida shunday darajadadirki, hech narsa undan yashirincha qolmaydi. Sulton Mahmud aytdiki, hech narsa undan yashirincha qolmaydigan vujud ofaridagoridir. Abu Rayhon dedi: ayonlar aytganlari yuzasidan imtihon qilish uchun agar sulton ruxsat bersalar, banda dalil uchun ular da’vosini yumshatish yuzasidan ba’zi fazilatlarni ayon qilishga hozirman. Sulton g‘azab bilan dedi: ko‘nglimda bir narsani o‘yladim, shuni topgin. Men hozir qaysi eshikdan tashqariga chiqaman? O‘sha saroyning o‘n ikki chiqish eshigi bore di. Abu Rayhon usturlobni qo‘liga olib, tegishli joyni o‘lchab, masalani aniqladi va zaycha qo‘ydi, javobini oldi va bir varoq qog‘ozga yozdi va dedi aniqladim. Sulton buyurdi: mening ro‘paramdagi davorni buzung va eshik oching. Qasr devorini buzdilar va u o‘sha joydan chiqib, ketdi. Uning bu amali yozilgan edi. Abu Rayhon Sultonni nazaridan o‘tkazdi. Ma’lum bo‘ldiki, dono hakimning fazilati to‘g‘ri fikr qilganidan kelib chiqqan edi. Uning yozganini sultonga yetkazdilar. Keyin Sultonning g‘azabi yanada oshib ketdi. U amir keldiki, Abu Rayhonni qasr tomidan pastga otsinlar. Xoja Hasan bildiki, Sultonning g‘azabi juda zur va unga shafqat so‘rab bo‘lmaydi. Uni qasr tomiga olib chiqdilar va pastga u

tushadigan joyga domlar quydilarki, uning badani qattiq azob yemagay. Tomdan tashlanganda faqat uning chimchaloq barmog‘i biroz majruh bo‘ldi. Xoja Hasan buyurdiki, uni uyiga olib borsinlar va davolasinlar.

Birnecha kun o‘tgandan keyin sulton uni o‘ldirganidan pushaymon bo‘lib, o‘zini nadomat qildi.

“Qonuni mas’udiy” kitobi yozib tugatilgandan so‘ng sulton Mas’ud maxsus tayyorlangan mukofotni inom etishga qaror qilib, sof kumushdan yasalgan anjomlarni otga yuklab, uning huzuriga jo‘natdi. Abu Rayhon o‘z qadrini bundan ham balandroq ekanligini bilgan holda saodatli damlari bunday taqdirlanishini ko‘zda tutgan bo‘lsa ham, mikofotni ko‘rgan holda uni qabul qilishdan bosh tortdi va dediki, bu menga jo‘natilgan yuk meni ishdan qoldiradi. Aqlli kishilar bilishadiki, kumush pullar sarflanadilar va ilm esa shug‘ullangan kishilarda qoladi. Men aql fatvosiga binoan hech vaqt boqiy qoladigan maorifni o‘tkinchi narsalarga sotmayman. Shu yetuk ustozning fazilatlari namunasi sifatida tabiatshunoslikka doir o‘n sakkiz masalada ul zotning shayxurrais Abu Ali ibn Sino bilan qilgan baxs va munozaralarini keltirish mumkin. Ularda shunday masalalar muhokama qilinganki, kishini hayron qoldiradi. Masalan, yer kurrasining sokin holati va unga barcha samoviy jismlarning intilish tamoyillari, bo‘shliqning mavjud emasligi, atomlarning tashkil topishi va yo‘q bo‘lib ketishi, o‘lchovlarning ifodasi va shunga o‘xshaganlar. Kimki bu risolaga jiddiy e’tibor bilan yondoshsa, unda ko‘zda tutilgan maqsadlarga o‘tmishdagilar qanday nuqtai nazardan qaraganliklarini va keyingi zamon olimlari u haqida qanday mulohazalarga borganliklarini bilib, bu yagona ikki hakimning fazilatlari va ilmiy saviyalaridan ogoh bo‘ladi.

“Nomai donishvaron” kitobida quyidagilar yozilgan: o‘sha yagona fozilning fikriy natijalari asarlarining badiiy xususiyatlaridan qo‘yilgan masalarning chuqur ilmiy mohiyati oshkor bo‘ladi, ulardan ba’zilarining oliy saviyadaligi kishini taajjubga soladi. Agar o‘sha vaqtdagi ilmiy asboblar yo‘qligi va borlarining noqislikdan holi emasligini hisobga olsak, shunday ilmiy qonuniy natijalarga erishishlik tadqiqotchilardan qanday iste’dod va tashabbuslarni va uzoqni ko‘ra olganliklarini va xulosalarga ilmiy ismlar qo‘ya olganliklari tahsinga sazovordir. Insof bilan aytganda ularning ilmiy xulosalarini o‘qigan kishida chuqur mulohazalar yuritish, g‘ayrat bilan kirishishni taqozo etadi. Jumladan, ular qo‘llagan usulda kurra-i zaminning jug‘rofiy tuzilishini baland va past tekisliklarigacha mufassal tizib berilganligi va ular yozgan qog‘ozlarning o‘ramlarida keltirilganligi keyingi avlodga meros bo‘lib qoldi. Agarchi Yevropa olimlari bu masalalarni keyinchalik mukammalroq asbob uskunalar orqali mufassalroq darajada yoritgan bo‘lsalar ham, lekin har zamonda shunday iboralar ishlatadilarki, ularda o‘sha o‘tmishdagi olimlarning ilmiy ijodiga ishoralar qilib o‘tadilar va ularning ulug‘vorliklarini ta’kidlaydilar va har qanday tahsinga loyiq deb hisoblaydilar. Endi alohida bir izoh sifatida “Qadimgi xalqlardan qolgan yodgorliklar” asarida keltirilgan jug‘rofiy xaritalar tasvirini eslatib o‘tamiz. Abu Rayhon Beruniy aytadiki, manzillarning barobarlashtirish qonuniga muvofiq oy va yulduzlarning tashqi ko‘rinishi barobar sathlarda namoyon bo‘ladilar va yer kurrasida qanday narsalar bo‘lsa, ularni barobarlashtira oladilar. Men bu borada yozilgan biror sharhni va nima

aytayotgan bo‘lsam, o‘z fikrlarim natijasiga tayanib aytmoqdaman. Shuning uchun meni ma’zur tutinglar. Kimki bunda biror xato topsa, karam qilib meni kechirsin. Qisqacha aytganda, maqsadimiz shuki, kurra-i zaminni tasvirlab, uni barobarlashdan kutilgan nuqtai nazar ikkidan boshqasi emas. Avvalan barobarlashtirish yer yuzida bo‘lgan ikki doirani o‘z ichiga oladi. Katta va kichik doira. Ikkinchida barobarlashtirish shunday nuqtadirki, bu kurrada joylashgan va undan qarzdordir. Ammo bu birinchi barobarlashtirishdir. Demak shuni tushunish kerakki, kurrai zamindan qarzdor bo‘lgan doiralar shimoliy yarimshardadir yoki janubiy yarimsharda. Masalan, shimoliy yarimshardek doiralarni barobarlashtirishda tekis yuzani faraz qilsalar, u shimoliy qutbda bir nuqtada bir-biri bilan kesishadi va bir biriga parallel va qarama qarshilikda yotgan bo‘ladi. Va samoviy ekvatorda konussimon deb faraz qilinadigan shaklda bo‘ladiki, uning bosh tomoni janubiy qutbda bo‘lib, ularning yuzasidan o‘tadi va barobarlashuvi ko‘zda tutilgan doiralar ham ulardan o‘tib, barobarligi teng bo‘lgan yuzaga bog‘lanadi. Demak tekis tenglikda bo‘lgan sath bilan konussimon barobarlikdagi doiralar bir yuzada bo‘lib qoladi. Ammo ikkinchi barobarlashishda uning o‘zi ham birinchisiga o‘xshab, o‘sha joyning qismi sifatida konussimon chiziqqa muvofiq keladi. Demak teng yuza bo‘lib, yagona qutblarga aylangani uchun bir nuqta deb biladilar. Masalan, janubiy qutbdan shimoliy nuqtalarni barobarlashtirish jarayonida shunday chiziqlarni chiqarib, ularni o‘sha nuqtalarga o‘tkazadilar. Ulardan o‘tgandan keyin barobar bo‘lgan tekis sathga birlashadilar. Demak umumiy bo‘linish tasavvurdagi qarzdor sath o‘rtasida joylashgan bo‘lib, uning barobarlashtirilishi o‘sha nuqtalarda bo‘ladiki, ular o‘sha yuzada bo‘lib, konussimonlar boshini qutblarda birlashtirmasdan, balki ularni o‘q joylashgan makonga kiritadilar yoki uning tashqarisiga qarashadilar. Shunday qilib, teng sathda to‘g‘ri chiziqlar, doiralar va bo‘lingan tasvirlar tashkil bo‘ladi. Abu Rayhon aytadiki, garchi Abu Homid bu borada gapirgan bo‘lsa ham, lekin mendan oldinda emas va mening bayonotimdan keyin o‘sha masala bekor bo‘lib, boshqa turdagi barobarlashtirish qoidalari vujudga keldiki, men unga ustuvoni (silindr) nomini berdim. Ilgari o‘tganlar kitoblarida men ko‘rmadimki, u masala shunday ko‘rinishda bo‘lsinki, nimaiki, doiralardan va kurayi zamin nuqtalaridan chiqib joylashgan bo‘lsalar, o‘sha chiziqlar va sathlardan parallel ravishda ular o‘qiga biror narsa o‘tkazsak, toki yuza ekvatoriga to‘g‘ri chiziqlar va doiralar hamda chiziqlar tasvirini tushirsak, ular tashkil topadilar. Lekin bunday ish amali natijasida shunday qoida kelib chiqadiki, yer sahifasining qismlari bitta nisbatda barobarlashmaydilar. Demak, maqsadga muvofiqi shundaki, qog‘oz sahifasiga doiraning rasmini solib, harchand u kattaroq bo‘lsa, yaxshiroqdirki, uni ikki dioganalga, ya’ni ikki qismga bo‘lsak, ularda to‘g‘ri uchburchaklar paydo bo‘ladi. Ularni to‘rt qismga bo‘lamiz va ularda birini to‘qson darajada barobar bo‘lib chiqamiz. Doira markazidan keyinga qarab har bir to‘qson gradusli qismlarga doira rasmini solamiz. Shundan keyin to‘qsonta doira parallel ravishda teng o‘lchovda tartibga keladi. Atrof doirasini uch yuz oltmishga teng taqsim qilamiz va doira markazidan to‘g‘ri chiziqlar o‘tkazib, atrof doirasidagi taqsim bo‘lgan nuqtalarga birlashtiramiz toki shakl mukammal bo‘lsin. Shundan keyin atrof doirasida muqim turgan doira pastgacha (ikki tomoni teng) bo‘ladi va uning markazi ikki qutbdan biri bo‘ladi.

Pastgacha asos kelib chiqishi nuqtai nazaridan uzunlik, deb faraz qilamiz va jadval uzunligi yuzasidan shaharlarning uzunlik va kengliklari bo‘lab chiziq chizamiz. Qaysi shaharning uzunligini xohlasak ushbu kurayi zamin yarmida joylashgan bo‘ladilar. Ularni ko‘tarib, kura asosidan chap tomonga uning darajalari andozasiga uzunlik, deb hisoblaymiz toki o‘sha shahar darajasi oxiridagi nuqtagacha. Shunda markaz oxirgi kelib tugaydigan joygacha uning kengligi darajasida chiziq chizamiz. O‘sha shaharni to‘qson darajali doiralardan deb hisoblaymiz. Har bir yetib kelgan joyimizgacha, o‘sha shaharning mavzei bo ‘ladi. O‘sha joyni ko‘rsatgich nuqta bo‘lib, bunday amalni shaharlarning barchasiga qo‘llab, ushbu kenglikda joylashganlarni joriy ish natijasida deb bilamiz. Xuddi shunday amalni boshqa doiraga nisbatan ham takrorlaymiz toki barcha shaharlar ikki doira sathida barobar bo‘ladilar va undan keyin mamlakatlarning hududlari turli ranglarda bo‘lib, o‘sha ikki sathga chizib chiqamizki, o‘sha qism yer kurasi sathida joylashdiki, u ko ‘rinadi. Garchi mazkur masalalar ixtiro qiluvchilarga va muhandislarga nisbatan juda g‘alati tuyulsa ham, lekin zavq salomatligi va aql nuqtai nazaridan boshqa barobarlashtirish va tartibga keltirishga nisbatan rag‘batni oshiradi. Aytadilarki, mazkur ko‘rinishda ba’zi noqisliklar ko‘rinib qoladilarki, ularni quyidagicha o‘rtadan ko‘tarish mumkin bo‘ladi va bunda munosib ish tutish shundaki, ularni barobarlashtirish va tartibga keltirishda shunday qo‘llanma va tadbirlarni ko‘radilarki, masalan, doirani rasmini chizib, uning ikki dioganalini bir-biriga vertical ravshda to‘rt tomonlarini to‘rt tomonga belgilab, har ikki dioganalni to‘rt tomonga qaratib, cheksiz ravishda davom ettiramiz va har birini to‘rt tomondan dioganal yarmiga to‘qsonta teng qismlarga bo‘lib chiqamiz va atrofini ham uch yuz-u oltmish qismga bo‘lmaiz va mashriq va mag‘ribga qaratib, doira talab qilamizki, unda har biri undan o‘tadilar va dioganal qismlaridan bir qismi ustidan ikki nuqta shimol va janubga qarab boradilar va ularning markazlari qo‘lga kiritilgach o‘sha doiralardan shunday qavslar rasmini solamizki, ular doira ichida barobarlashadilar. Natijada bir yuzu sakson qavs rasmga tushadi va dioganalni qismlarini barobar ravshda qismlarga bo‘ladilar va barchalari oxirgi taraflargacha borib yetadilar. Shimol va janubdagi ikki nuqtada kesishadilar. Ular uzunlik doiralaridir. Shunday bo‘lgach, endi e’tiborni shunga qaraymizki, shimoliy nuqtadan tortilgan chiziq dioganal joylashgan joyga kelib qo‘shiladi va o‘sha chiziq doira markazini talab qiladiki, undan o‘tmoqchi bo‘ladi. Uch nuqta ustiga, ya’ni mashriq va mag‘rib tarafdagilar va bir nuqtaki dioganal markazidan va ikkinchi uch nuqta umumiy doiradan kesishib o‘tadilar va xokazoki to‘qsonta doirani rasmini soladilar. Demak, katta doiraning janubiy yarmida ham xuddi shunday amalni bajaramiz va o‘shanda chizgan chizig‘imiz janubiy nuqtada dioganalda joylashgan holatidan tashqari chiqib, barcha doiralar kengligida bir yuzu sakson rasm tashkil qiladilar va doiralardan har biri uzunlikni bir yuzu sakson qismga bo‘ladilar va g‘arbiy nuqtani uzunlikning boshlanishi deb faraz qilamiz hamda Mashriq va mag‘ribni doira pasanchisi deb bilib mag‘rib nuqtasini shahar uzunligi darajasigacha mashriq va mag‘rib ustiga chizilgan chiziq hisoblaymizki, toki darajaning oxiri ma’lum bo‘ladi. Shu jihatdan shaharning shimoliy yoki janubiy bo‘lishidan qat’iy nazar uning eni tomon qaysi joygacha yetib kelishimizgacha o‘sha joyni shaharning matlub bo‘lgan mavzesi hisob qilamiz va shunday amalni boshqa shaharlarga nisbatan

ham joriy qilamiz. Uning har bir asarlaridan ul zotning iste’dodi bilinib turadiki, masalan, yerning harakati masalasida u yaqqol namoyon bo‘ladi. Chunonchi, “Istig‘ob” kitobi usturlab asbobi bilan ishlash usullarini bayon qilishga har bir tadqiqotchini chuqur o‘ylashga majbur etadi va uni bilishga rag‘batlantiradi.

МАВЛОНО ВА ШАМС МУНОСАБАТЛАРИ: "МУРИД" ВА "МУРОД" КАТЕГОРИЯЛАРИНИНГ ГЕРМЕНЕВТИК ТАҲЛИЛИ

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-32-42

Холмўминов Жаъфар Муҳаммадиевич,
фалсафа фанлари доктори(DSc),
ISFT институти "Гуманитар ва табиий фанлар" кафедраси профессори
jafarmuhammad@mail.ru
https://orcid.org/0009-0009-6853-7019
Мардонова Мадина Асқар қизи,
Тошкент давлат шарқшунослик университети
"Шарқ фалсафаси ва герменевтика" кафедраси таянч докторанти,
mmardonova875@gmail.com

Аннотация: *Мавлоно Жалолиддин Румий ва Шамс Табрезий муносабатлари тасаввуфий ва адабий нуқтаи назардан кўриб чиқилганда ўзига хос маънавий структурага эга эканлиги кўринади. Ушбу мақолада ушбу муносабат "мурид ва мурод" категориялари орқали герменевтик талқин қилинди. Герменевтик ёндашув орқали Шамс образи фақат тарихий шахс эмас, балки маъно ҳодисаси сифатида қаралди, Румий ижодида ишқ, фано ва рамзлар тизимидаги кўп қатламли маъно аниқланди.*

Мақолада Румий ва Шамс Табрезий ўртасидаги муридлик ва муродлик муносабати масаласи классик ирфоний ва замонавий адабий-герменевтик таҳлил асосида интерпретация қилинган.

Калит сўзлар: *герменевтика, герменевтик таҳлил, Тасаввуф, Ирфон, мурид, мурод, категория, ишқ, фано, Румий, Шамс, интерпретация, маъно, маъно ҳодисаси, рамз.*

THE RELATIONSHIP BETWEEN MAVLONO AND SHAMS: HERMENEVTIC ANALYSIS OF THE CATEGORIES "MURID" AND "MUROD"

Abstract: *If we consider the relationship between Mawlana Jalaluddin Rumi and Shams Tabrizi from the point of view of Sufism and literature, it becomes clear that they have a unique spiritual structure. In this article, this relationship is interpreted hermeneutically through the categories "student and mentor."*

With the help of a hermeneutic approach, the image of Shams was considered not only as a historical figure, but also as a semantic phenomenon.

The article interprets the issue of the murid-murad relationship between Rumi and Shams Tabrizi based on classical mystical and modern literary-hermeneutical analysis.

Keywords: *hermeneutics, hermeneutical analysis, Sufism, irfan, murid, murad, category, love, fana, Rumi, Shams, interpretation, meaning, phenomenon of meaning, symbol.*

ОТНОШЕНИЯ МАВЛОНО И ШАМСА: ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ КАТЕГОРИЙ «МУРИД» И «МУРАД»

Аннотация: *Когда отношения между Мавланой Джалалиддином Руми и Шамсом Тебризи рассматриваются с суфийской и литературной точек зрения, становится очевидным, что они имеют уникальную духовную структуру. В данной статье это отношение интерпретируется герменевтически через категории «ученик и наставник».*

С помощью герменевтического подхода образ Шамса рассматривался не только как историческая личность, но и как феномен смысла, в творчестве Руми было выявлено многослойное значение в системе любви, фана и символов.

В статье на основе классического мистического и современного литературно-герменевтического анализа интерпретируется вопрос об отношениях мюрида и мурад между Руми и Шамсом Тебризи.

Ключевые слова: *герменевтика, герменевтический анализ, суфизм, ирфан, мурид, мурад, категория, любовь, фана, Руми, Шамс, интерпретация, смысл, феномен смысла, символ.*

КИРИШ

Мавлоно Жалолиддин Балхий-Румий (1207-1273) ва Шамс Табарезий муносабатлари масаласи Шарқ ва Ғарб адабиётшунослиги ва тасаввуфшунослигининг муҳим мавзуларидан бири сифатида доимо тадқиқотчиларнинг диққат марказида бўлиб келган. Бу икки буюк шахснинг ўзаро таъсири нафақат шахсий дўстлик, балки маънавий трансформация ҳамда ишқнинг адабий ва руҳий функцияси сифатида талқин қилинади.

Румий ижодида Шамс образи – бу тарихий шахснинг тасвири эмас, балки маъно ҳодисаси, интерпретация маркази ва субъектив трансформациянинг поэтик рамзи сифатида шаклланган феномендир. Бу мақолада биз ушбу феноменни герменевтик нуқтаи назардан таҳлил қиламиз, яъни матннинг маъносини ўқувчи субъекти билан боғлиқликда қайта очамиз.

Мавлоно Жалолиддин Румий ва Шамс Табарезий муносабатлари тарихий нуқтаи назардан оддий устоз – шогирд муносабатлари сифатида қаралиши мумкин. Аммо адабий-ирфоний таҳлил шуни кўрсатадики, бу муносабат анъанавий қатордан анча устун, маъно ҳодисаси даражасида.

Тасаввуфий онтологияда инсон руҳиятининг камолоти, маънавий изланиши ва ҳақиқатни англаши асосий вазифа ҳисобланади. Бу жараёнда мурид ва мурод ўртасидаги муносабат марказий аҳамият касб этади. Мурид – маърифат йўлидаги изловчи, мурод – олий мақсад. Лекин Мавлоно тажрибасида бу

категориялар ўзаро аралашади ва қайта интерпретация қилинишини талаб қилади.

Герменевтикада маъно матн билан ўқувчи ўртасидаги динамик алоқада пайдо бўлади (Гадамер, 2006). Шу нуқтаи назардан Шамс Румий учун фақат шахсий учрашув эмас, маънони очувчи “ҳодиса” ҳисобланади. Негаки, у Румийнинг маънавий структурасини қайта қурди. Шиммел таъкидлайди: “Шамс билан учрашув Румий ҳаётида фақат воқеа эмас, маънавий инқилоб эди” (Шиммел, 2004, 58-бет). Шу муносабат Румийнинг ижодий қарашлари, поэтик услуби ва тасаввуфий тушунчаларида асосий трансформацияни амалга оширди.

Мақоланинг мақсади – ушбу муносабатни адабий-герменевтик нуқтаи назардан таҳлил қилиш, Румий матнларида Шамс образи орқали “мурид ва мурод” феноменини ўрганиш ва маънонинг кўп қатламлилигига эътибор қаратиш.

Методология.

Мақола бир неча илмий услуб асосида тайёрланди:

1. Герменевтик айланма таҳлили (hermeneutic circle) – қисм (бўлак) ва бутун ўртасидаги маъно муносабатини ўрганиш. Бу Румий шеъриятидаги рамз ва поэтик образлар интерпретациясида қўлланилди.

2. Символик интерпретация – Шамс образи, нур ва олов каби рамзлар маъносини талқин қилиш.

3. Онтологик таҳлил – муридлик, муродлик, ишқ ва фано феноменларининг маъноси ва руҳий аҳамияти.

Асосий манбалар:

Румийнинг “Маснавийи маънавий” ва “Девони Шамси Табрезий” асарлари; замонавий ирфоний-адабий тадқиқотлар: Шиммел (2004), Читтик (1983), Наср (1999).

Методологиянинг асосий мақсади – Шамс Румийнинг маънавий йўлида қандай трансформация таъсири ўтказганини ёритиш ва “мурид ва мурод” муносабатини адабий-герменевтик нуқтаи назардан таҳлил қилишдир.

1. Шамс – маъно ҳодисаси.

Герменевтикада маъно тайёр ҳолда берилмайди; у маъно ҳозирлиги орқали пайдо бўлади. Мавлоно учун Шамс – бу маъно ҳодисаси. У Румийнинг олдинги билим тизимини қайта қурди, унинг янги маъно уфқларини очиб берди. Шамс кетгач (йўқолгач), Румий чуқур қайғуга ботади ва ўз пиру муршидини “маъно олами” деб атайди:

شمس تبریزی برفت و کو کسی تا بر آن فخر البشیر بگریستی
عالم معنی عروسی یافت زو لیک بی او این صور بگریستی (دیوان شمس، 28934)

Мазмуни: *Шамс Табризий кетди, башар фахри учун йиғлайдиган одам борми? Маъно олами ундан бир келин топди, лекин энди усиз бу сурат (келин) йиғлади.*

Америкалик машҳур румийшунос олим Уильям Читтик таъкидлайди: “Шамс Румийни маълумотдан маънога олиб ўтди” (Читтик, 1983, 27-бет). Шамснинг муҳим жиҳати – у Румий онгидаги динамик функция, яъни, маъно марказини силжитиш. Шу нуқтаи назардан, Шамс реал шахсдан маъно марказига айланади.

2. Мурид ва мурод диалектикаси.

Румийнинг шеъриятида *муридлик* ва *муродлик* диалектикаси қуйидагича ифода топган: “Мен сенинг қадамларингни кузатаман, сен эса менинг йўлимда нурсан” (Румий, 2-жилд, 112-бет). Бу иборада Румийнинг субъективлик ва илоҳий маъно билан муносабати очиб берилган.

Анъанавий Тасаввуфда мурид – изловчи, мурод – мақсад. Румий тажрибасида эса бу икки тушунча ўзаро аралашади. Румий Шамсга мурид сифатида боғланади, вақт ўтиши билан Шамс “мурод” – илоҳий ҳақиқат тимсолига айланади (Наср, 1999, 118-бет). Бу ҳолат герменевтик нуқтаи назардан маъно марказининг силжиши сифатида қаралади.

Герменевтик таҳлил шуни кўрсатадики, Румийнинг субъектив “мен”и Шамс таъсири орқали янги маъно ва маънавий барқарорликка эришади. Бу жараёнда муридлик ва муродлик чегаралари аниқланмай, доимий қайта қурилиш жараёнида ривожланади.

3. Шамс образи: рамзий ва маънавий функция.

Малоно матнларида Шамс кўпинча нур, олов, қуёш каби рамзлар орқали тасвирланади. Бу рамзлар фақат эстетик функцияга эга эмас, балки маънавий маънони очиш учун хизмат қилади.

“Сен қуёшсан, мен эса сенинг соянгман” (Румий, 2-жилд, 113-бет).

Бу ибора герменевтик нуқтаи назардан қаралганда, Шамс ҳақиқий шахсдан кўра маъно ҳодисаси сифатида кўриниши мумкин. Яъни, Румий Шамс орқали маънони “ўқийди” ва унинг субъектив руҳий оламини қайта қурган бўлади. Шиммел таъкидлайди: “Шамс Румий шеъриятида космик символга айланади; у нафақат шахс, балки маъно марказидир” (Шиммел, 2004, 90-бет). Бу нуқтада Шамс образи икки функцияни бажаради:

1. Маълумотдан маънога олиб борувчи агент – Румий Шамс орқали илмий ва диний билимлардан руҳий тажрибани англайди.

2. Интерпретация маркази – Шамс билан учрашув ҳар бир шеърий ва фикрий нуқтани қайта талқин қилиш имконини беради.

4. Ишқ феномени ва герменевтик ўқи.

Румий ижодида ишқ марказий ўрин тутади. Аммо бу ишқ оддий шахсий ҳиссиёт эмас, балки илоҳий ишқ сифатида намоён бўлади. “Ишқсиз ҳар бир сўз ўликдир” (Румий, 3-жилд, 67-бет).

Герменевтик таҳлил шуни кўрсатадики, *ишқ* ҳодисаси Румий учун маънони англаш ва интерпретация қилиш усулидир. *Ишқ* орқали у дунё ва унинг маъносини қайта “ўқийди”.

Шамс Румий учун фақат муҳаббат субъекти эмас, балки маъно маркази, интерпретациянинг калити ҳисобланади. Бу нуқтаи назардан, ишқ феномени ҳам герменевтик айланмада шаклланади: субъект (Румий) ва объект (Шамс) ўртасида маъно доимий тарзда қайта қурилади.

Румий шеъриятида Шамс образининг маънавий қирралари қуйидаги рамзларда намоён бўлади:

- Нур: маънавий англаш, маънони қабул қилиш ва ёруғлик ифодаси..
- Олов: руҳий трансформация ва фано жараёни рамзи.
- Сув ва ҳаво: ҳаракат, ўзгариш ва субъективликнинг қайта қурилиши.

Бу рамзлар герменевтик айланма орқали қайта интерпретация қилинади, ҳар бир шеърий матн янги маъно олади.

Кўриниб турганидек, Румий шеъриятида Шамс кўпинча нур, олов, сув ва ҳаво каби рамзлар орқали тасвирланади. Бу рамзлар эстетик функциядан кўра кўпроқ маънавий трансформацияни акс эттиради. “Сен нурсан, мен эса сенинг соямман” (Румий, 2-жилд, 113-бет). Бу иборада Шамс нафақат реал шахс, балки маъно ҳодисаси сифатида кўринади. Герменевтик таҳлил орқали Шамс Румийнинг маънавий йўлини очувчи марказий нуқта эканлиги аниқланади. Шу билан бирга Шамснинг образи метафоралар орқали Румий субъективлигидаги қадамларини ҳам очиб беради. Масалан: “Шамснинг ҳар бир қадами менинг қалбимда янги олов ёқади” (Румий, 1-жилд, 122-бет). Бу ибора герменевтик айланма асосида талқин қилинганда маъно доимий қайта қурилишини кўрсатади: Румий ҳар бир учрашув ва ҳиссиёт орқали янги маънога эга бўлади.

4. Фано ва бақо: руҳий трансформация.

Тасаввуфий онтологияда фано – ўзликни йўқ қилиш, бақо – абадийликка етишиш демакдир. Румий Шамс орқали фано ҳолатига етади ва ўз субъективлигини қайта қуриш жараёнини бошдан кечиради. Бу жараён унинг субъектив руҳий оламини қайта қуриш билан боғлиқ. Саид Наср таъкидлайди: “Фано – эски “мен”нинг маъновий инкоридир; бу йўқолиш орқали инсон маънони англайди ва маънавий камолотга етади” (Наср, 1999, 142-бет).

Шамснинг ғойиб бўлиши Мавлоно учун ташқи йўқотиш сифатида кўринсада, ички жиҳатдан янги маъно ва ҳузурни яратади. У.Читтик таъкидлайди: “Шамс кетди, аммо унинг руҳи Румийда қолди” (Читтик, 1983, 82-бет). Бу жараёнда Румий субъектив “мен”ини қайта қуриб, янги маънавий ва адабий қирраларни очади. Герменевтик нуқтаи назардан, бу – маънонинг қайта қурилиши ва субъектнинг ички трансформацияси.

Фано жараёнининг қадамлари:

1. Эски “мен”нинг йўқолиши: субъективликдаги барқарор структура бузилади.

2. Маълумотдан маънога ўтиш: Румийнинг илмий ва тасаввуфий билимлари янги маъно билан бойийди.

3. Бақо: маънавий барқарорлик ва илоҳий ҳақиқат билан уйғунлик пайдо бўлади.

Бу жараён герменевтик талқинда Румий шеъриятидаги ҳар бир рамз ва иборанинг қайта ўқилишига ва янги маъно пайдо бўлишига олиб келади.

5. Муридликдан муродликка: маънавий йўл.

Мавлононинг Шамс билан муносабати – муридликдан муродликка ўтиш жараёни. У аввал Шамсга мурид сифатида боғланади, кейин эса Шамс орқали илоҳий ҳақиқатни топади. Румий Шамсга шогирд бўлишни ўзи учун илҳом манбаи деб билади ва Шамс нури туфайли минглаб одамлар унга шогирд бўлганига ишонади:

دو هزار شیخ جانی به هزار دل مریدند چو خدیو شمس دین را ز دل و جان مریدم
علمی است به دست مستی دو هزار مست با وی به میان شهر گردان که خمار شهریارم (دیوان شمس، 1624 / 3)

Румийнинг “мен”и ихлос ва иродат “мен”и. Унинг борлиғи, мавжудлиги ана шу ихлос ва иродат асосида қурилган:

من در عجب افتادم از آن قطب یگانه کز یک نظرش جمله وجودم همه جان کرد (دیوان شمس، 343 /3).

Мен ўша ягона қутбдан ажабда қолдим
Унинг бир назари бутун вужудимни жон қилди.

Бу шундай қудратли иродат ва ихлоски, юзини ундан яширадиган одам, бир нигоҳи билан Румийнинг бутун вужудини жонга табдил этишга қодирдек кўринади.

Маънавий сайру сулук жараёнда Румийнинг субъектив “мен”и эски структурадан чиқиб, янги маъно ва онтологик ҳолатга етади. Шиммел буни шундай талқин қилади: “Шамс Румий учун нафақат устоз, балки маъно марказига олиб борадиган йўлдир” (Шиммел, 2004, 72-бет). Герменевтик таҳлил шуни кўрсатадики, муридлик ва муродлик алоқаси доимий қайта қурилиш жараёнида ривожланади.

6. Ишқ феномени ва маънони англаш.

Румий ижодида ишқ марказий концепт саналади. У фақат шахсий муҳаббат эмас, балки маънони англаш ва интерпретация қилиш воситаси ҳисобланади. “Ишқсиз ҳар бир сўз ўликдир” (Румий, 3-жилд, 67-бет).

Герменевтик нуқтаи назардан, ишқ – субъективлик ва маъно ҳодисаси ўртасидаги алоқа воситаси. Шамс Румий учун фақат муҳаббат субъекти эмас, балки маъно марказига олиб борадиган йўлдир.

Ишқ феномени бир неча даражада амалга ошади:

1. Субъектив трансформация: Румийнинг ички дунёси Шамс таъсирида ўзгариб, янги маъно ва ҳиссиётлар пайдо бўлади.

2. Маънони қайта қуриш: ҳар бир шеърий матн ва рамз янги маъно олади.

3. Илмий ва тасаввуфий интеграция: ишқ орқали Румий инсон руҳияти ва маънавий истиқбол ҳақидаги билимини кенгайтиради.

Мавлоно ижоди ва ирфоний тафаккурини “ишқ” тушунчасидан ташқарида тасаввур қилиб бўлмайди. Бу тушунча унинг дунёқарашида ниҳоятда кенг. У гоҳида инсоний, гоҳида илоҳий маъно ва моҳият касб этади. Гоҳида бу ишқ тушунчаси оддий инсоний ҳиссиёт сифатида жинсият билан боғланса ва икки қарама-қарши жинс ўртасидаги муносабатни ифодаласа, гоҳида маънавий-руҳий ҳодиса сифатида намоён бўлади. Ишқнинг маънавий-руҳий бирлик ва яқинлик ҳодисаси сифатида намоён бўлиши айниқса, унинг ўз муроди – Шамс табрезийга бўлган муносабатида кузатилади.

Румий Шамс фироқида қалбининг емирилиши ҳақида гапиради:

من چو جانداری بدم در خدمت آن پادشاه اینک اکنون در فراقش میکنم جان ساییی
در هوای سایه ی عنقای آن خورشید لطف دل به غربت بر گرفته عادت عنقایی
چون به خوبی و ملاحت هست تنها در جهان داد جان را از زمانه شیوه تنهایی (دیوان شمس ، 2807 / 19 - 21)

Мен у шоҳнинг хизматига жонли эдим
Энди ҳозир фироқида жон бермоқдаман
Ул қуёшсифат анқо сояси ҳавосида
Қалб ғурбатга дуч келди анқо одатидан
Чун дунёда малоҳат ва яхшиликда танҳо
Жонин берди замонасига ёлғизлик шевасидан.

Румий баъзида бу фироқ замирида қандайдир бир ҳикмат яширилганини ҳис қилади.

من درپی ان دلبر عیار برفتم او روی خود ان لحظه ز من باز نهان کرد (دیوان شمس،643 /2)

Мен у айёр дилбар ортидан бордим
У ўз юзини шу лаҳза мендан ясаширди.

Шамснинг фироқи узоқ давом этди, аммо Румий уни топишдан умидсизликка тушмади:

صد هزاران بار ببریدم امید از که از شمس این شما باور کنید
تو مرا باور مکن کز آفتاب صبر دارم من و یا ماهی ز آب (مثنوی، 2 / 1112-1113)

Юзминг бор умидимни уздим мен
Кимдан? Шамсдан, мени ишон.
Сен менга ишонма, қуёшдан
Сабрим бор мени, балиқ сувдан.

Мавлоно турли воситалар ва усуллар билан Шамсни Қунияга қайтара олди ва висол шодлигидан завқланди. Румийнинг ўзига хос хусусиятларидан бири шу эдики, у ўз қувончини бошқалар билан баҳам кўриб, бу шодлик чоғида Шамсни “яхшилар подшоси”, “замон диловари” деб атайди:

امروز شهر ما را صد رونق است و جان است زیرا که شاه خوبان امروز در میان است

Бугун шаҳримиз тетик, гуллаб-яшнамоқда
Чунки, яхшилар Шоҳи бугун шу ерда.

حیران چرا نباشد خندان چرا نباشد شهری که در میانش ان صارم زمان است (دیوان شمس، 2 / 440 – 1) .

Нечун ҳайрон бўлмас, нечун хандон бўлмас
Келмиш ул диловар шаҳарнинг ўртасига.

7. Ирфоний контекст: нур, олов, шамъ.

Тасаввуфда нур ва олов – фано ва маънавий англаш рамзидир.

Аннемарие Шиммел таъкидлайди: “Шамс Румий шеъриятида космик символга айланади” (Шиммел, Ислом мистицизми, 2004, 90-бет). Бу, аввало, символик функциядир: Румий ўзининг ички маърифат йўлида ана шу рамзлар орқали илҳом топади ва уни поэтик структурада қайта қуради.

Мавлононинг шеъриятдаги Шамс тасвирлари нафақат шахсни эмас, балки маъно ҳодисасини ёритади. Мисол учун, Румийнинг қуйидаги ибораси: “Шамснинг сўзи менинг қалбимда оловдек ёнади, унинг кўзлари – кайҳоний нур” (Румий, 1-жилд, 122-бет) маъно ҳодисаси юзага келган. Бу ерда Шамс фақатгина инсон эмас, маъно ва маънавий трансформациянинг рамзи сифатида қаралади. Герменевтик таҳлил орқали бу шеърий образ Румийнинг маънавий йўлини тушунишда марказий аҳамиятга эга эканлиги кўринади.

Румийнинг шеъриятдаги рамзлари кўп қатламли, шунинг учун ҳар бир матн герменевтик айланма орқали қайта ўқилиши лозим. Масалан, суюқлик ва олов метафоралари субъектив трансформацияни ва фано жараёнини ифода этади.

Мавлоно “Шамснинг ҳар бир қадами менинг қалбимда янги олов ёқади” (Румий, 1-жилд, 122-бет), деганида Шамс нафақат шахсий тажриба, балки маъно ҳодисаси сифатида кўринади. Шу билан бирга Шамснинг рамзий қирралари: нур, олов, сув ва ҳаво герменевтик айланма асосида қайта интерпретация қилинади, шу орқали Румий ҳар бир учрашув ва ҳиссиёт орқали янги маънога эга бўлади.

8. Руҳий трансформация ва маънони қайта қуриш.

Румий Шамс билан муносабат орқали ўз субъективлигини қайта қурди. Бу жараёнда:

1. Муридлик – илк босқич, у ерда Румий изловчи сифатида Шамс таъсирига боғланади.

2. Муродлик – маънавий мақсад, у ерда Шамс орқали илоҳий ҳақиқатни топади.

3. Фано ва бақо – эски “мен” йўқолади ва янги маъно ва маънавий барқарорлик пайдо бўлади.

Сайид Наср таъкидлайди: “Фано орқали инсон маънони англайди ва маънавий камолотга етади” (Наср, 1999, 142-бет). Бошқача таъбир билан ифодалаганда, Шамснинг ғойиб бўлиши Румий учун ташқи йўқотиш, лекин ички жиҳатдан янги маъно ва ҳузур яратади (Читтик, 1983, 82-бет).

9. Герменевтик айланма ва маънони қайта англаш.

Герменевтик айланма назариясига кўра, маъно қисм ва бутун ўртасидаги доимий алоқада пайдо бўлади (Гадамер, 2006). Румий шеъриятида ҳар бир ибора, ҳар бир рамз Шамс Табрезий таъсирида янги маънога эга бўлади. Масалан: “Мен сенинг нурингда йўқоламан ва янги қалб топаман” (Румий, 2-жилд, 137-бет). Бу ерда субъективлик, Шамс таъсири ва ишқ феномени доимий қайта қурилишда. Ҳар бир янги ўқиш матн маъносини ўзгартириб, руҳий трансформацияга олиб келади.

Герменевтик таҳлил орқали бу жараён:

- Маънони қайта ўқиш;
- Рамзлар ва метафоралар орқали субъектив трансформация;
- Шеъриятдаги янги маъно пайдо бўлишига олиб келади.

Шу билан бирга, ҳар бир янги талқин Румийнинг маънавий йўлини чуқурлаштиради ва Шамс орқали интерпретациянинг кўп қатламлилигини очиб беради.

Хулоса:

Агар Мавлоно Румий ва Шамс Табрезий муносабатларига нафақат шахсий ёки тарихий воқеа сифатида, балки маъно ҳодисаси ва герменевтик жараён сифатида қаралса, унинг чуқур маънавий моҳияти очилади. Бу маънавий моҳият қуйидагича намоён бўлади:

1. Шамс – маъно ҳодисаси: У реал шахсдан кўра Румийнинг маънавий марказига айланади. Ушбу образ Румий ижодида рамзий ва поэтик функцияларни бажаради: нур, олов, ҳаво ва сув метафоралари орқали маънони қайта қуришда муҳим аҳамиятга эга.

2. Муридлик ва муродлик алоқаси: Румий Шамс билан бошида мурид сифатида боғланади, кейин эса Шамс орқали илоҳий ҳақиқатни топиб, муродлик даражасига етади. Бу жараён субъектив “мен”нинг трансформациясини англатади. Бошқа таъбир билан Румийнинг субъективлиги Шамс таъсири орқали трансформациядан ўтади.

3. Ишқ ва интерпретация: Ишқ феномени Румий учун маънони англаш ва интерпретация қилишнинг асосий воситаси бўлиб хизмат қилади. Герменевтик айланма орқали ҳар бир шеърий матн ва рамз доимий қайта ўқилиб, янги маънога эга бўлади.

4. Фано ва бақо: руҳий трансформациянинг юзага келиши, эски “мен”нинг йўқолиши ва янги маъно пайдо бўлиши. Яъни, бунда Румий субъектив “мен”ини йўқотади (фано), шу орқали маънавий камолотга етади ва янги маънога эга

бўлади (бақо). Шамснинг ғойиб бўлиши ташқи йўқотиш сифатида кўринади, аммо ички жиҳатдан янги маъно ва руҳий трансформацияни яратади.

5. Герменевтик айланма: Румий шеъриятида ҳар бир рамз ва ибора доимий қайта ўқиш ва талқин орқали янги маънога эга бўлади.

6. Герменевтик таҳлилнинг аҳамияти: Мурид ва мурод муносабатини интерпретация қилишда, рамзлар ва метафораларни чуқур таҳлил қилишда герменевтика асосий восита ҳисобланади. Румийнинг шеърият ва фикрий тажрибаси шу усул орқали янги маънога эга бўлади.

Шу нуқтаи назардан қаралганда, Мавлоно ва Шамс муносабатлари фақат тарихий факт эмас, балки маъно ҳодисаси ва адабий феномен сифатида баҳоланиши лозим.

Бу таҳлил Румий ижодини доимий қайта ўқишни талаб қиладиган очиқ матн сифатида намоён қилади ва Шамс образини маъно ҳодисаси сифатида қарашнинг имкониятини беради.

Шундай қилиб, Мавлоно Жалолиддин Румийнинг “Divan-i Shams-i Tabrizi” ғазалларида Шамс маъно ҳодисаси ва руҳий трансформациянинг поэтик маркази сифатида намоён бўлади. У маънавий нур ва ишқнинг воситаси сифатида баён этилади.

Румийнинг субъектив дунёси Шамс билан учрашув орқали қайта қурилади – фано ва маънонинг янги даражасига етказилади. Гўё Румий Шамс орқали нафсдан воз кечиб, илоҳий ишқни англаётган ҳолда ички маънога етади.

Мақолада юритилган фикр-мулоҳазалар ва таҳлиллардан қуйидаги умумий натижалар келиб чиқади:

1. Шамс Табарезий – Румий учун тарихий шахс эмас, балки маъно ҳодисаси ва маънавий трансформациянинг поэтик маркази сифатида қарор топади. У Румийнинг руҳий ва адабий йўлини қайта қуришда муҳим роль ўйнаган. Шу нуқтаи назардан, Шамс – маъно ҳодисаси ва адабий феномен сифатида қаралиши керак.

2. Мурид ва мурод муносабати субъектив трансформация, маънавий изланиш ва интерпретация жараёнида марказий аҳамиятга эга.

3. Ишқ феномени Румий шеъриятида маънони англаш ва қайта қуришнинг асосий воситаси сифатида хизмат қилади.

4. Фано ва бақо жараёнлари субъектив “мен”нинг қайта қурилиши ва маънавий камолотни таъминлайди.

5. Герменевтик айланма методи Румий шеъриятида ҳар бир рамз ва иборанинг кўп қатламли маъносини очишда асосий восита бўлиб хизмат қилади.

Мавлоно Румий ва Шамс Табарезий муносабатлари тарихий ва адабий нуқтаи назардан катта аҳамиятга эга. Ушбу муносабат нафақат шахсий алоқа сифатида, балки маъно ҳодисаси ва маънавий трансформация воситаси сифатида қаралса, унинг чуқур мазмуни очилади.

ФОЙДАЛАНИЛГАН МАНБА ВА АДАБИЁТЛАР:

1. Румий, Жалолиддин. Маснавийи маънавий. – Теҳрон, 1990.

2. Румий, Жалолиддин. Девони Шамси Табрезий. – Истанбул, 1998.
3. Шиммел, Аннемари. Ислом мистицизми. – Тошкент, 2004.
4. Наср, Сайид Ҳусейн. Тасаввуф таълимоти. – Лондон, 1999.
5. Читтик, Уильям. Суфий йўллари. – Нью-Йорк, 1983.
6. Гадамер, Ханс-Георг. Ҳақиқат ва метод. – Мюнхен, 2006.
7. مولوی، جلال الدین، دیوان شمس، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات امیرکبیر، 1386

ABU YUSUF ASARLARINING FIQH ILMIGA OID MANBA SIFATIDAGI AHAMIYATI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-43-47

Abduqahhor Absattorovich Raxmonov
falsafa fanlari bo'yicha falsafa doktori (PhD), dotsent.
Toshkent davlat tibbiyot universiteti Termiz filiali

Abu Yusuf VIII asrning so'nggi choragida yashagan islom olamidagi eng muhim shaxslaridan biridir. U islom ilm-fani ravnaqiga ulkan hissa qo'shgan mutafakkir bo'lib, fiqh ilmi maktablaridan biri bo'lgan hanafiylik mazhabining taraqqiy etishida uning xizmatlari katta hisoblanadi.

Abu Yusuf yashagan davr islom olamida Ummaviylar va ilk Abbosiylar boshqaruvi davri hisoblanadi. Xalifalikda notinchliklar bo'lsa-da, biroq islomiy bilimlar muhiti saqlanib qolgan edi. Abu Yusuf o'z davrining siyosiy, diniy, ilmiy, ijtimoiy va iqtisodiy muhiti mahsulidir. Shunga ko'ra, uning qarashlari aks ettirilgan fikrlar, muammo va takliflar uning ilmiy metodologiyasini anglatadi. Chunki uning hayotligida hali bir qancha sahobalar va tobe'inlarning mavjudligi ularning izidan yetishib chiqayotgan ulamolar uchun ilmlarni saqlab qolish imkoniyatini bergan. Mana shunday ulamolardan biri Abu Hanifa bo'lib, Abu Yusuf bu olimning eng yaxshi shogirdi hisoblanadi.

Abu Yusuf buyuk fiqhshunos olim va davlat arbobi bo'lgan. U Abu Hanifaning eng yaxshi shogirdi va uning izdoshi sifati ustozining vafotidan so'ng uning ishlarini davom ettirgan va hanafiylikning keng tarqalishiga munosib hissa qo'shgan. Yurtimiz odamlarining aksariyati hanafiy mazhabiga mansub ekanini hisobga olsak, hanafiy mazhabini keng targ'ib qilgan imom Abu Yusufning ilmiy merosi va uning fiqhiy qarashlari muhim sanaladi. Abu Yusuf nafaqat Abu Hanifaning eng zabardast shogirdi edi, balki u Abu Hanifa usulini amaliy hayotga tatbiq qiluvchi mazhab nazariyotchisi hamdir.

Abu Yusuf islom olamida ulkan davlat bo'lgan Abbosiylar xalifaligi davrida bosh qozi sifatida davlat boshqaruv tizimida faoliyat yuritgan. Abbosiy xalifalar Mahdiy, Hodiy va Rashidlar davrida yuqoro lavozimlarda ishlagan. Ularning barchasi uni e'zozlagan. U xalifa Horun ar-Rashid davrida qozil-quzzot (bosh qozi) lavozimiga ko'tarilgan. U yuzga yaqin fiqhshunos shogirdlarni yetishtirdi. Abu Yusufning mana shunday yuksak fazilatlari uning ilmiy merosini har tomonlama tadqiq etishni talab qiladi. Biroq uni bir maqola doirasida har tomonlama ochib berishning iloji yo'q. Shu bois maqolada u zotning hayoti, ijodi va ayrim fiqhiy qarashlariga to'xtalib o'tiladi.

Islom olamida Abu Yusuf nomi bilan mashhur bo'lgan, hanafiylik tariqatining asoschisi Abu Hanifaning shogirdi va izdoshi Yoqub Abu Yusuf ibn Ibrohim al-Ansoriy al-Kufiy hijriy 113 yil (milodiy 731 yil) Kufa shahrida tug'ilgan. [1.12]

Manbalarda zikr qilinishicha, u dastlab hadisshunoslik bilan shug'ullanib, har kuni muhaddislar bilan 50-60 ta hadisni o'rganar va boshqalarga o'qib berar edi. U Hishom ibn Urva, Ato ibn Soib, Abu Ishoq Shayboni va boshqalardan hadis rivoyat

qilgan. Ammo, u keyinchalik fiqh ilmini o‘rganishga qiziqib qoladi. Bunga, ehtimol, o‘sha vaqtdagi ijtimoiy-siyosiy holat ham sabab bo‘lgandir. Chunki, o‘sha davrda xalifalikdagi diniy-siyosiy muhit islom huquqshunosligida yangicha ilmlarga va olimlarga muhtoj bo‘la boshlaydi.

Abu Yusuf 13 yoshida Kufa shahri qozisi Abu Laylodan fiqhni o‘rgandi, oradan to‘qqiz yil o‘tgach Abu Hanifa dars halqasiga qo‘shildi. U Abu Hanifa vafotiga qadar u zot bilan birga qoldi.

Abu Yusuf dastlab hadis ilmi bilan shug‘ullangan bo‘lsada, Abu Hanifaga shogird bo‘lgach ra’y va qiyos tarafdoriga aylandi, Abu Hanifaga ergashib, ba’zan uning fikrlariga qarshi fikr bildirib buyuk fiqhshunos olim bo‘lib yetishdi. U endi fiqh ya’ni islom huquqshunosligi bilan shug‘ullanar edi. U fiqhiy masalalarni yechishda dastlab Qur’on Karim, keyin hadislarga murojaat etar, so‘ngra esa Abu Hanifa targ‘ib etgan ra’y va qiyosga tayanar edi. Natijada xalq orasida uning obro‘yi oshib hamma uning oldiga keladigan bo‘ldi.

Abu Yusuf xalifa Mahdiy (775-785) davrida 783 yil Bag‘dod shahri qozisi sifatida faoliyatini davom ettirdi. Xalifa Horun ar-Rashid mamlakat qozil-quzzot (bosh qozi) lavozimi joriy etilib, bu vazifaga Abu Yusuf tayinlandi. [2.42]

Ma’lumki, qozilik dastlab payg‘ambarimiz davrida joriy etilgan bo‘lib, u vaqtlarda qozilar kichik masalalarni, jumladan uy-xo‘jalik yumushlari, o‘zaro kelishmovchiliklar kabi ishlarni ko‘rib chiqardi. Odatda qozilarni xalifalarning o‘zlari maxsus joylarga tayinlagan. Ular kichik-kichik ishlarni ajrim qilish bilan birgalikda o‘sha yerdagi diniy hayotni bir maromda ushlab turgan. Lekin katta masalalarni, xususan odam o‘ldirish, yuqori lavozimli shaxsga suiqasd qilish kabilarga nisbatan xalifaning o‘zi xukm chiqargan. Abu Yusufga esa butun xalifalikdagi barcha qozilarni saylash va lavozimidan ozod etish, har qanday fiqhiy masalani yechish kabi huquqlar berildi. Bu holat xalifalikda hanafiylik mazhabining mustahkamlanishiga va uning keng tarqalishiga sabab bo‘ldi.

Abu Yusuf ilmiy faoliyatining avvalida hadis ilmiga yuzlangan. Abu Ishoq Shayboniy, Sulaymon at-Tamimiy, Yahyo ibn Said, al-A’mash al-Ansoriy, Hishom ibn Urva, Ato ibn Soib, Muhammad ibn Ishoq ibn Yasir va Lays ibn Sa’d kabi o‘z davrining yetuk muhaddislaridan saboq olgan.

Ahli hadis ko‘pincha ra’y va qiyos tarafdorlarini yoqlamagan bo‘lsalar ham, ularning ko‘plari Abu Yusufga katta e’tibor qaratib, uni maqtaganlar.

Abu Yusuf hijriy 182 yil (milodiy 798 yil) hayotdan ko‘z yumadi. Ibn an-Nadimning “al-Fixrist” asarida ta’kidlanishcha, uning Yusuf ismli o‘g‘li bo‘lib, otasi vafotidan keyin uning ishlarini davom ettirgan va hijriy 192 yil vafot etgan. Abu Yusuf ba’zi manbalarda 40 ta, ba’zilarida 36 ta kitob yozgan deyiladi. [3.286]

Abu Yusuf tomonidan ko‘plab asar yozib qoldirilgan.

Abu Yusuf yozgan asarlar ichida eng mashhur va muhimi “Kitob al-xaroj” asaridir. U “soliq kitobi” yoki “xiroj kitobi” deb tarjima qilinadi. Bu kitob Horun ar-Rashidning buyrug‘iga ko‘ra yozilgani asar muqaddimasida aytib o‘tilgan. “Kitob al-xaroj” asari islom tarixida davlat xarajatlarini mablag‘ bilan ta’minlashda soliqlarning o‘rni va roli, soliq turlari, miqdori, ularni yig‘ish, to‘plash, jamiyat va davlat

ehtiyojlari uchun teng taqsimlash tartibi, fuqarolar va soliq yig‘uvchilarning huquq va majburiyatlari bilan bog‘liq munosabatlarni tartibga soluvchi musulmon huquqshunosligi normalariga bag‘ishlangan asardir. Bundan tashqari, davlat boshqaruvi, xalifalik tarixi va an’analari haqida qimmatli ma’lumotlar keltirilgan. “Kitob al-xaroj” asari islom davlati hududi kengaygan davrda, turli o‘lkalardagi ayrim masalalar tufayli yuzaga kelgan muammolarni yechishga qaratilgan bo‘lib, Abu Yusuf uni hanafiy mazhabi huquqiy nazariyasiga tayangan holda, shuningdek eng ishonchli hadislar, sahobalarning aytgan so‘zlari, qo‘llagan usul va qoidalardan foydalanib yozgan va Horun ar-Rashidga taqdim etgan. “Kitob al-xaroj” asari undan keyin Yaxyo ibn Odam, Abu al-Abbos Muhammad Kotib, Abu al-Faraj Qudama ibn Ja’far, Xasan ibn Ziyod, Nasr ibn Muso ar-Romiy tomonidan islom iqtisodiy tizimi va soliq masalalariga oid kitoblar orasida o‘zining ilmiyligi va daqiqligi bilan ulardan ajralib turadi. “Kitob al-xaroj” asarida 550 ga yaqin hadis keltirilgan. Uning ahamiyati juda katta. [4.34]

Uning yana bir asari “Ar-raddu ‘alaa Siyar ul-Avza’i” (Avza’ining “as-Siyar” kitobiga raddiya) bo‘lib, unda Abu Hanifa va Avza’i o‘rtasidagi urushlar, sulhlar, boshpana berish, shuningdek o‘ljalar haqidagi ziddiyatlari bayon etilgan, Abu Hanifaning kuchli mantiqiy tafakkurga ega ekanligi yoritilib, har bir masala har tomonlama va mantiqiy asoslanganligi va asoslar hadislar bilan isbotlanganligi ta’kidlangan.

Ma’lumki, imom Avzo‘i imom Abu Hanifaning zamondoshi bo‘lgan. Avzo‘i Shom, Abu Hanifa esa Iroq faqihi edi. Avzo‘i asar va rivoyat Abu Hanifa esa ra’y faqihi hisoblangan. tabiiyki, ular o‘rtasida fatvo va matnni fahmlashda ixtiloflar yuzaga kelib turardi. Imom Avzo‘i tarix haqida, ya’ni tinchlik, xotirjamlik, omonlik, g‘animlar va o‘ljalar hukmlariga oid kitob yozgan. Ushbu mavzularning barchasi shariat hukmlari bilan bog‘liq bo‘lib, manbasi, Quro‘ni Karim, sunnat, roshidin va sahobalarning harakatlarini o‘z ichiga olgan fiqhiy dasturdir.

Avzo‘ining aksariyat hukmlari Abu Hanifadagi mavzularga xilof bo‘lib, natijada Abu Yusuf “Avzo‘i tarixiga raddiya” kitobini yozgan. Abu Yusufning Avzo‘iga bergan raddiyalari hanafiya fiqhi nazariyasidan kelib chiqqan edi.

Abu Yusufning yana bir asari “Abu Hanifa va Ibn Abu Laylo o‘rtasidagi ziddiyat” deb nomlanadi. Ibn Abu Laylo Kufaning qozisi va faqihi bo‘lib, Abu Yusufning Abu Hanifadan oldingi ustozi edi. Ikki imom o‘rtasida ko‘pgina fiqhiy masalalarda ixtiloflar yuzaga kelgan. Unda Abu Yusuf ikki buyuk faqihning huquqiy qarashlaridagi farqlar ko‘rsatib o‘tgan. [5.124-125]

Hadis ilmiga oid “Kitob al-asar” asar hijriy II asrdan saqlanib qolgan dastlabki yozma manbalardan biri hisoblanadi. [6.2] Ushbu asar o‘z davrining yetuk olimi, buyuk faqih Abu Yusuf tomonidan, ustozi Abu Hanifaga nisbat berilgan rivoyatlar asosida shakllantirilgan bo‘lib, u hanafiylik mazhabi an’analari rivojlanishida muhim o‘rin tutadi.

Abu Yusufning “Kitob al-asar” asar ilmiy va tarixiy jihatdan muhim ahamiyat kasb etadi. Avvalo, mazkur manba yozilgan davriga nisbatan hadis ilmi taraqqiyoti nuqtai nazaridan alohida qadriyatga ega bo‘lib, ilk fiqhiy-hadisiy adabiyot

namunalaridan biri sifatida baholanadi. Shuningdek, asar yaratilgan davrning diniy, ilmiy, ijtimoiy hamda siyosiy tuzilishini o‘rganishda muhim tarixiy manba vazifasini bajaradi. Unda aks etgan rivoyatlar va fiqhiy qarashlar o‘sha davrdagi ilmiy muhit, diniy tafakkur va jamiyat hayotining o‘ziga xos xususiyatlarini yoritishga xizmat qiladi. Bundan tashqari, asar muallifi Abu Yusuf hamda asarning asosiy qismi rivoyat qilingan uning ustozi Abu Hanifa yashagan davr, faoliyat olib borgan hudud, ilmiy maktab va ijtimoiy mavqeni tadqiq etishda ham muhim manba hisoblanadi. Shu bois “Kitob al-asar” nafaqat fiqh va hadis ilmi doirasida, balki islom sivilizatsiyasi tarixini o‘rganishda ham fundamental ahamiyatga ega asar hisoblanadi.

“Kitob ul-asar”da 1067 ta masalani, ya’ni fiqhning aksariyat mavzularini qamragan. Ibodat avvalidagi tahorat, azon, namozni boshlash, namozdagi e’tiborsizliklar, ikki xayit namozi, zakot va haj marosimlari kabi 39 ta fiqh bobini o‘zida jamlagan**.**

Abu Yusufning Abu Hanifadan uzoq vaqt tahsil olgan. Shu sababdan uning ijtimoiy-iqtisodiy qarashlariga ta’sir o‘tkazgan. Abu Yusuf ra’y (aql) tarafdori sifatida ustozi kabi iqtisodiy qarashlarda aql-idrokka tayanganligi bilan mashhurdir. U Qur’oni Karim, Payg‘ambarimiz (s.a.v.) hadislariga murojaat qilishdan oldin turli iqtisodiy fikrlarni qiyos yordamida tushuntirib o‘tadi. Masalaga bunday yondashuv Abu Yusuf g‘oyalarini dolzarb va davlat ahamiyatiga molik ekanligini ko‘rsatadi.

Bundan ko‘rinib turibdiki, buyuk ustozi Imom Abu Hanifaning tafakkur yuritish uslubi Abu Yusuf qarashlariga katta ta’sir ko‘rsatgan. Ra’y olimi sifatida mashhur bo‘lgan Abu Hanifa ko‘plab fikrlari Abu Yusufning “Kitob al-xaroj” asarida keltirilgan. Abu Yusuf o‘z asarida naqlni aqliy dalillar (ra’y) bilan moslashtirdi. Vaholanki, o‘sha davr olimlari kitob yozishda aqliy dalildan ko‘ra naqliy dalilni ilgari surishga moyil edilar.

O‘z davrining buyuk fiqh ulamolaridan biri bo‘lgan Imom Abu Yusuf hanafiylik mazhabi metodologiyasi orqali xalifalikdagi muammolarni bartaraf etishga harakat qildi. Mutafakkir olimning ijtimoiy hayotdagi o‘rni uning muammolarni hal etish uslubidan kelib chiqadi desak xato qilmagan bo‘lamiz.

Mutafakkir boshqa fiqh ulamolar singari Qur’oni Karimga tayangan holda, o‘z tafakkur tizimini shu asoslar doirasida shakllantirdi. U tomonidan ilgari surilgan tamoyillar bugungi kunda ham umuminsoniy qadriyat sifatida saqlanib qolgan. Bular: adolat, rahm-shafqat, oqillik, hayo, zukkolik, tinchlik kabilar. U xuddi shu tamoyillar asosida ijtimoiy-iqtisodiy, siyosiy, diniy, falsafiy g‘oyalarni ishlab chiqdi.

Abu Yusuf davrida fanlar hali tizimlashmagan edi. Olimlar ijtimoiy, iqtisodiy, falsafiy, siyosiy, diniy masalalarda ma’lum tamoyillar doirasida o‘z g‘oyalarini bildirishgan. Shuning uchun ham Abu Yusuf davrida falsafiy-huquqiy masalalar iqtisodiy masalalardan ajratilmagan. Iqtisodiy soha ham fiqhga asoslangan holda hal etilgan.

Abu Yusuf fiqh ulamosi sifatida “Kitob al-xaroj” asarida o‘z davrining muhim masalalarini yoritganligi ko‘rishimiz mumkin. U jamiyatda chqur iz qildirgan hanafiylik mazhabini qaror toptirdi. O‘sha davrda islom jamiyatida Qur’oni Karim va

Sunnadan tashqari aqliy dalillarga tayangan holda masalalarga yechim topgan bu mazhabning shakllanishida muhim rol o‘ynadi.

Abu Yusuf tomonidan yozilgan asarlarning har biri jamiyatning biror jabhasiga qaratilgan va uning rivojida muhim rol o‘ynagan. U Abbosiylar davrida yashagan musulmonlarning ijtimoiy hayotini tushunadigan shaxs sifatida namoyon bo‘ladi. Xususan, uning “Kitob al-xaroj” asari o‘z davrida islom qonunchiligi uchun ulkan ish hisoblanadi. Chunki, u yangi nazariyalar bilan soliq tizimini yaxlit qolipga soldi va kitob holida jam qildi. Bu kitob keyinchalik ham ko‘pgina islom davlatchiligida qonunchilik uchun asos bo‘lib xizmat qildi.

ADABIYOTLAR

1. Абу Йусуф Йакуб б. Ибрахим ал-Куфи. Китаб ал-Харадж (Мусульманское налогообложение) / Пер. с арабского и комментарии А. Э. Шмидта. Супракомментарии к переводу А. С. Боголюбова. Подготовка к изданию, вступит.статья и указатели А. А. Хисматулина. - Санкт Петербург. 2001.
2. Hendri H.A. The Rationalization of Abu Yusuf Economic Thought (An Analysis of the Islamic Public Finances) // Journal of Islamic bancing and finance. Volume 35, Issue 4, December 2018.
3. Ибн ан-Надим. ал-Фиҳрист. Дорул-маърифа. – Бейрут.
4. Raxmonov A. Yoqub Abu Yusufning ijtimoiy-falsafiy qarashlari. Termiz. 2025.
5. Доктор Мустафо Шакъа. Буюк имом Абу Ҳанифа Нўъмон. – Самарқанд, “Имом Бухорий халқаро маркази нашриёти”. 2019.
6. Fatih Bayram. Ebû Yûsuf’un kitâbu’l-âsâr’inin hadis ilmi açisindan değerlendirilmes. Istanbul. 2009

SHARQ MUTAFAKKIRLARINING G‘AFUR G‘ULOM UY-MUZEYIDAGI YOZMA MEROSI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-48-54

Ilhomjonov Lutfulla Sultanovich
Falsafa fanlari bo‘yicha falsafa doktori (PhD)
Katta o‘qituvchi, TDIU
Email: ilhomjonov63@gmail.com

Annotatsiya: *Maqolada O‘zbekiston xalq shoiri, akademik G‘afur G‘ulomning uy-muzeyi fondida va adibning kutubxonasida saqlanayotgan Sharq mutafakkirlarining nodir qo‘lyozma, toshbosma kitoblarning shoir kutubxonasidan qay tariqa joy olganligi haqida so‘z boradi. Shuningdek, nodir manbalar sirasiga kiruvchi Sa'diy Sheroziy, Hofiz Sheroziy, Alisher Navoiy, Mirzabduqodir Bedil, Imom Abu Ja'far Muhammad bin Jarir, Fitrat va boshqalarga tegishli kitoblarning ilmiy tasnifi va tabdili bayon etilgan.*

Kalit so‘zlar: *Toshkent, G‘afur G‘ulom, Alisher Navoiy, Bedil, Tarixi Tabariy, qo‘lyozma, toshbosma, muzey, qadriyat, meros, Sharq adabiyoti, mumtoz adabiyot, manbaa, xattot.*

Abstract: *The article discusses how rare manuscripts and lithographic books of Eastern thinkers, preserved in the fund of the house-museum and in the personal library of the People's Poet of Uzbekistan and academician Gafur Ghulam, came to be included in the poet's collection. It also presents a scholarly classification and description of rare sources, including works associated with Saadi Shirazi, Hafez Shirazi, Alisher Navoi, Mirza Abdulqadir Bedil, Imam Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir, Fitrat, and others.*

Key words: *Tashkent, Gafur Ghulam, Alisher Navoi, Bedil, Tarikh al-Tabari, manuscript, lithograph, museum, value, heritage, Eastern literature, classical literature, source, calligrapher.*

Har bir ijodkorning boyligi uning kutubxonasi va unda jamlangan kitoblar hisoblanadi. Buyuk o‘zbek shoiri G‘afur G‘ulomning kutubxonasida turli mavzularga ya'ni adabiyot, tarix, madaniyat, arxeologiya, geografiya, biologiya, zoologiya, tibbiyot, falsafa, mantiq, san'at, siyosatga taalluqli bo‘lgan 2000 ga yaqin kitoblar jamlangan. Hozirda ushbu kitoblar G‘afur G‘ulom uy-muzeyida saqlanmoqda.

Eksponatlar orasida shoirning hayoti va ijodi davomida sevib mutolaa qilingan Sharq mumtoz adabiyoti namoyondalarining qo‘lyozma va toshbosma kitoblari uy-muzeyining bebaho boyligi hisoblanadi. Bu kabi noyob merosning ilmiy tadqiq etish va uni targ‘ib qilishni teran anglagan Prezident Shavkat Mirziyoevning "Shu ma'noda, necha yuz yillik tarix va madaniyatimiz, milliy o‘zligimizning ajralmas qismiga aylanib ketgan muqaddas dinimizni asrash, ajdodlarimizning bebaho ma'naviy-ma'rifiy

merosini o‘rganish va targ‘ib etish biz uchun doimiy kun tartibida turadigan muhim masala bo‘lib qolmoqda” - degan so‘zlari juda muhimdir [1].

“Hali beshikda yotar ekanman – onam Hofiz, Navoiy, Jomiy va Fuzuliylarning she'rlarini aytib allalardi” – deydi G‘afur G‘ulom o‘z tarjimai holida[2,183]. Ona allasi ila ongu va shuuriga singan Sharq shoirlarining she'ru g‘azallari albatta, yosh G‘afurning kelajakda benazir shoir bo‘lib etishishiga zamin bo‘ldi. Zotan, G‘afur G‘ulomning ota-onalari zamonasining ilmli, ma'rifatli kishilari edi. O‘sha davrda Hofiz, Navoiy, Jomiy, Fuzuliy ijodlaridan hamma ham boxabar bo‘lmaganki, u kishining onalari ushbu ijodkorlarning asarlari yoddan bilgan ekanlar. Ya'ni Sharq mumtoz adabiyoti vakillari Firdavsiy, Hofiz Sheroziy, Abdurahmon Jomiy, Fuzuliy, Nizomiy Ganjaviy, Jaloliddin Rumiy, Ahmad Yassaviy, Alisher Navoiy, Bedil, Shayx Sa'diy, Nodira, Uvaysiy va Muqimiy, Furqat, Umarxon kabi ijodkorlarning qo‘lyozma va toshbosma asarlari uylarida saqlangan. Keyinchalik esa ushbu nodir kitoblar G‘afur G‘ulomga ota-onasidan meros sifatida qolgan.

Nodir kitoblarning shoir kutubxonasiga qay tariqa kelib qolganligi haqida tarix fanlari doktori, professor Dilorom Alimova (G‘afur G‘ulomning singlisi Rahbarxon Alimovaning qizi) “Uzilgan bir kiprik abad yo‘qolmas...” maqolasida quyidagilarni yozadi: “Bobomiz Mirzo Orifning (G‘afur G‘ulomning buvasi) juda boy kutubxonalari bo‘lgan. Kutubxonalaridagi tarix, jug‘rofiyaga oid kitoblar ko‘p ilmsevarlarning diqqatini tortgan” [3,20]. Ko‘rinib turibdiki shoirning buvasi zamonasining ilmli, ma'rifatli kishisi sifatida ma'naviy boyligimiz bo‘lmish kitob mutolaasiga alohida e'tibor bergan va ularni jamlab borgan.

“Otamiz Mirzo G‘ulom (G‘afur G‘ulomning otasi) bu kutubxonani Fuzuliy, Nizomiy, Navoiy, Umar Hayyom kabi ulug‘ shoirlar asarlari bilan yana ham boyitganlar” – deb yozadi Dilorom Alimova [4,20]. Mirzo G‘ulom o‘z bilimi va aqlu zakovati ushbu kitoblarni mutolaa qilgan holda oshirar ekan o‘z navbatida otameros kutubxonani yanada boyitib borganini anglash mumkin. Taqdir taqozosi bilan u kishi bevaqt vafot etganda, G‘afur G‘ulom 9 yoshda bo‘lgan.

G‘afur G‘ulom: “Men – Sharqning shoiriman. Shu tufayli Sharq nazmining hamma klassiklari mening qarindoshlarim – aqrobolarim, desam xato bo‘lmaydi. Mening bu qarindoshlarim, quyidagilar: fors poeziyasining otasi Abu Abdulla Ja'far ibn Muhammad bin Abdurahmon bin Odam Rudakiy, Hakim Abulqosim Firdavsiy, Hakim Umar Xayyom, Shayx Muslihiddin Sa'diy Sheroziy, Shamsiddin Muhammad Hofiz, Nizomiy Ganjaviy, Amir Xusrav Dehlaviy, Abdurahmon ibn Ahmad Jomiy, Alisher Navoiy, Muhammad Fuzuliy va boshqalar” kabi satrlar bilan boshlangan maqolada o‘z ustozlarining nomini faxr bilan tilga olar ekan, ayniqsa Abdurahmon Jomiy siymosiga alohida to‘xtalib o‘tadi. “Men hamisha farzandlik mehr-muhabbati va zavq-shavqi bilan Sharqning ulkan shoiri va mutafakkiri Abdurahmon Jomiyning merosini mutolaa qilgan, undan poetik mahorat sirlarini o‘rganganman. Shunday bo‘lsa-da, men o‘zimning shoirligimni uning mahorati va teran fikrliligi oldida ojiz deb bilaman” [4, 182].

G‘afur G‘ulom ham o‘z navbatida ota-buvasidan meros bo‘lgan an'anani bardavom etgan holda bebaho, ma'naviy boylik – nodir kitoblarni ko‘z qorachig‘idek

asrab-avaylash bilan bir qatorda, ularni hayoti davomida yig‘ib ajdodlaridan qolgan kutubxonasini to‘ldirib borgan. O‘z navbatida, ularning yo‘qolib ketishi va xavfsizligining oldini olgan holda kitoblarning aksariyat qismiga shaxsiy muhrini qo‘ygan. Muhrdagi matnga qaraganda shoir uni 20 yillarning ikkinchi yarmida buyurtirib yasatganki, unda quyidagi yozuvlarni o‘qish mumkin: arab imlosida " غفور غلامنینگ خسوسی کتوبخانه سیدن " (G‘afur G‘ulomning xususiy kutubxonasidan), rus tilida "Biblioteka Gafura Gulyama". Ba'zi bir kitoblarni esa G‘afur G‘ulom o‘zi kitob sotuvchi – sahhoflardan sotib olgan

Hozirgi kunda G‘afur G‘ulom uy-muzeyida saqlanayotgan Sharq mutafakkirlarining qo‘lyozma va toshbosma kitoblarining ilmiy tasnifi va tabdili amalga oshirildiki bevosita ular bilan tanishib chiqish mumkin.

گلستان

Guliston

Muallif – [سعدی شیرازی] – Sa'diy Sheroziy (1213-1293).Tarjimon – [محمد رضا آگهی] – Muhammad Rizo Ogahiy (1809-1874). Sa'diy "Guliston" asarining o‘zbek tiliga tarjimasi.

Boshlanishi (2a):

منت بی منتها حضرت حق جل و علاغه کیم طاعتی قربت مقامی
ارتفاعینینگ موجب و شکری نعمت انواعی ازدیادینینگ سببیدور.

Oxiri (154b):

صاحب دللارنینگ روشن رایلاریغه پوشیده قالماسونکیم شافی
موعظهلارنینگ درلارین عبارت رشتسیغه چکمشمن و نصیحتنینگ تلخ داروسین
ظرافت شهدی بیله اغشته قیلمیش من تا کیم قبول دولتی دین محروم قالمغای.

Kolofon (154b):

تمت الکتاب بعون الملک الوهاب
هر که خواند دعا طمع دارم زانکه من بندهئ گنهکارم

Kitob qora tush bilan mayda go‘zal nastaliq xatida ko‘k, sariq va qizil rangli qog‘ozga ko‘chirilgan. Matn o‘lchami:14x7. Qattiq yashil muqova, ustida uchta muhr bor. O‘lchami: 21x13; 154 (2a-154b) varaq. KP-4405.

دیباچه دیوان حافظ

Hofiz devoni debochasi

Muallif – [حافظ شیرازی] – Hofiz Sheroziy. To‘liq ismi – [شمس الدین محمد ابن محمد] – Shamsiddin Muhammad ibn Muhammad (1315 – Sheroz – 1390). Hofiz, Xoja Hofiz Sheroziy nomlari bilan mashhur.

Boshlanishi (1b):

حمد بیحد و ثنا بی عدد و ستایش بی قیاس بر حضرت خداوندی را که.

Oxiri (5a-b):

و عشارت را بفیض
و لطف شامل درگذراند

انه علی ذلک قدیر
و بلا جابه جدیر

Kolofon (5b):

والله الموفق و المستعان و الحمد الله وحده و صلی الله علی محمد و آله اجمعین
آمین

آنکه از سر غیب گوید راز
هست دیوان حافظ شیراز

Samarqand qog'oziga go'\zal mayda nastaliq xatida 15 qatordan qilib ko'chirilgan. Matn tillarang, qizil va ko'k rangli ramka ichiga olingan. 1-varaqning quyi qismi yirtib olingan. Nafis ishlangan unvonga ega. Unvon zararlangan. Qo'lyozmaning quyi qismi va o'ng tomoni emirilgan. Matn o'lchami: 11x5,5.Qizil rangli qattiq karton muqova. Uchta tamg'asi bor. O'lchami 17x9; 5 (1b-5b) varaq. KP-4409.

حیرت الابرار

Hayrat ul-abror

Muallif – [علی شیرنوایی] – Alisher Navoiy.

Boshlanishi (1b):

بسم الله الرخمن الرحیم
رشته غه چیکتی نجه در یتیم

Oxiri (43b):

من انی کوب کوب الیبان سبقارای
کوب کوب ایچیب هر دم اوزومدین بارای

Kolofon (43b):

تمت الکتاب 1286

Matn to'rt ustunda 25 qatordan qilib qora tush bilan nastaliq xatida Qo'qon qog'oziga ko'chirilgan. Sarlavhalar qizil rangda. Poygirlari qo'yib borilgan. Qizil, tillarang va ko'k ramka ichiga olingan. Varaq hoshiyasi qizil rangli ramka bilan o'ralgan. Matn o'lchami: 29,5x16,5.

2a-varaqning yuqori va quyi qismlarida kitob egasi bo'lgan shaxslarning uchta tuxumsimon muhri bor. Muhrning ikkitasi bir shaxsga tegishli. Unda "Tashkentskiy. Abdunabi Abduvaxitov" so'zlari bitilgan. Ikkinchisidagi yozuvni o'qishning imkoni yo'q.

Ko'chirilgan vaqti: 1286/1869-70.

Qattiq karton muqova. Uchta tamg'asi bor. Sahhofning muhri bosilgan: [عمل محمد صالح صحاف] – Amali Muhammad Solih sahhof. Markazi qizil rangda. Muqova atrofi go'zal naqshlar bilan ziynatlangan. Muqovaning bir tomoni quyi qismi zararlangan. O'lchami: 50x31; 43 (1b- 43b) varaq. KP-4421.

دیوان بیدل

Devoni Bedil

Muallif – [مرزا عبدالدقادر بیدل] – Mirzo Abdulqodir Bedil. Devonga shoir g'azallari alifbo tartibida joylashtirilgan.

Boshlanishi (1b):

باوج کبریا گر پهلوی عجزاست راه آنجا
سر موی گر اینجا خم شوی بشکن کلاه اینجا

Oxiri (215b):

آسان بیدل را رخت سوخت ار حیرت
دود از دلش بر خواست محموع شمع خاموش

Kolofon (215b):

تمت شد دیوان میرزا عبد القادر بیدل در ماه مبارک رمضان در روز دوشنبه از دست فلادجان ابن قلندر ثمرقندی. 1238.

Matn ikki ustun qilib qora tush bilan ko‘chirilgan. Poygirlar qo‘yib borilgan. Qo‘lyozmaning 1-2 varaqlari keyinchalik yirikroq xat bilan ko‘chirilgan. 1-2-baytlarning 1-inchi misralari o‘chirilgan. 3-7 varaqlarning hoshiyasi ta'mirlangan. 215b-varaqda kolofondan so‘ng matn ruboiylar bilan davom ettirilgan. Matn o‘lchami: 14x7.

Kotib – [فلادجان ابن قلندر ثمرقندی] – Fulodjon ibn Qalandar Samarqandiy. Ko‘chirilgan yili: 1238 yil ramazon/1822 yil sentyabr.

Yashil rangdagi qattiq karton muqova. Uchta tamg‘asi bor. O‘lchami: 25x14; 221 (1b-215b) varaq. KP-4417.

تاریخ طبری. جلد ثالث

Tarixi Tabariy. Uchinchi jild

Muallif – [امام بو جعفر محمد بن جریر] – Imom Abu Ja'far Muhammad bin Jarir (839-923). Islom tarixiga oid tarixiy asarning usmonli turk tiliga tarjimasi.

Boshlanishi (2):

الحمد الله رب العالمین و الصلاة و السلام علی خیر خلقه محمد و آله اجمعین. بیت خلافت ابو بکر الصدق رضی الله تعالی عنه...

Oxiri (539):

...جمعیسینی خوشنود ایلدیلر انلر دخی امیر المؤمنینه دعالر ایتدلر اندنصونکره مقتدر بالله خلافت تختینه اوتوروب عدل و داد ایتمکه و ایولکر ایتمکه مشغول اولدی. الحمد الله الذی جعلنی من عباده المؤمنین و الصلاة و السلام علی حبیبه سید النبیاء و المرسلین و علی آله و اصحابه الذین هم سراج الملة و الدین و الحمد الله رب العالمین

Kolofon (539):

خواتیم وقوعات امور کلیه مشیعت ربانیه سنه منوط و نمون مواعن جزعیه قدرت قاهرهء بی انبازینه مربوط اولان جناسب خواوندک عون و عنایتی یاور و توفیق و تسهیلی علل و اسبابه رهبر اولوب اشبو اخبار اثار اواعل و اواخری حاوی و احوال و تقلبات امم سابقه و ملوک ماضیه یی محتوی مقبول خواص و عوام و مشتهربین الانام فاضل تحریر و کامل حبر خبیر محمد بن جریر الطبرینک ترجمه تاریخ کبیرینک باب عالی جاده سنده محمد اسعد افندینک (اخوت) مطبعه سنده طبع و تمثیلی اشبوبیک اوچیوز یکرمی سکز سنه سی ربیع الاخری اواعلنده ختام پذیر اولمشدر.

Nashr yili va joyi – 1328 yil Istanbul, "Uxuvvat" matbaasi. استانبول باب عالی جاده سنده 20 نومر ولی (اخوت) مطبعه سنده طبع اونمشدر.

Har sahifaga 27 qatordan joylashtirilgan. Matn kitob markazida joylashtirilgan. Jadval ichiga olingan. Yangi sarlavha va mavzular ajratib ko‘rsatilgan. Matn o‘lchami: 20x11.

To‘q jigarrang karton muqova. O‘lchami: 27x18,5; 539 bet. KP-4383.

تورك ئه ده بييات‌ي نه مونه له ري

Turk adabiyoti namunalari

Muallif – [فتره ت] – Fitrat. Kitob B. Solievning “Kitob to‘g‘risida bir-ikki so‘z” nomli maqolasi (I-II), Fitratning “Bir-ikki so‘z” maqolasi (III-VIII) va adabiyot namunalariga oid ikki qism va lug‘atdan tarkib topgan. Adabiyot namunalari ikki qismga bo‘linadi. Birinchi qism Alp Erto‘ngaga bag‘ishlangan marsiya bilan ochilib, turli mavzudagi to‘rtlik she'rlardan misol keltirilgan (11-86). Ikkinchi qismda nisbatan kattaroq hajmdagi she'rlardan namunalar berilgan (87-109). Keltirilgan namunalarning tagidan izoh berib borilgan. Uchinchi qismga ikki qismda keltirilgan misollar uchun lug‘at berilgan (111-124). Asar so‘ngida ikki bet tuzatishlar ilova qilinadi.

Boshlanishi (II):

كتاب توغرسيدا بر-ئيكي سوز. ئورتاق فتره ت تامانيبان...

Oxiri (124):

يولا: چراغ. موقه ىى يمه تول – ئه ىه بكه كوره بونك ماغولجاسي
"جولا"در. بتدي

Nashr yili va joyi – 1927 yil Samarqand, O‘zbekiston Davlat nashriyotining nashri. 1927 yil Toshkent, O‘zbekiston matbaa ishlari trestining birinchi matbaasi. Matn o‘lchami: 18x11.

Jigarrang qattiq karton muqova. O‘lchami: 22x14,5; 124 bet. KP-4491.

G‘afur G‘ulom uy-muzeyida Sharq mutafakkirlarining asarlari bilan bir qatorda jadid ma'rifatparvarlarining ham asarlarini uchratish mumkin. Xususan, yuqorida tabdili keltirilgan Fitratning “Turk adabiyoti namunalari” asari shular jumlasidandir. Ushbu kitob 1927 yilda nashr qilingan bo‘lib, hozirda nodir nashrlar sirasiga kiradi. Bu esa G‘afur G‘ulomning Fitrat ijodiga qiziqishi katta bo‘lganligi, xususan, oila va tarbiya haqidagi qarashlarini chuqur o‘rganganligi va tahlil qilganligidan dalolat beradi. Chunki, “XX asr boshlaridagi Turkiston jadidchilik harakatining ulkan namoyondalaridan biri Abdurauf Fitrat ushbu masalaga alohida e'tibor bergan”[6].

Xulosa o‘rnida shuni ta'kidlash joizki, yurtimizning ko‘plab kutubxonalari va muzeylarida Sharq mutafakkirlarining noyob asarlari saqlanib kelinmoqda. Ushbu nodir kitoblarni xavfsiz saqlash va kelgusi avlodga etkazish uchun kerakli sharoitlarni yaratish lozim. O‘z navbatida ilmiy tadqiq etish, o‘rganish uchun turli grantlar ajratish orqali xalqimizni ayniqsa yoshlarni ushbu kitoblar bilan tanishtirish maqsadga muvofiqdir. Chunki nodir manbalarni o‘rganish orqali yoshlarning tariximizga, madaniy merosimizga va milliy qadriyatlarimizga bo‘lgan qiziqishi yanada ortadi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO'YXATI

1. Shavkat Mirziyoyev. Yangi O'zbekiston strategiyasi. "O'zbekiston" nashriyoti.Toshkent-2024. 291-bet.
2. G'afur G'ulom. Adabiy-tanqidiy maqolalar. O'zbekiston SSR "Fan" nashriyoti. Toshkent-1973. 183-bet.
3. Alimova D. "Uzilgan bir kiprik abad yo'qolmas...". "Saodat". 2002 №1/20.
4. Alimova D. "Uzilgan bir kiprik abad yo'qolmas...". "Saodat". 2002 №1/20.
5. G'afur G'ulom. Adabiy-tanqidiy maqolalar. O'zbekiston SSR "Fan" nashriyoti. Toshkent-1973. 183-bet.
6. Saifnazarov, I., Sultonov, T., Khalimmetova, R., Ernazarov, D., Mamirov, A. (2021). The role of Abdurauf Fitrat's thoughts about humanity and tolerance in family ethics in education of youth. *PalArch's Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology (PJAEE), 18(4). 5100-5112.*

АБДУРАҲМОН ИБН ХАЛДУННИНГ "МУҚАДДИМА" АСАРИДА "АСАБИЙЙА" КАТЕГОРИЯСИ ТАҲЛИЛИ

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-55-61

Сулаймонов Жасур Бахтиёрович
ТошДШУ Шарқ фалсафаси ва герменевтика кафедраси доценти
nihatchetin@gmail.com

Аннотация: *Мазкур мақолада ислом тафаккурининг йирик вакили Абдураҳмон ибн Халдуннинг ижтимоий фалсафий қарашларида жамиятнинг иқтисодий соҳаси муҳокама қилинган. "Асабиййа" категорияси Халдуннинг ижтимоий фалсафий қарашларида муҳим аҳамиятга эга. Мутафаккир "Асабиййа" категориясининг жамият ривожланишидаги ўрнини меҳнат тақсимоти билан изоҳлаган. Шунингдек, унинг жамиятни барқарор ривожлантириш борасидаги қимматли фикрлари тақдим этилган.*

Калит сўзлар: *Ибн Халдун, "Муқаддима", ёввойилик, тавахҳуш, ибтидоийлик, бадавия, тамаддун, хадаро, "Таассуб", "асабийя".*

Abstract: *This article discusses the economic sphere of society in the social philosophical views of Abdurahman ibn Khaldun, the major representative of Islamic thinking. The category of "asabiyah" is important in the social philosophical views of Khaldun. The Thinker explained the position of the category " asabiyah" in the economic sphere of society by the division of Labor. Also, his valuable thoughts on the sustainable development of society are presented.*

Keywords: *Ibn Khaldun, "muqaddima", evil, tawahhush, Genesis, Bedouin, tamaddun, Khadar, "taassub", "asabiyya"*

КИРИШ

Ибн Халдун ислом дунёсининг илмий ва ғоявий тарихида энг Таниқли шахслардан биридир. Бу шуҳрат, машҳурликни биринчи навбатда унинг китоби олиб келди. Бу китоб Шарқ ва ғарбнинг фикр осмонида бир ёрқин юлдуз мисоли чарақлади. Бу китоб орқали Ибн Халдун бир янги йўл очдики, биринчи даражали файласуф-муаррих ва социология асосчиси деган унвонга сазовор бўлди[8]. Иккинчи унвонни гарчи баъзи изоҳлар билан қабул қилиш лозим бўлса ҳам.

Ибн Халдун ўтган воқеаларни баҳолашнинг оқилона критерийларини кўрсатиш учун, унча ишонч туғдирмайдиган бир неча тарихий ривоятларни келтириб, муаррихнинг ростгўйлиги ва холислиги масаласини кўтаришдан аввал, бундай ривоятлардан фойдаланиш нималарга олиб келишини таъкидламоқчи бўлади.

[8] Ҳотамий Сайид Муҳаммад. Ислом тафаккур тарихи. Т.: "Минҳож", 2003 й., 241-бет

Биринчи навбатда, Ибн Халдун тамаддуннинг асосий қонунлари ва унинг шаклланишини тадқиқ этишга қизиқади. У жамиятларнинг қай ҳолда ибтидоий кўчманчилик ҳаётидан юқори маданиятли ҳаётга ўтишини билишга ҳаракат қилади. Маълумки, мутафаккир турли хил давлатларда, жумладан, Андалузия, Ифриқия, Миср, Ғарнота, Кастилия, Марокашда, шунингдек, Бану Ҳилол ва ад-Довудия каби араб ва барбар қабилалари ичида ҳаёт кечирган. Шунда у турли хил маданиятларни, яъни дабдабали, ҳашаматли шаҳар маданияти ва кўчманчиларнинг оддий ва қашшоқ ҳаётининг гувоҳи бўлди. Ибн Халдун бундан чуқур фарқларнинг келиб чиқиш сабаблари тўғрисида бош қотирди. Мутафаккир ушбу фарқларнинг уч сабабини кўрсатади: Биринчи сабаби, қабила ва оиланинг алоҳида аъзоларини боғлаб турадиган ҳиссиёт ва фикрлар моҳиятини акс эттирувчи психологок, руҳий ҳодисадир. Иккинчи сабаб, бу табиий ва географик шартлар билан, ҳунар, санъат, меҳнат тақсимоти билан узвий боғлиқ иқтисодий омилдир. Учинчи омил, бу ҳокимлар ва тобелар ўртасидаги муносабатлар, мулкни яратиш, ҳокимиятнинг шаклланишидан иборат сиёсий омилдир. Лекин Ибн Халдун юқоридаги фикрларни баён қилсада, ҳокимият ҳарактери ҳақида бу ерда сўзламайди.

МУҲОКАМА ВА НАТИЖАЛАР

Ибн Халдун инсон ибтидосининг ҳайвонот олами ичида булган вақтини ёввойилик (таваҳҳуш) деб аташган. Инсон табиат қўйнида фаолият юритар экан, кичик жамиятларга (ижтимо) уюшиб яшай бошлашди. Ижтимо бу жамият, у ўз тараққиёти даврида икки босқични ибтидоийликни (бадавия) ва тамаддун (хадаро) босқичларини босиб ўтади[9]. Яъни, Ибн Халдун жамиятни икки турга бўлади: маданий бўлмаган (яъни ёввойи) жамият ва маданий (яъни шаҳар) жамияти. Унинг фикрича, инсон табиатига кўра жамият ичига яшашга мажбурдир. Шунингдек, Ибн Халдун жамият шаклланиши ва яшашида диний алоқаларнинг мавқеини пасайтиради.

Ибн Халдун фикрича, ижтимоий тартиб-интизомни тиклаш ва жамиятни идора этиш табиий ҳодисадир. Бу ҳодисага ҳеч қачон пайғамбарликнинг барҳақлигини исботлаш далили деб муносабатда бўлишга йўл қўймаслик керак. Сабаби, инсонларнинг жамоа бўлиб яшаши, пайғамбарсиз ҳам мавжуд булиши мумкин, бундай жамиятлар пайдо бўлган ва бўлмоқда.

«Муқаддима»нинг иккинчи қисмида ёввойи жамият тадқиқига оид фикрлар баён этилган. Бу қисмида бир неча боблар бўйлаб бундай жамиятларнинг табиийлиги, ёввойилик руҳи арабларга хослиги ва ёввойи жамиятнинг маданий шахар жамиятига нисбатан бирламчилиги ҳақида гапирилади. Ибн Халдун ошкор баён этади: “Инсоният жамиятининг илдизи ва асослари сахродаги ёввойи ҳаёт тарзидадир. Бу шунинг учунки, бадавийлар ҳаётни инсонинг энг асосий эхтиёжлари чорчўбасидан ташқарига чиқмайди, ҳолбуки, шахар ҳаёти биринчи даражали зарурати бўлмаган нарсаларга эгалик қилиш иддоаси ва истаклари оқибатидир, ҳамда унинг натижасида пайдо бўлган хийла тараққий этган

[9] Игнатенко А. А. Ибн Халдун о природе государства// Народы Азии иАфрики, 1984 г. №1. с. 94

даврдир. Биринчи даражали ахамиятга молик зарурий нарсалар ҳаётда бўлмаса ҳам, аммо умр ўтказиш мумкин бўлган нарсаларга нисбатан бирламчи эканлиги сабабли, бадавийлик (кўчманчилик) ҳаёти амалда дарахтнинг илдизига ўхшайди, шаҳар хаёти эса унинг шохларидир”[10].

Юқорида таъкидлаганидек, жамият ривожида икки босқич бор: ибтидоий (бадавия) ва тамаддун (хадаро). Ушбу босқичлар бир-биридан яшаш учун бўлган воситаларнинг характерига кўра фарқланади, яъни ибтидойилик зироаткорлик, чорвачилик , термачилик, овчилик билан изоҳланса, тамаддун уларни тўлдириб келувчи ҳунарлар ва савдо билан изоҳланади.. Шунингдек, улар истеъмол характерига кўра ҳам фарқланадилар. Ибтидоийликда одамлар зарур неъматларни истеъмол қилса, тамаддун ҳолатида эса «фойда келтирувчи» ва «нозарурий неъматлар» билан ҳам кифоятланмайдилар. Бу шунинг учунким, одам меҳнат тақсимоти натижасида “ортиқча махсулот” ишлаб чиқара бошлади[11].

Ибтидойилик ва тамаддун инсоният жамиятининг сифат жихатдан фарқли бўлган икки босқичдир. Бу икки босқич ҳудудий жиҳатдан бир-бирига яқин жойда ҳам мавжуд бўлиши мумкин. Масалан: Арабистон ярим оролидаги кўчманчи қабилалари ва Месопотамия қадимий тамаддуни.

Юқоридагиларни мисол келтирган холда, Ибн Халдун ибтидойликдан тамаддунга ўтиш жамиятининг ички ривожи, ҳамда бошқа ҳудуд ҳосиласини забт этиш орқали ҳам амалга ошиш мумкин деб хисоблайди. Юқоридаги холга қиёслаган ҳолда, Ибн Халдун жамият ҳаётини қишлоқ ва шаҳар ҳаётига бўлади. У бу хақда шундай дейди:

“Қишлоқ ҳаёти шахар ҳаётининг асоси, пойдеворидир. Бирор бир шаҳар аҳолисини ўрганар эканмиз, уларнинг аждодлари шаҳар атрофидаги ёки шу ернинг ўзидаги қишлоқдан бўлганлигига ишонч ҳосил қиламиз. Хулоса қилсак бўладики, шаҳар ҳаёти шакли, қишлоқ ҳаёти шаклининг сўнгги босқичи демакдир”[12]. Ибн Халдун шаҳарда меҳнат шаклининг ташкил этилишини ишлаб чиқаришнинг олий юксак формаси деб билган. Шаҳар ишлаб чиқаришнинг ривожланиши жараёнида моддий ва маънавий қадриятларни шакллантириш усуллари мукаммалашади, инсон эса жамият ривожини юқори поғоналарига кўтарилади.

Ишлаб чиқариш қуролларининг ривожланиши ва ижтимоий меҳнат тақсимотининг вужудга келиши маҳсулот айирбошлаш имкониятларини кенгайтиради.

Инсон меҳнат қилар экан, жамоа ишлаб чиқариши натижасида фойда ва истеъмолдан ташқари маҳсулот ортиб қола бошлади. Ибн Халдун инсон меҳнати натижасида жамият тараққиётининг асосий омили бўлган ортиқча маҳсулот пайдо бўлди дейди. Шунингдек, мутафаккир қиймат тушунчасига ҳам катта аҳамият беради. Ибн Халдун қиймат тушунчасига қишлоқ хўжалигини,

[10] Ҳотамий Сайид Муҳаммад. Ислом тафаккур тарихи. Т.: “Минҳож”, 2003 й., 249-бет
[11] Игнатенко А. А. Ибн Халдун о природе государства// Народы Азии иАфрики, 1984 г. №1., с. 94
[12] Кубаева Г., Кушанов Ш. С. Идея историо-филдософии Ибн Халдуна.// www.ncstu.ru

хунанмандликни ва савдони ҳаракатлантирувчи жамият меҳнатининг ифодаси сифатида қарайди[13].

Ибн Халдун инсон ишлаб чиқарувчи ва мулкдор бўлгандагина, ижтимоий мавжудот бўла олади деб хисоблайди. Мулкка эгалик ҳуқуқини мутафаккир, инсоннинг муқаддас ҳуқуқларидан биридир деб ҳисоблайди. Ибн Халдун жамиятининг шаклланиш жараёнини одамларнинг хусусий мулкчилик ҳуқуқини таъминлашга боғлиқ бўлган иштиёқ билан боғлади. Ҳақиқатдан ҳам, шундай гап бор: Хусусий мулкчилик ибтидоий жамоа тузумининг гўркови, давлатчиликнинг асоси бўлди. Ибн Халдун кимки мулкчиликни қўллаб-қувватласа, у адолатлидир деб билади[14].

Ибн Халдун жамият ҳақида фундаментал фикрларини давом эттиради. Мутафаккирнинг фикрича, таассуб жамият ҳаётининг асоси, яъни пойдеворидир[15]. “Таассуб”, “асабийя” атамалари араб тилидан келиб чиққан. “Таассуб” сўзи, “таассаба” V боб феълининг масдар шаклидан бўлиб, таржимаси «Ватан, миллатга бўлган оташин муҳаббат, фанатизм» демакдир.

Ибн Халдун «асабийя» атамасини қуйидаги маъноларда қўллайди:

1. Қон -қариндошлик алоқаси .
2. Қон-қариндошлик муносабатлари орқали боғлиқ бўлган одамлар гуруҳи.
3. Қон-қариндошлик асосида шаклланган бирдамлик ҳиссиёти[16]. Ибн Халдун ижтимоий ҳаётий тартибнинг бўртиб турувчи ўзак омили таассуб деб билади. Энди «асабийя», яъни «таассуб» тушунчасининг моҳиятини ва жамият ҳаётидаги ўрнини ўрганиб чиқамиз.

Жамият ибтидоийликдан тамаддунга ўтар экан, шу билан бир вақтда, бу жараён ибтидоий демократия ва тенгсизлик муносабатларидан бўйсуниш, бошқариш муносабатларига ўтишини ҳам ўзида ифода этади. Ибтидоийлик босқичида одамларни боғлаб турадиган муносабатларни Ибн Халдун «асабийя» деб номлаган[17]. Бу тушунча қабила, уруғ ва уларнинг бирлашмаларини ўзида ифода этади. Бошқа жихатдан, «асабийя» одамлар ўртасидаги қон - қариндошчилик муносабатлари асосида шаклланадиган алоқадир. Бу фақат бир қабила ёки уруғни бирлаштирадиган «қон садоси» эмас. Одамларнинг бирлашмалари уруғни, қариндошчиликни англашга олиб келади. Бу бирлашма, иттифоқлар турли хил шаклларни ўзида ифода этиши мумкин: Хилф (бир қанча уруғ ва қабилаларнинг иттифоқи), истисно (натурализация яъни бегоналарни қабилага қабул қилиш), риққ (қулчилик, тўғрироғи чет элликларга ҳомийлик) “вила” ёки “вилая” (бутун бир уруғ ёки қабилага ҳомийлик)[18]. Шундай қилиб, “асабийя” қон-қариндошлик, иттифоқ алоқа бирлигидир. У яъни, “асабийя” типидаги гуруҳлар ичидаги бошқарув оқсоқоллар томонидан

[13] Ўша манба
[14] Игнатенко А. А. Ибн Халдун о природе государства// Народы Азии и Африки, 1984 г. №1. с.94
[15] Ҳотамий Сайид Муҳаммад. Ислом тафаккур тарихи. Т.: “Минҳож”, 2003 й., 250-бет
[16] Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока: Ибн Халдун «Введения». М., 1965 г., с. 570
[17] Ибн Халдун. Ал-Муқаддима. Ал-Қоҳира: Дор ал-китаб Ал-Мисрий ва ал-Лубнаний, 1999 м., 45-бет
[18] Игнатенко А. А. Ибн Халдун о природе государства// Народы Азии иАфрики, 1984 г. №1., с. 95

бошқарилар эди. Оқсоқоллар ҳокимияти жамоа олдидаги ҳурматга асосланади. Жамоа мудофааси ёш ва кучли гуруҳ томонидан ташкил қилинади. Нисбий тенглик муносабати ҳомийлик остидагилар, қулар ва иттифоқчиларга ҳам тадбиқ этилади[19]. Расман улар “асабийя”нинг тенг ҳуқуқли қисмини ташкил этарди, лекин амалда уларнинг қабила ичида ҳуқуқлари чекланган эди. Қабилага қабул қилинган (мулсақ) қабила йўлбошчиси бўлиши мумкин эмас эди, чунки қабила оқсоқоллиги “нисаб” оқсуяк оилалар ичидаги ворисликка қараб белгиланар эди. Асабия муносабатлари нисбатан тенгликка асосланганлиги учун, у нотенг муносабатларга айланиши мумкин эди. “Муқаддима” муаллифи ҳамма аъзоларининг тенглигига асосланган “асабия” гуруҳларининг бирлиги ва бошлиқнинг шахсий сифатларига асосланган бошқарувнинг зарурияти ўртасидаги диалектик боғлиқликка урғу бериб утади. Ибн Халдун жамоадаги йўлбошчини “матбу”, яъни “зўрликсиз бошқарувчи киши” деб атайди[20]. Ўзини бошқарув эса тенгсизликка асосланади, чунки раҳбарлик қилиш мажбурлашни талаб қилади. Уруғ ўртасидаги алоқалар кучли бўлсада, секинлик билан “раҳбарлик-эргашиш” муносабати “ҳукмронлик-тобелик” муносабатига айланади. Лекин нима учун уруғ, раҳбариятнинг нисбий танглиги, бошқалар устидан ҳукмронликка айланади? Бунга жавобни биз “асабийя”нинг антитезаси, яъни “қарама-қарши” тушунчаси “мулк”ни ўрганиб чиқиб топамиз.

Ибн Халдун мулк тушунчасини икки хил маънода “ҳокимият-мулк” ва “ер-мулк” маъноларида ишлатади. Ибн Халдун таассубга таъриф бериб, шундай дейди:

“Одамлар ўртасидаги қон-қариндошлик алоқалари, баъзи ҳолларни истисно қилганда, бу табиий ҳодиса, бундан кишининг қариндошлари ва яқин кишилари ҳаёти, мол-мулки, ор-номусига тажовуз ва хавф таҳдид солганда, ғамхўрлик қилиши келиб чиқади”[21].

Маълумки, қон-қариндошлик ва уруғ қабилачилик муносабатлари баъзан шунчалик яқин бўладики, биргина шунинг ўзи бирлашиб кетишга сабаб булади, баъзан эса муносабатлар узоқ бўлсада, аммо қабилачилик манфаатларининг мос келиши бутун бир халқнинг якдил бўлиб бирлашишига сабаб бўлади. Дўстлик муносабатлари ҳам шундай. Ибн Халдун мустаҳкам қон-қариндошлик алоқалари намунасини бадавий арабларда ва бошқа кўчманчиларда кўриши мумкин. Чунки уларнинг ҳаёт тарзи уруғ ва қабилалар аро никоҳлар натижасида наслларнинг аралашиб кетиши, қариндошлик ипларининг узилишига монеълик қилади деб ишонади[22].

ХУЛОСА

Ибн Халдун “Муқаддима”сида мулкнинг шаклланишини ёки қабила аъзолари ўртасидаги мулкий ва тенгсизлик муносабатларини очиб берди. Ибн Халдун тамаддун ва “ҳокимият-мулк” ўртасидаги алоқага аҳамият берди. Агар

[19] Ўша асар, 95-бет
[20] Игнатенко А. А. Ибн Халдун о природе государства// Народы Азии иАфрики, 1984 г. №1., с. 96
[21] Ибн Халдун. Ал-Муқаддима. Ал-Қоҳира: Дор ал-китаб Ал-Мисрий ва ал-Лубнаний, 1999 м., 50-бет
[22] Ҳотамий Сайид Муҳаммад. Ислом тафаккур тарихи. Т.: “Минҳож”, 2003 й., 251-бет

ибтидоийлик ва тамаддунни диахрон, яъни бирин-кетин келадиган босқич, ёки синхрон, яъни бир вақтда мавжуд сифатида қараса, тамаддунга ўтиш омили мулкнинг шаклланишидир. Шундай қилиб, асабийя аҳир оқибат мулк шаклланишига олиб келади, шунингдек қабила ёки уруғда ҳукмронлик ва тобелик муносабатларини вужудга келтиради[23]. Ибн Халдун мулкнинг нафақат ортиқча маҳсулотнинг вужудга келишининг натижаси, балки одамларнинг ҳокимият, бойликка бўлган табиий интилиши натижаси ҳам деб билади.

У ҳолда, тарихни мулкни бир субъектдан иккинчи субъектга ўтиш жараёни ёки қайта тақсимоти дейиш мумкин[24]. Бу тақсимот ибтидоийликдан тамаддунга ўтиш чоғида, масалан, кўчманчилар томонидан "маданий" инсонларга тегишли мулкнинг эгалланишида рўй беради. Лекин тамаддун ортиқча махсулотнинг ишлаб чиқарилиши натижасида яшашда ва ривожланишда давом этади. Шунинг учун мулк янги таассуб вакиллари ўртасида тақсимланса да, тамаддун сингари фақат ўсиш ҳолатида бўлади.

Ибн Халдуннинг жамият ҳақидаги қарашларининг объектив хусусияти бизнинг давримизга келиб, унинг қийматини ошириб юборди. Мутафаккирнинг жамиятнинг вужудга келиши, тараққиёти, тузилмалар тўғрисидаги фикрлари, иқтисодий асослари, географик омилларга оид қарашлар, унинг рал хаётдаги кузатувлари натижаси десак хато бўлмайди.

Унинг қарашлари турли оқимлар томонидан турлича талқин қилинган. Ибн Халдунни хатто жамият ривожининг циклик харакати, сабаб-оқибат муносабатлари, ортиқча махсулот ишлаб чиқаришнинг жамият тараққиётидаги аҳамиятига доир фикрлари сабаб, «Араб Маркси», «Марксгача бўлган марксист», «Араб Монтескьеси» деб аташди. Лекин Ибн Халдуннинг жамият ҳақидаги қарашларида циклик ривожланиш назариясининг Европадан аввал, XIV асардан илгари сурилганлиги диққатга сазовордир.

REFERENCES

1. Sulaymonov, J. (2021) ABDURAHMON IBN XALDUNNING TAMADDUN TARAQQIYOTI HAQIDAGI QARASHLARIDA JAMIYAT TAHLILI//*Academic Research in Educational Sciences,* Vol. 2 Special Issue 1, 2021. 451-455 R.
2. Sulaymonov, J. B. (2021). IBN XALDUNNING „MUQADDIMA "ASARIDA JAMIYAT TARAQQIYOTIGA TA'SIR QILUVCHI OMILLAR TALQINI. *Oriental renaissance: Innovative, educational, natural and social sciences*, *1*(4), 732-737.
3. Sulaymonov, J. Karimov, N.Contribution of Abu Isa Tirmidhi to the Science of Hadith //International Journal of Innovative Technology and Exploring Engineering (IJITEE) ISSN: 2278-3075, Volume-9 Issue-1, November, 2019. P. 593-599.
4. Sulaymonov, J. B. (2021). ABU ZAYD ABDURAHMON IBN XALDUNNING „MUQADDIMA" ASARIDA DAVLAT TUSHUNCHASIGA YONDASHUVLAR

[23] Игнатенко А. А. Ибн Халдун о природе государства// Народы Азии иАфрики, 1984 г. №1., с. 96
[24] www.trincoll.edu/depts/phil/philo/phils/muslim/khaldun.html

TALQINI. *Oriental renaissance: Innovative, educational, natural and social sciences*, *1*(6), 9-14.
5. Sulaymonov, J.B. Ibn Xaldun ijtimoiy-falsafiy qarashlarida axloqiy masalalar//Falsafa va huquq jurnali. 2019 yil 1-soni. 42-45 betlar.
6. Sulaymonov, J.B. Ibn Haldun qarashlarida geografik determinizm ildizlari //Sharqshunoslik jurnali. 2018 yil 4-soni. 124-128 betlar.
7. Сулаймонов, Ж. Б. (2020). Взгляды Абдуррахмана ибн Халдуна о развития общества и цивилизации. *Международный научно-практический журнал" Экономика и социум*, *12*, 79.
8. Sulaymonov, J. B. (2025). ABDURAHMON IBN XALDUNNING IJTIMOIY-FALSAFIY KONSEPSIYASINING FUNDAMENTAL ASOSLARI TAHLILI. *International scientific journal of Biruni*, *4*(2), 246-252.
9. Сулаймонов, Ж. Б. (2022). ИБН ХАЛДУН ҚАРАШЛАРИДА “ТААССУБ” КАТЕГОРИЯСИНИНГ АҲАМИЯТИ. *Oriental renaissance: Innovative, educational, natural and social sciences*, *2*(Special Issue 23), 864-871.
10. Bakhtiyorovich, S. J. (2023). Interpretation of the Approaches to the Concept of the State in the Ethical Views of Abu Zayd Abdurahman Ibn Khaldun. *Central Asian Journal of Social Sciences and History*, *4*(6), 161-164.
11. Sulaymonov, J. (2024). ABUZAYD ABDURAHMON IBN XALDUN IJTIMOIY FALSAFIY MEROSINING YO‘NALISHLARI. *Oriental renaissance: Innovative, educational, natural and social sciences*, *4*(21), 653-661.

ANDALUSIYADA ISLOM FALSAFASINING SHAKLLANISHI VA EVOLYUTSION TARAQQIYOTI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-62-67

Ikramova Iroda Rixsivayevna
TDSHU Toshkent O'zbekiston
Sharq falsafasi va germenevtika kafedrasi dotsenti, PhD
dr.iroda85@gmail.com

Annotatsiya. *Mazkur maqolada Andalusiyada islom falsafasining shakllanish jarayoni, uning tarixiy-falsafiy asoslari hamda evolyutsion taraqqiyot bosqichlari tahlil qilinadi. Tadqiqot davomida musulmon Ispaniyasida ilm-fan va falsafaning rivojlanishiga ta'sir ko'rsatgan ijtimoiy-siyosiy va madaniy omillar yoritiladi. Maqolada Andalusiya falsafiy maktabining yunon falsafasi merosini qayta talqin qilishdagi o'rni, aql va vahiy munosabatiga oid qarashlari hamda Yevropa sxolastik falsafasiga ko'rsatgan ta'siri ochib beriladi. Tadqiqot natijasida Andalusiya islom falsafasi nafaqat musulmon dunyosi, balki jahon falsafiy tafakkuri taraqqiyotida muhim ilmiy-ma'naviy markaz bo'lgani asoslab beriladi.*

Kalit so'zlar. *Musulmon Ispaniyasi, islom falsafasi, Andalusiya, e'tiqod, aql, Ibn Tufayl, Ibn Bojja, Ibn Rushd.*

Falsafaning kirib kelishi islom olamida ratsionallikni yanada rivojlantirdi. Musulmon mamlakatlariga yunon falsafasi, madaniyatiqay tarzda kirib kelgani haqida manbalar ko'p. Xususan, Muhammad ibn Is'hoq an-Nadin "Al-Fihrist" asarida bu haqida: "IX asr boshlarida musulmon mamlakatlarining markazi bo'lmish Bag'dod qasrlarida, ko'chalarida Aflotun va Arastu nomlari jaranglay boshladi. Shu davrdan boshlab arab tiliga bir necha yangicha so'zlar kirib keldi. Masalan, birinchi materiya -هيولى, فلسفة - falsafa"[25] – deb yozadi.

Yunonlarning Suqrotdan Aflotun orqali Arastugacha bo'lgan yuksak darajada rivojlangan falsafiy madaniyat O'rta asrlarda arab-musulmon xalqlari ilmiy, falsafiy madaniyatining shakllanishiga kuchli turtki berdi. Qadimgi yunon falsafasining ratsionallik xususiyati O'rta asrlar arab-musulmon faylasuflari ilmiy-falsafiy tafakkurining asosiy sifatiga, xususiyatiga aylanib bo'lgan edi. Shunigdek, falsafa tarixi, undagi ijtimoiy-siyosiy jarayonlarni o'rganish bo'yicha ish olib borgan tadqiqotchi Sayyid Ibn Sayyid, bu falsafa yo'nalishini ilk boshidanoq islom jamiyatida hokimiyat va davlat tashkil etish muammolari bilan bog'liq bo'lganligini ta'kidlaydi: "Bundan kelib chiqib, aniq ishonch bilan aytishimiz mumkinki, arab-musulmon faylasuflarining e'tiborlari qaratilgan masalalar va muammolarning asosiy doirasi aniq insonparvarlikni qamrab olgan edi"[26]. Shu jihatdan, Sharq peripatetik falsafasining to'laqonli mohiyatida, uning turli mavzularida ham inson muammolari, uning aqliga

[25] Abu Faraj ibn Ishoq al Bag'dodiy Ibni Nadim. Al-Fixrist fi Akbar ul-ulamail musannifin minal qudamai val muhdisin va asmai kutubihim. – Bayrut: Darul ma'rifa, 1397/1978. – S. 303-304 s.

[26] سيد ابن سيد. الفقح و السياسة (Sayyid ibn Sayyid. Fiqh va siyosat). بيروت. ١٩٨٥. – ص. ٧.

yuqori baho berish doimo mavjud bo‘lgan. Qadimgi insoniyatning haqiqiy merosxo‘rlari deb atalgan XIV asr italyan gumanistlarini emas, aynan peripatetiklarni biz haqiqiy merosxo‘rlar deb atasak to‘g‘ri bo‘ladi. Chunki, aynan ular qadimgi yunon falsafasi, madaniyati va ilm-fanining oliyjanob merosini Yevropa uchun saqlab, rivojlantirib yetkazib berganlar.

Bu jarayonlarda albatta ispaniyalik arab-musulmon va yahudiy mutafakkirlarining ham hissalari kattadir. Ularning ilmiy-nazariy va falsafiy g‘oyalari, qarashlari Sharq peripatetizmining umumiy an’analarini boyitib, rivojlantirgan hisoblanadi. Ular arab dunyosining bu qismi (musulmon Ispaniyasi) aholisining mentalitetiga ham ta’sir ko‘rsatdilar. Shuningdek, bu o‘ta murakkab jamiyatdagi etnik, madaniy va diniy munosabatlarning o‘ziga xos xususiyatlariga ham yetarlicha ta’sir etdilar. O‘ta murakkab jamiyat deyishimizning sababi musulmon Ispaniyasi o‘zida turli xil madaniyatlar, dinlar, mentalitetlar, qadriyatlarni bir makonda jamlagan zamin hisoblanadi.

Bunday muhitni keltirib chiqargan vaziyatlarni aniqlash uchun Ispaniyaning tarixiga qisqacha to‘xtalib o‘tsak. “Bu turli xil xalqlarning o‘z nutqlari, o‘z qonlari, o‘zlarining ushalmagan orzulari bir bo‘lib qorishib ketgan tushunarsiz joydir. Bu ko‘priklarda ajoyib hamda fojiali voqea-hodisalar bo‘lib turadi va biz uni Ispaniya deb ataymiz”[27], deb boshlaydi Arturo Peres-Reverte o‘zining bugungi kunda Ispaniyada tez sur’atda mashhurlikka erishgan “Ispaniya tarixi” (Una historia de Espana) asarida.

Islom kirib kelgandan keyin Ispaniya sezilarli iqtisodiy va madaniy yuksalishga erishdi. “Andalusiyadagi aql bovar qilmaydigan madaniy yuksalish jamiyat taraqqiyotining ma’naviy darajasining oshishi bilan birga keldi”[28]. Qurdobada katta kutubxona va “oliy” maktab bo‘lib, u birinchi marta arab Ispaniyasida paydo bo‘lgan. Bu davrda tabiiy fanlar ham rivojlandi: tibbiyot, matematika, geografiya va boshqalar. “Andalusiyada falsafa Yaqin Sharq arabzabon falsafasi ruhida tarbiyalangan va umuman olganda, arab Ispaniyasining intellektual hayoti ancha uzoq vaqt davomida qolgan musulmon dunyosi bilan madaniy aloqalar orqali qo‘llab quvvatlangan”[29]. Bu davrda Andalusiyada buyuk olimlar buyuk faylasuflar yetishib chiqdilar: Ibn Masarra, al-Majritiy, al-Qarmani, al-Hadramiy, Ibn Barg‘us, al-Iqlidiy, Ibn Bojja, Ibn Tufayl, Ibn Rushd, Ibn Arabiy va boshqalar. A.A.Ignatenkoning fikriga ko‘ra, “Andalusiyaning intellektual hayotida falsafaga nisbatan kechroq qiziqish bo‘ldi, aytaylik, u yerda Abu Nasr Forobiy va Ibn Sinoning ilmiy obro‘siga mos keladigan mutafakkirlarning uzoq vaqt davomida yo‘qligi bilan ajralib turadi”[30]. Bu holat ancha vaqt davom etdi. A.A.Ignatenkoning fikriga to‘xtaladigan bo‘lsak, arablar kirib kelgan bu hududda ilk boshida, xatto uch asr davomida dunyoga mashhur yirik faylasuflar nomini uchratmaymiz. Buni yuqorida nomlari keltirilgan faylasuflarning yashash davri bilan ham solishtirsak bo‘ladi. Keyingi davrlarda bu jarayon ancha jadallashib ketdi.

[27] Arturo Peres-Reverte. Una historia de Espana. – Espana, 2018. – P. 17.
[28] Рафаэль Альтамира-и-Кревеа. История Испании. Том 1. /Отв. ред. тома Ведюшкин В.А., Попова Г.А. – М.: Индрик, 2012. – С. 325.
[29] Леви-Провансаль Э. Арабская культура в Испании. Общий обзор пер. с фр., Предисл. Иванова Н.А. – М.: Наука, 1967. – С. 27.
[30] Игнетенко А.А. В поисках счастья. – М., 1989. – С. 156.

O‘rta asr arab-musulmon falsafasi G‘arb ma’naviy madaniyatini qadimgi yunon falsafasi bilan bog‘lab bergan zaruriy pog‘ona vazifasini o‘tadi. Tarixchi olim A. V. Koyre (1892 – 1964) to‘g‘ri ko‘rsatganiday, “bu davrda arablar lotin g‘arbining ustozlari va tarbiyachilari bo‘ldilar”[31]. Zero, yunon faylasuflarining asarlari lotin tiliga bevosita yunon tilidan emas, balki ularning arab tilidagi sharhlaridan tarjima qilib olindi va bu hol G‘arbda qadimgi yunon tilini biladigan olimlar qolmagani yoki hali yo‘qligi tufayli emas, balki Arastuning “Metafizikasi” yoki Ptolemeyning “Almagesti” kabi murakkab asarlarini Forobiy, Ibn Sino yoki Ibn Rushd yordamisiz tushunish mumkin bo‘lmay qolgani tufayli sodir bo‘lgan edi.

Qadimgi yunon falsafasidan ta’sirlangan Sharq peripatetizmi bu mintaqada qay tarzda vujudga keldi? Muhimi uning Sharqda rivojlanishining sabablari nimada edi? Uning yana G‘arbga tomon yo‘nalish olishi bosqichlari qanday bo‘lgan?, degan savol tug‘iladi. Tarixiylik va vorisiylik tamoyillariga tayanib, mazkur jarayonni baholash maqsadga muvofiq bo‘ladi.

Iskandariya VII asrda yunon falsafasi, mantig‘i va ilohiyotini tadqiq qiladigan muhim markazga aylangan edi. Islom dini tarjimachilik maktabi vositasida yunon mantig‘i va gnoseologiyasini, asosan, Arastu nomi bilan o‘rgangan. Yunon tilini o‘rganish Suriya va Iroqda VI asrda, Antokiya, Harron shaharlarida, Suriya shimolidagi Kinnasarin, yuqori Iroqdagi Nisaybin va Rassilaynda sal keyinroq boshlangan edi. Yunon tilini o‘rganish Iskandariyadan o‘tgan yunon ilohiyotini o‘rganishdan boshlangan. Ular vositasida arab xalqlari antik davr falsafasi va tabiiy fanlari bilan tanishishga muvoffaq bo‘ldilar. Tarjimachilik faoliyatining falsafa yo‘nalishida asosiy e’tibor Ptolemey, Arastu va Aflotun asarlariga qaratilgan edi. Sharq peripatetizmining shakllanishida ham aynan shu asarlar asos vazifasini o‘tadi.

Musulmon sharqida yunon falsafasining yoyilishiga to‘xtaladigan bo‘lsak, u VIII asrda rivojlangan mu’taziliylar bilan ham bog‘liqdir. Islomda ilk ilohiyot oqimlaridan biri hisoblangan mu’taziliylar (arabcha – ajralib chiqqanlar, uzoqlashganlar)ning kelib chiqishi nazariy jihatdan muhim voqea bo‘ldi. Mu’taziliylik islom tarixida shariatning turli jihatlariga oqilona talqin berishga harakat qilgan ratsionalistik qarashlar asosiga qurilgan birinchi mafkuraviy maktab bo‘ldi.

Fikrimizcha, mu’taziliylarning ratsionalistik qarashlari antik davr yunon-rim falsafasi an’analari bilan yaxshi tanish bo‘lganligidan kelib chiqqan. Ular shariat qoidalarini tushuntirish va oqilona idrok etishda antik davr mutafakkirlarining falsafiy usullaridan foydalanganlar. Ya’ni, shariat qoidalarining germenevtik tahlilida qadimgi yunon faylasuflarining ratsional metodlariga tayanganlar.

Mu’taziliylarning bu metodologiyasi ulardan keyingi faylasuflarga vorisiylik tamoyilida o‘z ta’sirini ko‘rsatdi. “Bu davr mutafakkirlari islom dini hukmronlik qilgan sharoitlarida ham olamning tabiati va mohiyati, uning taraqqiyoti, koinotning sirlari, insonning hayoti va uning dunyodagi o‘rni haqida, insonda uchraydigan har xil kasalliklarning sabablari haqida diniy qarashlar bilan birga, ulardan tubdan farq qiladigan tabiiy-ilmiy va falsafiy qarashlarni ham dialektik jarayon sifatida ilgari

[31] Койре А.В. Очерки истории философской мысли. – М.: Прогресс, 1985. – С. 157.

suradilar. Bu bilan ular ilg‘or falsafiy dunyoqarashga va tabiatshunoslik bilimlari rivojiga o‘zlarining munosib hissalarini qo‘shdilar”[32]. Arab halifaligiga qarashli xududlarda ilm-fanning rivojlanishi natijasida erkin fikr yurituvchi olimlar ham yetishib chiqdilar. Mazkur faylasuflar o‘z qarashlari bilan O‘rta asr arab-musulmon falsafasiga asos soldilar. Bu qadimgi yunon falsafasi bilan tanish bo‘lgan Sharq mashshoiyyunlari bo‘lib, uning yirik vakillari al-Kindiy, Abu Nasr Forobiy, as-Sijistoniy, Ibn Miskavayh va Ibn Sinodan tortib musulmon Ispaniyasidagi Ibn Bojja, Ibn Tufayl, Ibn Rushdning o‘rni katta.

Islom falsafasining asosiy yo‘nalishlaridan biri mashshoiyyuna avval ko‘proq Yaqin Sharq va Markaziy Osiyoda rivojlandi. Keyinchalik mashshoiyyuna rivoji Markaziy Osiyodan musulmon Ispaniyasiga ko‘chdi. Sharq peripatetizmini Ispaniyada Abu Bakr Muhammad Ibn Bojja davom ettirdi. Ibn Bojja Sharq peripatizmining yanada rivojlanishiga, xususan, Ibn Tufayl dunyoqarashiga ta’sir ko‘rsatish bilan birga Abu Nasr Forobiy va Ibn Rushd o‘rtasidagi bog‘lovchi bo‘lib falsafiy ratsionalizmning izchil mohiyatini ham ko‘p jihatdan belgilab bergan. Ibn Bojja borliqning eng yuqori darajasi mutlaq zaruriy borliq (Xudo) tomonidan shakllangan, eng pasti esa mutlaq yo‘qlikdir, deydi. “Xudo “vojib ul-vujud”, unga nisbatan qolgan hamma narsa “mumkin ul-vujud” kabi ko‘rinadi”[33]. Ibn Bojjaning fikricha, olam abadiydir va Xudoning aralashuvisiz o‘z-o‘zidan rivojlanadi: “Dunyo – go‘yo oddiy bir tirik mavjudot bo‘lib, begona narsaga muhtoj emas”[34].

Ibn Bojja o‘rtaga qo‘ygan masala Abu Nasr Forobiy va Ibn Sino qo‘yganidek, axloqiy masala bo‘lib, o‘lgandan keyingi hayotga ham taaalluqli edi. Forobiy hamda Ibn Sino tasavvurlari shundan iborat ediki, falsafa ikki qism, ya’ni nazariy va amaliy hikmatdan iborat bo‘lib, bu qismlar bir-birlarini to‘ldiradilar. “Ular fikricha, falsafaning maqsadi “ma’rifat”dir, negaki, u insonni saodat sari boshlaydi yoki boshqa sohada “ma’rifat” hosil qilish orqali ruhiy istakni qoniqtiradi”[35].

Andaluziya falsafasi tarixidagi keyingi buyuk shaxs Abu Bakr Muhammad ibn Tufayldir. Ibn Tufayl falsafada e’tiborini bilish nazariyasi masalalariga qaratdi. Uning “Hay ibn Yaqson” qissasining falsafiy-gnoseologik jihati shundaki, unda tabiat ustidan g‘olib chiqqan insonning bilish bosqichlari aks ettiriladi. Asarda ontologiya va gnoseologiya, psixologiya va din, inson va jamiyat munosabatlari masalalari yoritilgan. Inson zotining tabiiy evolyutsiyasi tasviri berilgan va shu asosda dunyoni falsafiy haqiqat sifatida bilish imkoniyati ko‘rib chiqiladi. Fikrimizni Majid Faxriy xulosasi bilan tasdiqlaymiz: “U inson dunyoqarashining shakllanishini, eng avvalo, hayot va o‘lim haqida fikr yuritish bilan bog‘laydi”[36].

Sharq peripatetizmining so‘nggi yirik vakili va cho‘qqisi Ibn Rushd (Averroes) hisoblanadi. Ibn Rushd qarashlarida o‘zidan avvalgi peripatetiklarning ta’limotlari

[32] Али-заде А.А. Мутазилиты – основаели философского рационализма в исламе// Литературно-философский журнал «Топос». – М., 2004. – С. 3.
[33] Шангараев Р.Р. Мусульманская религиозная философия. – Болгария: Болгарская исламская академия, 2020. – С. 102.
[34] ابن باجة. كتاب النفس(Ibn Bojja. Jon haqida kitob). - القاهرة, 2011. - 122 ص.
[35] Majid Fakhry. A History of Islamic philosophy. – New York, 2004. – P. 281.
[36] Majid Fakhry. A History of Islamic philosophy. – New York, 2004. – P. 283.

ta'siri yaqqol ko'zga tashlanadi. Faylasufning o'zi ham o'zini yaratuvchi sifatida nomlamay, sharhlovchi sifatida ko'radi. Averroes yozuvlarining aksariyati ham sharhlar shaklida yozilgan Arastu asarlarining talqinidir. Uning falsafa va din o'rtasidagi munosabat haqidagi ta'limoti o'zidan avvalgi faylasuflar tomonidan to'plangan tajribani umumlashtirib beradi. Uning ta'kidlashicha, ikkisi ham –"faylasuf va oddiy mo'min" - baxtli bo'lishi mumkin, lekin har biri o'z yo'lida. Ibn Rushd falsafiy qarsashlarida ilohiyot dialektik, din esa ritorik hukmlarga asoslanadi. Ibn Rushd din insoniyat jamoasining integratsiyalashuvining zaruriy asosidir, busiz na axloqiy, na nazariy fazilatlarni egallash mumkin emas, deb hisoblagan. "Din hamma uchun mo'ljallanganligi, umumiy foydalanishi mumkin bo'lganligi va jamiyatda ilmiy bilimlarni rivojlantirish va nazariy fazilatlarni egallash uchun asos bo'lgan muayyan axloqiy me'yorlar va fazilatlarni saqlashga qaratilganligi uchun zarurdir"[37], deb aytadi. Shu o'rinda aytib o'tish joizki, Ibn Rushd falsafani dalilga asoslangan hukmlarga tayanishini tarafdori bo'lgan.

Xulosa o'rnida shuni aytishimiz mumkinki, agar arab falsafasini o'rganadigan bo'lsak, biz unda vorisiylik asosidagi bir xillikni ko'rishimiz mumkin. Yuqorida nomma-nom sanab o'tgan faylasuflarning qarashlarida bir xil usul, bir xil avtoritetni misol qilib keltirish xos bo'lgan. Farqli jihati – ular qo'lga kiritgan fikriy taraqqiyotlari natijasida qo'llagan qo'shimcha va to'ldirishlaridadir.

Darhaqiqat, ilmning ratsionalizmga yo'naltirilganligi, mazkur davr arab mutafakkirlariga xos bo'lgan. Falsafaning ratsional fikr sifatida paydo bo'lishi fiqh va ilohiyotdagi mafkuraviy harakatlar bilan bog'liq edi. Islom madaniyati zamirida shakllangan ratsionallik islom dini bilan chambarchas bog'liq bo'ldi. Diniy hamda falsafiy bilimlar Haqiqatni izlashga yo'naltirilganligi bilan o'ziga xos edi. Bunda falsafiy-ilmiy bilimlar tabiiy olamni, ijtimoiy, diniy bilimlar Haqiqatni izlashga qaratilganligi bilan ajralib turardi. Falsafiy va ilmiy bilimlar tabiiy olamni, ijtimoiy hayotni idrok etishga intilsa, diniy bilimlar esa e'tiborini narigi dunyoga qaratgan. Bunda yerdagi hayot haqidagi bilim narigi dunyoga yetishish uchun xizmat rolini o'ynagan.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR.

1. Arturo Peres-Reverte. Una historia de Espana. – Espana, 2018.
2. Majid Fakhry. A History of Islamic philosophy. – New York, 2004.
3. Али-заде А.А. Мутазилиты – основаели философского рационализма в исламе// Литературно-философский журнал «Топос». – М., 2004.
4. Игнетенко А.А. В поисках счастъя. – М., 1989. – С. 156.Фролова Е.А. Арабская философия. Прошлое и настоящее. – М., 2010.
5. Койре А.В. Очерки истории философской мысли. – М.: Прогресс, 1985.
6. Леви-Провансаль Э. Арабская культура в Испании. Общий обзор пер. с фр., Предисл. Иванова Н.А. – М.: Наука, 1967.
7. Рафаэль Альтамира-и-Кревеа. История Испании. Том 1. /Отв. ред. тома Ведюшкин В.А., Попова Г.А. – М.: Индрик, 2012.

[37] Фролова Е.А. Арабская философия. Прошлое и настоящее. – М., 2010. – С. 142.

8. Шангараев Р.Р. Мусульманская религиозная философия. – Болгария: Болгарская исламская академия, 2020.
9. ابن باجة. كتاب النفس(Ibn Bojja. Jon haqida kitob). - القاهرة, 2011.
10. سيد ابن سيد. الفقح و السياسة (Sayyid ibn Sayyid. Fiqh va siyosat) بيروت. ١٩٨٥.

SHARQ AXLOQIY TAFAKKURIDA MAHMUD ZAMAXSHARIYNING O'RNI ("RABI' UL-ABROR VA NUSUS UL-AXBOR" ASARI MISOLIDA)

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-68-75

To'rayev Laziz Abdivali o'g'li
TDSHU, Sharq falsafasi va germenevtika kafedrasi dotsenti, PhD.
https://orcid.org/0000-0003-3666-6229

Sharq falsafasida axloqiy qadriyatlar — halollik, adolat, sabr-toqat, kamtarlik, ilmga intilish kabi fazilatlar inson kamolotining poydevori sifatida talqin etiladi. Bu qadriyatlar yoshlarning dunyoqarashini shakllantirib, ularni jamiyatning faol va mas'uliyatli a'zosi bo'lib yetishishiga xizmat qiladi.

Bu borada buyuk alloma Mahmud Zamaxshariyning ilmiy va axloqiy merosi alohida ahamiyat kasb etadi. U o'z asarlarida ilm bilan bir qatorda axloqni ham inson kamolotining ajralmas qismi sifatida ko'rsatadi.

Mahmud Zamaxshariyning hajm hihatdan katta asarlaridan biri bo'lgan "Rabi' al-abror" asari jamiyatdagi barcha ijtimoiy munosabatlarni qamrab olgan muhim ijtimoiy-falsafiy manba hisoblanadi. Shu jihatdan asar yolg'iz o'zi yaratilgan davrning, qolaversa, bugungi ijtimoiy masalalarni o'z ichiga olganligi bilan bebaho ahamiyatga ega. Asarda ijtimoiy, axloqiy masalalar bilan bog'liq iqtiboslar mavzu jihatdan keng qamrovli va turli-tuman. Insonning kamoloti uchun zarur bo'lgan fazilatlar to'g'risidagi iqtiboslar asarning katta qismini tashkil qiladi. Mahmud Zamaxshariy keltirgan iqtiboslarda kishining rivojlanishi, inson bo'lib shakllanishi, kamolotiga yo'naltirilgan ta'limiy-tarbiyaviy bog'liqlikni ko'rish mumkin.

Asarning 11 bobidan 91 bobiga qadar, ya'ni asarning eng katta 80 bobdan iborat bo'lgan asosiy qismi jamiyatda uchraydigan barcha ijtimoiy masalalarga bag'ishlanadi. Mahmud Zamaxshariy o'z asarida ko'plab shaxslarning ijtimoiy masalalarga oid iqtiboslarini keltiradi. Tadqiqotning mazkur bo'limida asosan, Rasulullоh (s.a.v.), sahoba Ibn Ma'sud, donishmand Luqmon Hakim, arablarning mashhur olimlari va notiqlari Xolid ibn Safvan, Ahnaf ibn Qays, Muhammad ibn Ajlan, Aqsam ibn Sayfiy, marvlik olim Ibn Muborak,"Adolat sohibi" unvoni egasi, qadimgi Eron hukmdori Xusrav I Anushervon va uning zukko vaziri Buzurgmexr hamda yunon faylasuflari Aflotun, Galen va Suqrotlarning iqtiboslari tahlili amalga oshirilgan.Ular tomonidan aytilgan so'zlarda yaxshi fazilatlar-axloqiylik, shuningdek, yomon illatlar-axloqsizlik masalalari bayon etiladi.

Mahmud Zamaxshariy asarda o'z davrining ijtimoiy muhitidan kelib chiqqan holda, jamiyat rivoji uchun o'rinli deb hisoblagan, kishilar ehtiyoj sezadigan va o'sha zamon ziyolisi bilishi kerak bo'lgan ko'plab ma'lumotlardan unumli foydalangan.

"Rabi' al-abror"da bilimli bo'lishga, ilm sohiblariga yaxshi munosabatda bo'lishga,i nsonlarni adolatli bo'lishga, omonatga vafoli bo'lishga, sodiqlikka, mehr-muhabatli bo'lishga, halollikka, xayr-saxovatga, oqillikka, to'g'ri so'zlikka, saxiylikka, birodarlikka, go'zal fe'llikka kattalarga hurmat, kichiklarga izzatda bo'lishlikka undaydigan minglab nasihatlarga alohida urg'u berilgan.

Shuningdek, asarda g‘azab, jahl, yolg‘on so‘zlash, jaholat, hasad, xasislik, ikkiyuzlik, ilmsizlik kabi inson ma’naviy kamolotiga salbiy ta’sir ko‘rsatadigan illatlar qoralangan iqtiboslar ham ko‘plab uchraydi.

Mahmud Zamaxshariy o‘z asarida birinchi bo‘lib ijtimoiy masalalar sifatida do‘stlik, birodarlik mavzulariga o‘z e’tiborini qaratib, mavzuga oid iqtiboslar keltiradi.

Alloma insoniyat uchun muqaddas qadriyat bo‘lgan do‘stlik fazilatiga to‘xtalib, kimlar bilan do‘st tutinish, do‘stlarni qanday sinash haqidagi iqtiboslarni asarning “Birodarlik, muhabbat, do‘stlik, aka-ukalar o‘rtasidagi munosabatlari, Alloh uchun sevishlik va yomon ko‘rishlik, qo‘shnichilik haqida”gi 12 bobida keltiradi. Zero jamiyatda kishilar kimningdir yordamiga muhtoj bo‘ladi, o‘zaro munosabat orqali hamda insonlarning bir-biriga yordam berishi natijasida ijtimoiy munosabatlar hosil bo‘ladi.

Alloma Mahmud Zamaxshariy do‘stlikka doir “hakim”[38] ya’ni hikmat sohibi deb atalgan Luqmon Hakimdan iqtiboslar keltiradi. Ma’lumki, Luqmoni Hakim Dovud payg‘ambar davrida ming yil yashagan, undan ko‘p hikmatlarni o‘rgangan, mingta payg‘ambarga shogird tushgan va yana shuncha payg‘ambarga ustozlik qilgan shaxsdir.

لقمان: ثلاثة لا تعرفهم إلا عند ثلاثة، الحليم عند الغضب، والشجاع عند الخوف، والأخ عند حاجتك إليه [1,43b]

Luqmoni Hakim: “Uch toifali insonlar uch holatda bilinadi, ular g‘azab chiqqanda yumshoq va muloyim bo‘la oladigan, urushda jasoratli bo‘la oladigan va muhtojlik paytda do‘st bo‘la oladigan insonlardir”, deya ta’kidlaydi.

Demakki jamiyatda har bir inson o‘zini haqiqiy inson deb hisoblashi uchun donishmand fikricha yuqoridagi uch xususiyatga ega bo‘lmog‘i va uni amalda bajarmog‘i lozim. Bunday kishilar jamiyatda boshqalarga o‘rnak bo‘lishi va shu orqali ijtimoiy munosabatlar rivojiga ham hissa qo‘shgan bo‘ladi.

Mahmud Zamaxshariy do‘stlikka oid iqtiboslarni davom ettirib, asarning yigirma beshinchi bobida Luqmoni Hakim va Safvandan kishilar qanday fazilatlarga ega bo‘lgan insonlarni o‘zlariga do‘st tutmoqliklari va kimlarni haqiqiy do‘st deb bilishlikka oid iqtiboslar keltiradi:

لقمان: إذا أردت أن تؤاخي أخاً فأغضبه، فإن أنصفك وهو معضب فآخه، وإلا فأحذره [1,95a]

Luqmoni Hakim aytadi: “Kimsa bilan do‘stlashmoqchi bo‘lsang, uni jahlini chiqarib sina, agar jahli chiqqanda ham insof qilsa, demak u bilan aka-uka tutin, yo‘qsa, undan ehtiyot bo‘l”.

Asarning “Axloq, yaxshi va yomon odatlar, g‘azab va mehribonlik, zo‘ravonlik va muloyimlik, shafqatsizlik, yengil va og‘ir tabiatlilik haqida”gi yigirma beshinchi bobida insonlarning odob-axloqlarini ulug‘lanishiga, go‘zal sifatlarga ega bo‘lishlik masalalariga alohida urg‘u berilgan. E’tibor beradigan bo‘lsak, axloqqa doir keltirilgan ko‘plab iqtiboslar yuqorida ta’kidlanganidek, hadislar bilan bog‘liq. Jumladan 25 bobda keltirilgan birinchi iqtibos shuning jumlasidandir.

إبراهيم بن العباس والله لو وزنت كلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم بمحاسن الناس لرجحت، وهي قوله إنكم لن تسعوا الناس بأموالكم فسعوهم بأخلاقكم [1,92b]

[38] Hakim - o‘z so‘zi va amalida aniqlik bo‘lgan kishi.

Ibrohim ibn Al-Abbos aytadi[39]*: Allohga qasamki, agar Rasulullohning (s.a.v.) so‘zlari insonlarning yaxshiliklari bilan tarozini ikki pallasiga qo‘yilsa, albatta, Rasulullohning so‘zi og‘ir keladi. Ul zot shunday dedilar: "Sizlar odamlar orasida molu-dunyolaringiz bilan emas, odob-axloqlaringiz bilan ulug‘lanasizlar".* Haqiqatdan ham axloq shaxs hayoti hamda jamiyat taraqqiyoti uchun muhim bo‘lgan insoniy fazilatdir. Inson axloqi orqali kamolotga erishadi, uning kamolotga erishishi o‘z navbatida jamiyat rivojiga hissa qo‘shadi.

Mahmud Zamaxshariy fikrini davom ettirgan holda, inson taqdiriga oid quyidagi iqtibosni keltiradi.

وعنه عليه السلام: حسن الخلق زمام من رحمة الله في أنف صاحبه، والزمام بيد الملك، والملك يجره إلى الخير، والخير يجره إلى الجنة. وسوء الخلق زمام من عذاب الله في أنف صاحبه، والزمام بيد الشيطان، والشيطان يجره إلى الشر والشر يجره إلى النار[1,92b]

Rasulullo (s.a.v.): "Go‘zal xulq Allohning rahmatidan, rizoligidan bo‘lgan yugandir (jilov), u o‘z sohibining burnidan o‘tkazilgandir. Bu yugan Allohning qo‘lida, Alloh uni yaxshilikka, ezgulikka yetaklaydi, yaxshilik va ezgulik esa, uni jannat sari yetaklaydi. Yomon xulq esa, Allohning azobidan, g‘azabidan yasalgan yugandir va u o‘z sohibining burnidan o‘tkazilgan. Bu yugan Shaytonning qo‘lidadir. Shayton uni yomonlikka undaydi, yomonlik esa o‘z sohibini do‘zax sari yetaklaydi".

Asarda axloqqa doir yana bir hadisdan iqtibos keltiriladi:

الحسن بن علي عليه السلام يرفعه: أن الرجل ليدرك بحسن خلقه درجة الصائم القائم، وإنه ليكتب جبارا وما يملك إلا أهله[1,92b]

Hasan ibn Ali (r.a) rivoyat qiladi: Rasulullo (s.a.v.) shunday deganlar: "Albatta kishi yaxshi xulqi bilan kunduzi ro‘za tutib, kechasi namoz o‘qib chiqqan kishining darajasiga erishadi". Mazkur hadis insonlarni yaxshi xulqli bo‘lishlikka chaqirib, odob-axloqi go‘zal inson farz amallarni bajarish maqomiga erishishni ko‘rsatmoqda. Barcha farz amallarni bajarib, ammo xatti-harakati, xulqida kamchiligi bo‘lgan kishi mukammal inson bo‘la olmasligini mazkur hadis dalolat qilib turibdi.

Asarning yigirma beshinchi bobida Mahmud Zamaxshariy Luqmoni Hakimdan quyidagi iqtiboslarni keltiradi:

علي عليه لبسلام ثلاث من كن فيه فقد استكمل الإيمان، من إذا رضي لم يخرجه رضاه إلى الباطل، وإذا غضب لم يخرجه غضبه من الحق، وإذا قدر لم يتناول ما ليس له فيه و تروي هذه الكلمات للقمان [1,94a]

Ali (a.s.): "Kimda kim uch xislatni o‘zida jamlasa uning iymoni kamolga yetgan bo‘ladi: rozi bo‘lsa, roziligi tufayli yolg‘on gapirmaydi, g‘azabi chiqsa g‘azabi tufayli haqdan chiqmaydi, agar qudratga ega bo‘lsa, o‘zganing moliga ko‘z olaytirmaydi, bu so‘zlar Luqmoni Hakimga tegishlidir".

Asarning "Umidsizlik va qanoat, Alloh berganiga qanoat qilish, Allohga tavakkal qilib, unga ishonish va tamagirlik qilmaslik haqida"gi 91 bobda qanoat, shukr fazilatlari haqida Luqmoni Hakimdan yana bir iqtibos keltiradi.

لقمان الحكيم: كفى بالقناعة عزاً، ويطيب النفس نعيماً[1,275b]

[39] Ibrohim ibn Al-Abbos (176-243/792-857) mashhur shoir, asli kelib chiqishi turkiy bo‘lgan, Suliy nomi bilan ijod qilgan mutafakkir.

Luqmoni Hakim: "Azizlikka qanoat, baxt-saodat va xotirjamlikka mamnunlik kifoya qiladi". Kishi aziz va mukarramlikka erishmoqchi bo'lsa Luqmoni Hakimning fikricha har bir narsaga qanoat qilishi, shuningdek, baxtli-saodatli va tinchlik-xotirjamlikda yashamoqchi bo'lsa u o'z hayotidan mamnun va rozi bo'lmog'i lozim.

Asarning "Odamzot, uning sifatlari, go'zallik va xunuklik, uzunlik va qisqalik, kattalik va kichiklik, semizlik va ozg'inlik haqida"gi yigirma to'rtinchi bobida quyidagi iqtibosni keltiradi.

قال للقمان الحكيم سيده: أذبح لي شاة وأئتني بأطيب مضغتين فيها؛ فأتاه بالقلب واللسان؛ فسكت عنه ما سكت؛ ثم أمره بذبح شاة وقال: ألق أخبث مضغتين؛ فرمى بالقلب واللسان، وقال: إنه ليس شيء أطيب منهما إذا طابا [1,91a]

Luqmoni hakimga hojasi deydi: "Qo'y so'yib, eng yoqimli joyini keltir". Hakim qo'yni so'yib, uning yuragi va tili keltiradi. So'ngra bir muddat o'tib, hoja yana bir qo'y so'yib, uning eng yoqimsiz joyini keltirishini buyuradi. Hakim yana qo'yning yuragi va tilini keltiradi. Hoja hayron bo'lib, undan nega bunday qilganini so'raganida, Luqmoni Hakim: "Hayotda eng shirin narsa toza yurak va shirin so'z - til bo'lsa, eng yoqimsiz narsa bemehr, tosh yurak va ig'vogar tildir, deb javob bergan ekan".

Mahmud Zamaxshariy yunon faylasuflarining ezgu fazilatlar va yaxshi xislatlar haqidagi qarashlaridan ham iqtiboslar keltiradi. Asarning "Baxt, iqbol, tole, muvaffaqiyatsizlik, umidsizlik va yo'qotish haqida"gi o'n to'rtinchi bobida Aflotundan iqtibos keltiradi:

قيل لأفلاطون لم لا تجتمع الحكمة والمال قل: لعزة الكمال [1,53b]

Aflotundan so'rashibdi: "Nega donolik va boylik birlashmaydi"? U dedi: "Mukammallik hurmati uchun". Bundan ko'rinadiki donolik va boylik bir-biriga zid omillar. Har ikkisini ortidan quvgan inson o'z maqsadiga erisha olmaydi. Bu ikki omilning birlashishi birining mukammalligiga putur yetkazadi.

Alloma Mahmud Zamaxshariy ilm masalasida ham qator faylasuflardan iqtiboslar keltiradi:

قال رجل لأفلاطون: كيف قويت على جمع هذا العلم كله؟ قال: أفنيت من الزيت في السراج أكثر من الشراب الذي شربته في عمري كله [1,295a]

Bir kishi Aflotundan so'rabdi: "Qanday qilib shuncha bilim egallagansiz"? Aflotun: "Men umr bo'yi ichgan ichimligimdan ko'ra sham chirog'im uchun moyni ko'proq sarf qilganman". Bu bilan alloma tugal bilimga inson uzluksiz o'qish va davomiy ilm olish bilan yetishi mumkinligini ta'kidlagan.

Bundan tashqari asarda farzandning ilm olishiga otaning beqiyos o'rni haqida alohida iqtibos keltirilgan:

جالينوس سن أهل أثينة أن من لم يعلم ولده علمالم يجب له على ولده حق الأبوة[1,295a]

Galen (Jolinus) Afina xalqiga o'z o'g'liga ilm o'rgatmagan otaga o'g'li uchun otalik haqi yo'q deb aytdi.

Mahmud Zamaxshariy Xusrav I Anushervonning vaziri Buzurgmexrdan[40] ham iqtiboslar keltiradi. Asarning "Taajjub, qiziq voqealar va ajoyibotlar haqida"gi ellik beshinchi bobida Buzurgmexr aytadi:

قيل لبرزجمهر من أعلم الناس بالدنيا؟ قال: أقلهم منها تعجباً [1,199a]

Buzurgmexrdan so'rashibdi, "Dunyodagi eng bilimdon inson kim"? U dedi: "Dunyodan kim boshqalardan ko'ra kamroq ta'jub qilsa o'sha inson oqil insondir".

Asarning "Aql, farosat, olijanoblik, fikr-mulohaza, tajriba va oxirgi natijasiga qarash haqida"gi 57 bobida Buzurgmexrdan yana iqtibos keltiriladi:

برزجمهر لا شرف إلا شرف العقل، ولا غنى إلا غنى النفس [1,202b]

Aql sharafidan boshqa sharaf va ruh boyligidan boshqa boylik yo'q. Mazkur keltirilgan iqtibos ham mu'taziliylik aqidasi tamoyillariga mos keladi, bunday iqtiboslarni alloma Mahmud Zamaxshariy ataylab, o'z e'tiqodidan kelib chiqib, ulardan unumli foydalangan.

قيل لبرز جمهمر من أكمل الناس؟ قال: من لم يجعل سمعه غرضاً للفحشاء، وكان الأغلب عليه التغافل [1,203b]

"Buzurgmexrdan so'radilar: Eng mukammal inson kim?" U dedi: "Yomon ishlarga bajarishga his-tuyg'ularini jilovlay oladigan va o'zining juda aqlli ekanligidan bexabar insonlar mukammal insonlardir".

جاء الأحنف إلى باب بعض الأمراء فجلس ينتظر الأذن، فمرت به سقاءة فقالت: يا شيخ أحفظ علي قربتي حتى أعود: فخرج الآذن بالأذن، فقال: أن معي وديعة؛ ولم يزل قاعدا حتى جاءت السقاءة [1, 94a]

Bir kuni Ahnaf[41] amirlardan birining uyiga borib, uni oldiga kirishga izn so'raydi. Xizmatkor amirdan ruxsat so'rab kelgunga qadar Ahnaf eshik oldida kutib turadi. Shu vaqtda ko'chadan suv sotuvchi o'tib ketayotib, suv idishini Ahnaf oldiga qo'yib dedi: "Ey shayx, men kelgunimga qadar shu idishga qarab turing". Birozdan so'ng xizmatkor chiqib, Ahnafga amir oldiga kirishini va uni kutayotganini aytadi, shunda Shunda Ahnaf: "Birov menga omonat qoldirdi, omonatga xiyonat qilish gunoh", - dedi va suv sotuvchisi kelguniga qadar idishni qo'riqlab turdi.Haqiqatdan ham omonatga xiyonat qilish naqadar og'ir amal. Omonatga vafo qilish ham go'zal xulqlardan biridir. Ayniqsa bugungi kunda bu masalaga ko'p ham e'tibor berilmayapti. Omonatga rioya qilishlik ham insonlar o'rtasida hamjihatlikni, oqibatni, ishonchni oshiradi.

Mahmud Zamaxshariy asarda insondagi yomon illatlar bo'lgan jahl va g'azab haqida ham bir nechta iqtiboslar keltiradi, jumladan:

الأحنف قوة الحلم على الغضب أفضل من قوة الأنتقام. وقال كنا نعد المروءة الصبر على كظم الغيظ، ومن لم يصبر على كلمة سمع كلمات [1,95a]

Ahnaf aytadilar: "Jahlni bosishga sarflangan kuch intiqom olish uchun sarflangan kuchdan afzalroqdir. Jahlni bosishga qilingan sabr erkaklik sanaladi. Kimda kim bir so'zga sabr etmasa bir necha so'zlar eshitadi".

قيل لابن المبارك أجمل لنا حسن الخلق في كلمة، قال ترك الغضب [1,95b]

[40]Xusrav I Anushervonning ilm-fanga e'tibori kuchli bo'lgan don vaziri, davlat arbobi

[41] Ahnaf ibn Qays Muhammad (s.a.v) davrida yashagan, Marv, Hirot va Nishopur shaharlarini fath etgan sarkarda. Ilmi va oqilligi bilan mashhur bo'lgan.

Ibn Muborakdan[42] *"Biz uchun dunyodagi eng go'zal narsa bir so'z bilan aytganda nima", deb so'rashganida, u "G'azabni tark etish", degan ekan.* Mahmud Zamaxshariy mazkur iqtibosni "Qissas al-arab" ("Arab qissalari")dan olgan.

Ilm egallash, ta'lim olish Mahmud Zamaxshariy asarida markaziy nuqtada turadi. Har bir inson o'z o'rniga, hurmatga va obro'-e'tiborga ega bo'lmoqchi bo'lsa albatta ilmli bo'lishi lozim.

Mahmud Zamaxshariy asarning "Ilm-hikmat, odob, kitob, qalam va shular bilan bog'liq narsalar haqida"gi oltmishinchi bobida Buzurgmexrdan yana iqtibos keltiradi:

قيل لبرزجمهر ما بال تعظيمك لمعلمك أشد من تعظيمك لأبيك قال لأن أبي كان سبب حياتي الفانية ومعلمي سبب حياتي الباقية [1,301b]

Buzurgmexrdan: "Nima uchun ustozingni otangdan afzalroq hurmat qilasiz? – deb so'radilar. Chunki otam meni o'tkinchi dunyoga, hayotga olib kelgan bo'lsa, ustozim menga boqiy, oxirat hayotini ato etdi.

Qur'oni karimga qilingan tafsirlarda, xususan "Luqmon" surasi tafsirida bu iqtibos aynan Buzurgmexr tomonidan keltirilgan.

محمد بن عجلان ماشيء أشد على الشيطان من عالم معه حلم، إن تكلم تكلم بعلم، وإن سكت سكت بحلم، يقول الشيطان سكوته علي أشد من كلامه [2,123a]

Muhammad ibn Ajlan dedilar: "Shayton uchun halim olimdan kuchliroq dushman yo'qdir, gapirsa ilm bilan gapiradi, sukut qilsa halimlik bilan sukut qiladi va Shayton deydiki, Olimning sukuti gapidan kuchliroqdir".

Mahmud Zamaxshariy ta'lim berish ulug' ish ekanligi haqida ham iqtiboslar keltiradi:

ابن مسعود من تعلم بابًا من العلم ليتعلمه الناس ابتغاء وجه الله أعطاه الله أجر سبعين نبيًا [1,298a]

Ibn Ma'sud[43] *:"Kim o'zgaga Alloh uchun ta'lim bersa Alloh unga yetmish payg'ambar mukofotini beradi".* Mazkur iqtibos payg'ambar Muhammad (s.a.v.)dan keltirilgan hadisdir.

كانت اليونانية يورثون البنات العين والبنين الدين، وكانوا يقولون: الابن من المال إلا ما يكون عوناً له على طلب العلم، وأطيعوه على تعظيم الحكمة ليصير جمع العلم أغلب عليه من جمع المال، وليرى أنه أفضل عتاد، وأكرم مستفاد [1,301b]

Yunonlar qiz va o'g'illariga dinni meros qilib qoldirishdi va ular aytadilar: bilim olish unga boylik keltiradi, ilm izlash pul to'plashdan afzaldir, ibratli o'git va hikmatli so'zlar va ularga amal qilish va ilm egallash ularga turli ne'matlarni va imkoniyatlarni beradi.

قيل لسقراط: ما الفرق بين من له أدب ومن لا أدب له؟ قال: كالفرق بين الحيوان الناطق وبين الحيوان الذي ليس بناطق [1,301b]

Suqrotdan so'rashdi, "Odob-axloqli kishidan odob-axloqsiz kishini qandayfarqi bor"? Suqrot aytdi: "Gapiradigan hayvon bilan gapirmaydigan hayvonni o'rtasidagi farq". Mahmud Zamaxshariy yunon faylasuflarining ushbu iqtiboslarini keltirib, o'zining ham ilmiy-falsafiy qarashlarini shular orqali ifoda etgan.

[42] Ibn Muborakning to'liq ismi Abdulloh ibn al-Muborak al-Marvaziy (118-181/736-797) ilohiyot, hadis, tarix va fiqh ilmlari bilan shug'ullangan. Uning otasi turk, onasi xorazmlik bo'lgan.

[43]Payg'ambarning yaqin sahobalaridan biri, fiqh olimi

"Rabi' al-abror" asarida mehr-muruvvat, xayr-saxovat kabi fazilatlar ulug'langan iqtiboslar ham ko'plab uchraydi. Mahmud Zamaxshariy saxiylik borasida islomgacha bo'lgan davrda yashagan, arab shoiri, donishmandi va notiq Aqsam ibn Sayfiyning o'gitlaridan ham iqtiboslar keltiradi:

أكثم بن صيفي: في الاعتبار غنى عن الاختبار [1,204a]

Aqsam ibn Sayfiy: Saxiylikdan kechmang, u obro'-e'tibor, hurmatning boshlanishidir. Bu ibratli o'git orqali Mahmud Zamaxshariy insonlarni yuksaklarga ko'taruvchi, ulug' maqomlarga erishishda asosiy omil bo'lgan saxiylikka chaqiradi. Mazkur iqtibos As-Saolibiyning "Ash-Shakvo va al-itob va ma vaq'ai lil xullon va al-as'hob" [4,209] kitobida 601-tartib raqamda keltirilgan.

Mahmud Zamaxshariy Xusrav I Anushervondan ham iqtiboslar keltiradi.

أنوشروان أربع قبائح، وهي في أربعة أقبح البخل في الملوك، والكذب في القضاة، والحدة في العلماء، والوقاحة في النساء [1,272a]

Anushervon dedi: "To'rt yomon narsa bor, ular shohlarning baxilligi, qozilarning yolg'on so'zlamog'i, olimlarning takabburligi, ayollarning hayosizligi".

قيل لأنوشروان ما الجود الذي يسع الناس كلهم؛ قال: إرادة الخير لجميعهم، وبسط الوجه لهم[1,349b]

Anushervondan so'rashibdi, "Barchaga birdek saxiylik qilish deganda nima tushunasiz? Bu barchaga yaxshi tilaklarni bildirish va ularga tabassum qilish, degan ekan".

Boshqa bir bir iqtibosda ehson haqida so'z boradi:

وعنه رضي الله عنه لا تستح من إعطاء القليل فإن الحرمان أقل منه [1,349b]

U kishi yana aytdiki:"Kam berishdan uyalmang, shuni berishdan ham mahrum emassizku". Bu ibrat orqali insonlarni birinchidan, ehson ulashishda kam berishdan xijolat bo'lmaslikka chaqirilsa, ikkinchidan shukr, qanoat qilishga chaqiradi.

قيل للأحنف ما الإنسانية قال التواضع عند الرفعة، والعفو عند القدرة والعطاء بغير منة [1,349b]

Ahnafdan so'rabdilar: "Insoniylik nima? Aytdi: u davlat va boylik borida kamtarin bo'lmoq, kuch-qudratga ega payti kechirimli bo'lmoq va minnatsiz ehson qilmoqdir". Insonni ziynatlovchi xislat aynan minnatsiz ehson qilish va saxovat ko'rsatishdir.

"Rabi' al-abror" asarida berilgan axloq va ijtimoiy masalalar bilan bog'liq mavzular faqat o'z zamonasi uchun muhim bo'lib qolmasdan bugungi kunda ham juda dolzarb bo'lgan, jamiyat uchun zarur masalalarni o'zida mujassam etgan. Asardan yuqoridagi kabi iqtiboslarni tarjima qilish, ularni talqin etib, keng kitobxonlarga yetkazish jamiyatimizda mehru oqibat, saxovat, bilim, ta'lim olish singari masalalarni yechishga ko'mak beradi.

"Rabi' al-abror" asarida berilgan barcha nasihatlar, o'gitlar va ma'lumotlar hozirgi yoshlarning ma'rifatiga ham xizmat qiladi. Chunki, asar insonning ijtimoiy hayotda yanada madaniyatli va yetuk shaxs bo'lishi uchun bilishi kerak bo'lgan barcha bilimlarni o'zida mujassam etgan. Muhimi asarda to'plangan iqtiboslar orqali Mahmud Zamaxshariy o'z zamonasi va o'zigacha bo'lgan allomalarning ma'lumotlarini avlodlarga yetkazishda tarixiy ko'prik vazifasini bajarib bergan.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR:

1. "Rabi' al-abror" qo'lyozmasi. O'zR FA Abu Rayhon Beruniy nomidagi Sharqshunoslik instituti Asosiy fondi. Qo'lyozma № 2384.
2. "Rabi' al-abror" qo'lyozma. Leypsig-Germaniya. №601.
3. GALENA, G., & AZ-ZAMAXSHARI, V. P. M. MAHMUD ZAMAXSHARIYNING "RABI' AL-ABROR" ASARIDA YUNON FAYLASUFI JOLINUS QARASHLARINING FALSAFIY TAHLILI Oqilov Ahrorjon Bahromjon o'g'li.
4. أبو منصور الثعالبي. الشكوى والعتاب وما وقع للخلان والأصحاب. 1-ج.

ABU ALI IBN SINONING "AL-ISHOROT VA AT-TANBIHOT" ASARIDAGI TASAVVUFIY QARSHALARNING FALSAFIY TAHLILI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-76-82

Jurayev Sherali Soibnazar o'g'li
Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti
Sharq falsafasi va germenevtika kafedrasi katta o'qituvchisi, PhD.

Annotatsiya: *Ma'lumki, Ibn Sino o'zining* "Al-Ishorot va at-Tanbihot" *(*Ishoralar va tanbehlar*) asarining yakuniy qismida so'fiylikka oid atamalar lug'atidan keng foydalanadi. Shu sababli ayrim tadqiqotchilar ushbu davriga mansub asarda Ibn Sino diniy qarashni asoslashini yoki tasavvufga moyil bo'lgan, degan xulosaga kelishgan.*

Mazkur maqola asarning eng muhim parchalarini batafsil tahlil qilish asosida bunday talqin yetarli darajada asosli emasligini ko'rsatadi. Chunki Ibn Sino "Al-Ishorot va at-Tanbihot"ning so'nggi to'rtinchi bo'limida uchraydigan so'fiylarga oid tushunchalarni o'ziga xos tarzda sharhlaydi. Aslida uning bu tushunchalardan foydalanishi so'fiy adabiyotlarda yoki "tasavvuf" falsafasida ularga berilgan ma'nolar bilan deyarli umumiylikka ega emas.

Maqolada xulosa qilinishicha, Ibn Sino asarning yakuniy qismida "tasavvuf"ni emas, balki tasavvufiy atamalar, iboralar va hodisalarni aql va mantiq asosida sharhlovchi "tasavvufning falsafiy talqini"ni taqdim etadi.

Kalit so'zlar: *Ibn Sino,* Al-Ishorot va at-Tanbihot*, oriflar maqomi, tasavvuf, tasavvufning falsafiy talqini.*

KIRISH

Abu Ali ibn Sino 980-yilda tug'ilib, 1037-yilda vafot etgan. Ibn Sino (G'arbda Avitsenna nomi bilan mashhur) falsafa tarixidagi eng buyuk mutafakkirlardan biridir. Barcha buyuk faylasuflarda bo'lgani kabi, uning ta'limoti ham turli xil talqinlarga sabab bo'lgan. Uning tasavvuf bilan aloqasi masalasi ham bundan mustasno emas.

Ba'zi tadqiqotchilar bu masala yuzasidan qarama-qarshi fikrlarni ilgari surdilar. Masalan, Gutas Ibn Sinoda sof tasavvufning har qanday shakli mavjudligini inkor etsa, Morewedge aksincha, uning mavjudligini qat'iy himoya qiladi.

Fahriddin Roziy o'zining "Ishoratning sharhi" nomli kitobida shunday ta'rif beradi: "Bu bob, bu kitobning eng muhım va eng qımmatlı bobidir, chunki Ibn Sino bunda so'fiylarning ilmlarini va g'oyalarini undan boshqa hech bir kishi tushuntırıb bermagan, so'fiylarning maqsadlarini guzal hayot mazmuni sifatida izohlab berishga erishgan"[44].

Iskandariya faylasuflarining qarashlariga bag'ishlab Ibn Sino o'zining oxirgi asari "*Al-Ishorot va at-Tanbihot*" ni yozgan. Bu asarda Ibn Sinoning falsafadan tashqari irfonga bo'lgan tamoyili ham sezilib turadi. Bundan tashqari Ibn Sino bir necha irfonga bag'ishlangan asarlar yozib unda falsafiy bilimlarni diniy ta'lim bilan moslashtirishga jiddiy tashabus ko'rsatgan. Uning bunday intilishlari keyinchalik

[44] Fahriddin Roziy "Sharh ul-Ishorat". –Tehron, 1988. -B. 213.

Yevropa mamlakatlarida yuksak qadrlandi. Bunga sabab uning bir necha jildlik “Ash-Shifo” asarining mantiqqa, tabiatshunoslikka, ruhga, metafizikaga bag‘ishlangan qismlarining 13-asrda lotin tiliga tarjima qilinganligidir. O‘sha davrda uning shuhrati Yevropa mamlakatlarida shu darajaga borib yetdiki, xristian faylasuflarining mutlaq ko‘pchiligi uning muxlislariga yoki uning ta’sirida bo‘lgan Ibn Rushd tarafdorlariga aylandilar.

MUHOKAMA VA NATIJALAR

Islom dunyosida VIII-XII asrlarda yo‘nalish sifatida Tasavvuf ta’limoti o‘zining ilk bosqichlarini boshlab berganligi bilan Sharq falsafasida o‘z g‘oyasini davom ettirib kelmoqda. Ushbu davr (ya’ni X-XII asrlar) da tasavvuf nazarıyasını sun’iylik yo‘nalishida bo‘lib, Allohning sifatlarini tushuntirishga harakat qilgan tasavvufchilar tomonidan “Zohidlik”, “Obidlik” va “Oriflik” darajasiga erishgan Hakim at-Termiziy, Kalobodiy, Abulqosim Qushariy, Imom Muhammad G‘azzoliy, Ahmad G‘azzoliy kabi mutasavvuflarning asarlaridagi o‘xshatishlarni uchratish mumkin. E’tiborli jihati shundaki, Ibn Sino o‘zining “Al-Ishorot va at-tanbihot” asarining to‘rtinchi bo‘limini tasavvufga bag‘ishlagan bo‘lib, unda “Zohid”, “Obid” va “Orif” kishilarga xos xususiyatlarni misollar asosida tushuntirib, o‘z asari orqali bayon etganligini uchratamiz.

Mazkur tadqiqotning obyekti “Al-Ishorot va at-tanbihot” asarining to‘qqizinchi bandi (النمط التاسع) dagi “Oriflarning maqomlari” (في مقامات العارفين) haqidagi nazariyalarining tahlili tashkil etadi. Bu band 27 fasldan iborat bo‘lib;

Birinchi fasl (الفصل الأوّل) da Oriflarning maqsadlarini shunday izohlaydi: “Darhaqiqat oriflarning dunyoviy hayotlarida faqatgina ularga xos bo‘lgan, (boshqalarda bo‘lmagan) daraja va maqomlari bor. Ularning o‘ziga xos botiniy va zohiriy amallari mavjud bo‘lib, ularni bilmaydiganlar rad etadilar, biluvchilar esa ushbu amallarni ulug‘laydilar. Biz senga quyidagilarni hikoya qilib beramiz: Agar sen Salomon va Ibsol qissasini eshitgan bo‘lsang, bilginki, Salomonni senga, Ibsolni esa oriflar ahlidan deb bilgin. Seni oriflik darajangga misol qilib keltirish mumkin”[45].

Ikkinchi fasl (الفصل الثاني) - “Dunyo noz-ne’matlaridan va bezaklaridan voz kechish zohidga xos holat bo‘lsa, ro‘za, namoz kabi ibodatlarni ado etish obidga xos bo‘lgan holatlardandir. O‘z fikrini idora qilgan holda, kuch-qudratga erishadigan va shu orqali doimiy ravishda yashirin holatdagi haqiqat nurining chiqishiga intilish esa orifga xos bo‘lgan xususiyatdir. Bularning barchasi bir-biri bilan o‘zaro munosabatdadir”.

Uchinchi fasl (الفصل الثالث) – “Zohid orif darajasida bo‘lmagan kishi uchun oxirat savobini dunyo matosi bilan sotib olish mumkin bo‘lgan hodisadir. Orif uchun esa zohidlik maxfiylikdan haqiqatni ajratish va haqiqatdan boshqa narsa bilan mag‘rurlanmaslikni anglatuvchi tushunchadir.

[45] Hasan Malikshahi. Abu Ali Ibn Sino. “Al-Ishorat va at-tanbihot”. –Tehron, 1988. – B. 504.

Orif bo'lmagan odamga ibodat qilish o'ziga xos biznes bitimidir, go'yo inson hozirgi hayotda ikkinchi hayotda jazo va mukofot sifatida oladigan maosh evaziga harakat qilgandek. Ammo orif uchun bu insonning qobiliyatlarini, jumladan, qalbining baholash va tasavvur kuchlarini mashq qilishning bir turi bo'lib, ularni odat bo'yicha xato tomondan haqiqat tomoniga yo'naltirishdir. Shunday qilib, ular qalbning eng ichki shaxsiy fikriga moslashadilar, shuning uchun bu fikr haqiqatning vahiysini izlaganda, bu kuchlar unga zid kelmaydi. Shunday qilib, eng ichki fikr yorqin nurga yetib keladi. Bu kelish yaxshi o'rnashgan odatga aylanadi. Eng ichki fikr xohlagan paytda, u bu qobiliyatlar bilan raqobatlashmasdan haqiqat nuriga qaraydi, aksincha, ular bilan iliqlik bilan birga bo'ladi. Shunday qilib, eng ichki fikr muqaddaslikka erishishda to'liq ishtirok etadi”.

To‘rtinchi fasl (الفصل الرابع) – Payg‘ambarlar va Diniy qonunlarga bo'lgan ijtimoiy ehtiyoj haqida nasihat.

“Inson yolg‘iz hech narsaga erisha olmaydi. Ular faqat boshqa insonlar bilan hamkorlik qilish va ular o‘rtasida mehnat taqsimoti orqali muvaffaqiyatga erishishlari mumkin. Har bır inson boshqasini vazifadan xalos qiladi. Agar inson hamma narsani o‘zi qilsa, u ko‘p narsalarni qilishi kerak bo‘ladi, bu esa iloji bo‘lsa ham qiyin bo‘ladi. Shuning uchun, odamlar o‘rtasida almashinuv va adolat bo‘lishi kerak. Bu adolat qonun chiqaruvchi tomonidan olib borilgan shariat (qonun) bilan himoya qilinishi kerak. Chunki bu qonun chiqaruvchi uning vakolatini ko‘rsatuvchi ilohiy belgilar tufayli uning itoat etish huquqi bilan ajralib turadi. Shuningdek, solihlar ham, fosiqlar ham o‘zining qudratli, hamma narsani biluvchi Parvardigoridan munosib mukofatlarini olishlari kerak. Shuning uchun mukofatlovchi va qonun chiqaruvchini bilish juda muhim va bu bilim bilan bu bilimni saqlab qolish vositalari keladi. Shunday qilib, ularga ibodat qilinayotgan Zotni eslatuvchi ibodat ularga yuklatildi. Insoniyat hayotini qo‘llab-quvvatlovchi adolatga chaqiriq davom etdi. Keyin, bu dunyoda buyuk ne’matdan so‘ng, undan foydalanuvchilarga oxiratda saxovatli mukofot berildi. Keyin, uni chinakam tushunganlar uchun uning foydalari ko‘paytirildi, chunki ular yuzlarini unga qaratdilar. Shunday ekan, donolikni, keyin rahm-shafqatni va inoyatni ko‘rib chiqing, shunda siz mo‘jizalar sizni hayratda qoldiradigan holatga duch kelasiz. Keyin mahkam turing va va to‘g‘ri bo‘ling”.

Beshinchi fasl (الفصل الخامس) – Orifning asl maqsadi haqida eslatma

Orif Birinchi Haqiqatni boshqa hech qanday sababsiz xohlaydi va uning bilimiga hech narsa ta’sir qilmaydi. Uning ibodati faqat unga tegihli, chunki u ibodatga loyiqdir va bu unga bo‘lgan oliyjanob aloqadir. Bu istak yoki qo‘rquv bilan qo‘zg‘atilmaydi. Agar istak yoki qo‘rquv mavjud bo‘lsa, unda istak yoki qo‘rquvning obyekti turtki beruvchi omilga aylanadi va kerakli natija unda topiladi. Haqiqat oxirgi maqsad emas, balki boshqa narsaga olib boradigan vositadir, bu esa yakuniy maqsaddir.

Oltinchi fasl (الفصل السادس) – Vositachi sifatida haqiqatni izlovchi bilan orif o'rtasidagi farq haqida eslatma

Haqni maqsadga erishish vositasi sifatida foydalanishni joiz deb bilgan har bir kishiga, ma’lum ma’noda, achinish kerak. Chunki, ular Haqdan zavqlanish quvonchini boshdan kechirmaganlar, bu quvonchni boshdan kechirishni xohlamaydilar. Ular faqat to‘liq bo‘lmagan zavqlarni tan olishadi va xohlashadi va boshqa zavqlardan bexabar. Ularning donolarga nisbatan holati yosh bolalarning misoliga o‘xshaydi, chunki bolalar kattalar yoqtiradigan yaxshi narsalarni e’tiborsiz qoldirib, o‘zaro munosabatlari faqat o‘yin kabi yaxshi narsalar bilan cheklanganida, ular jiddiy odamlardan yuz o‘girib, ularni yoqtirmay, o‘zlarini boshqa narsalarga bag‘ishlaganlarida, ularga hayron bo‘la boshlaydilar. Xuddi shunday, nigohi kamchilikdan ko‘r bo‘lib, haqiqatning ulug‘vorligini ko‘rishga to‘sqinlik qiladigan kishi yolg‘onning o‘tkinchi zavqlariga yopishib oladi, faqat ularning mukofatini kutib, bu dunyoni beixtiyor unutadi. U Qodir Allohga oxiratda unga to‘liq qoniqish baxsh etish uchun yoqimli ziyofatga, yoqimli ichimlikka va go‘zal umr yo‘ldoshga munosib qilish uchun ibodat qiladi. Agar inson Haqiqatdan yuz o'girsa, uning ko'rish qobiliyati hozirgi hayotda ham, keyingi hayotda ham faqat qornining va xotirasining zavqlariga ko'tarilishi mumkin. Ammo afzallik yo'li bilan muqaddaslik yo'l-yo'riqlari orqali tushuncha izlagan kishi haqiqiy zavqni bilgan va unga yuz o'girgan bo'lib, to'g'ri yo'ldan uning teskarisiga olib borgan kishiga rahm-shafqat so'ragan bo'ladi, garchi ikkinchisi o'z sa'y-harakatlari bilan izlagan narsasi unga va'da qilingan narsaga muvofiq saxovat bilan berilsa ham.

Yettinchi fasl (الفصل السابع) – Orifning Haqiqat sari harakatidagi birinchi tayyorgarlik bosqichi, xohishi haqida eslatma

Oriflar harakatining birinchi bosqichi – bu “Iroda” ataydigan kuchdir, bu istak izlovchini yo isbotiy ishonch (819-bet) yoki muqaddaslik olamiga mustahkam aloqa o'rnatish uchun imonni tasdiqlash tufayli qalbning xotirjamligi (820-bet) orqali yengib chiqadi. Shunday qilib, uning yurishi muqaddaslikka qarab, birlik ruhiga erishish uchun davom etadi. Shuning uchun, u shu darajada qolar ekan, u mohir (murid) hisoblanadi.

Sakkizinchi fasl (الفصل الثامن) – Ikkinchi tayyorgarlik bosqichi, ruhiy mashq haqida eslatma.

Bundan tashqari, biluvchi ruhiy mashqga muhtoj. Bu turdagi mashq uchta maqsadga qaratilgan (821-bet). Birinchisi, Haqiqatdan boshqa narsani tanlash yo'lidan olib tashlash. Ikkinchisi, buyruq beruvchi qalblarni xotirjam qalbga itoatkor qilish, shunda tasavvur va taxmin kuchi avliyo ishlariga tegishli g'oyalarga jalb qilinadi va asosiy narsalarga tegishli bo'lgan g'oyalardan voz kechadi (822-bet). Uchinchisi, eng ichki fikrni diqqatga sezgir qilishdir.

Birinchisiga haqiqiy zohidlik yordam beradi (823-bet). Ikkinchisiga bir qator narsalar yordam beradi: fikr bilan birga keladigan ibodat (824-bet), ohangga qo'yilgan so'zlarni ongga maqbul qilish uchun ruh kuchlari tomonidan qo'llaniladigan kuylar (825-bet) va nihoyat, aqlli notiqdan notiq iborada, yumshoq ohangda keladigan va qandaydir yo'l-yo'riqni o'z ichiga olgan didaktik so'zlarning o'zi (826-bet). Uchinchi

maqsadga kelsak, unga nozik fikr (827-bet) va ishtaha qoidasi bilan emas, balki seviklining fazilatlari bilan boshqariladigan sof sevgi yordam beradi.

To‘qqizinchi fasl (الفصل التاسع) – Bog'lanishdagi birinchi qadam, lahzalar haqida eslatma.

Bundan tashqari, agar iroda va ma'naviy mashqlar biluvchini ma'lum bir chegaraga olib kelsa, u Haqiqat nuriga yoqimli o'g'irlangan nigohlarga duch keladi, go'yo bu nigohlar biluvchi ustidan porlab, keyin undan yuz o'giradigan chaqmoqdek. Bu o'g'irlangan nigohlar ular "lahzalar" (avqat) deb ataydigan narsadir. Har bir lahza ikkita ekstaz bilan o'ralgan: Haqiqat uchun ekstaz va Haqiqatning yo'q bo'lib ketishidan ekstaz. Shundan so'ng, agar biluvchi ma'naviy mashqda davom etsa, bu g'ayritabiiy lahzalar ko'payadi.

O‘ninchi fasl (الفصل العاشر) – Ikkinchi qadam haqida eslatma, haqiqat bilan birlashgandan so'ng.

Keyin u o'sha og'ir lahzalarga berilib ketadi, hatto mashq qilmasa ham, ular uni yengib chiqquncha. Shunday qilib, u biror narsaga ko'zi tushganda, o'sha narsadan muqaddaslik tomoniga qaytadi va oxirgisidan biror narsani eslaydi. Keyin uni hushidan ketish sehri qamrab oladi. Shunday qilib, u deyarli hamma narsada Haqiqatni ko'radi.

XULOSA

Shubhasiz, Abu Ali ibn Sino yozgan o‘zining so‘ngi asarini shunday chiroyli va guzal shaklda tartibli yozganki, unda borliqning butun mohiyatini qamrab olishga erishgan. Mazkur asarning to‘rtinchi fasli borliqning ma’naviy ko‘rinishida mujassamlashganki, unda insonning hayotdagi baxt-saodati ham, insonga xos mas’uliyati ham, hayotdagi ilohiy qobiliyati ham chiroyli tahlil etilgan. Abu Ali ibn Sinoning ta’biri bilan aytganda: “…darhaqiqat oriflarning dunyoviy hayotlarida faqatgina ularga xos bo‘lgan, (boshqalarda bo‘lmagan) daraja va maqomlari bor. Ularning o‘ziga xos botiniy va zohiriy amallari mavjud bo‘lib, ularni bilmaydiganlar rad etadilar, biluvchilar esa ushbu amallarni ulug‘laydilar” [46] – degan fikrlarida insonning hayotdagi yashash tarzi, mas’uliyati va bu ma’naviy borliqda sen yashayotganligingni, bu dunyoda har bir inson o‘zini anglashi kerakligi tushuntirib berilgan.

Mazkur kitobni tahlil qilish jarayonida to‘rtinchi faslning “Tasavvuf”, deb nomlanishiga duch kelganimda Ibn Sinoning falsafiy qarashlarida so‘fiylik nazariyasi qanday tushuntirilgan ekan, deb qiziqqan edim. E’tiborga loyiqki, tadqiqot ob’yekti bo‘lgan mazkur kitobning to‘rtinchi falsida so‘fiylarga xos bo‘lgan muhabbat va baxt tushunchalariga erishishda haq yo‘lidagi qilingan in’omlarni ko‘rish mumkin. Yuqorida tilga olingan bobda Abu Ali ibn Sino kitobda ko‘rib chiqqan boshqa muammolar kabi muammoni ham nazariy tasavvuf nuqtai nazaridan metafizik

[46] Hasan Malikshahi. Abu Ali Ibn Sino. “Al-Ishorat va at-tanbihot”. –Tehron, 1988. – B. 501.

muammo sifatida ko‘rib chiqdi va buni amalga oshirish chog‘ida eng muhim falsafiy-tasavvufiy masalalardan biri bo‘lgan tasavvur (xayol) sohasi masalasini belgilab berdi.

Zohidga xos holatlarda dunyo noz-ne’matlari va guzalliklaridan voz kechish aks etsa, ro‘za, namoz kabi ibodatlarni ado etish obidga xos bo‘lgan holatlardandir. Orıf inson o‘zining kuch-qudrati bilan erishadigan va shu orqali umurboqiy ravishda yashirin holatdagi haqiqat nurining chiqishiga intilishi orifga xos bo‘lgan xususiyatlar orqali namoyon bo‘ladi. Bularning barchasi bir-biri bilan o‘zaro munosabatdadir.

Zuhd orif darajasida bo‘lmagan kishi uchun oxirat savobini dunyo matosi bilan sotib olish mumkin bo‘lgan hodisadir. Orif uchun esa, zohidlik maxfiylikdan haqiqatni ajratish va haqiqatdan boshqa narsa bilan mag‘rurlanmaslikni anglatuvchi tushunchadir.

Ibodat orif darajasiga yetmagan kishi uchun go‘yoki dunyoda oxirat hayotidagi savob va mukofatga erishish vositasidir. Orif uchun esa, Ibodat o‘zini ruhan chiniqtirish vositasidir.

Yolg‘izlik Allohga xos bo‘lganidek, inson hayoti davomida yakka yashashi mushkul bo‘lib, o‘ziga xos va mos inson bilan muloqat qilishi uchun juftlik tanlaydi, ular o‘rtasidagi almashinuv va o‘zaro yordamni yuzaga keltiradi. Buning natijasida ulardan biri boshqaruvchi, mushkullarni yechuvchisi bo‘lsa, ikkinchisiga har qanday vazifalardan ozod qilingan bo‘ladi. Bunday tartib yuzlab insonlar orasidagi adolatni o‘rnatganligidan dalolat beradi.

Tahlıldan ayon bo‘ladiki, orif kishi yangilik ortidan: xunuk va yoqimsiz narsani ko‘rganida, rahm unı boshqarishi mumkinligini, lekin g‘azab uni boshqara olmaganidek, uning ortidan quvmaydi. Chunkı u, Allohning taqdir haqidagi sirini qalb ko‘zi bilan tasavvur qila oladi. Agar yaxshilikka buyursa, uni qoralovchi qattiqqo‘llik bilan emas, nasihat qiluvchi yumshoqlik bilan buyuradi. Yaxshılık barq urgan joyda uni ko‘ra olmaydiganlar hasad qilishlari mumkin.

Orif kishida achinish doimo hukmronlik qiladi, lekin hayron bo‘lib, odamlarning ahvolini kuzatish va ulardagi g‘azablarni jilovlay olmaydi.

Orif jasurdir, chunki o‘lim va qo‘rquvdan yiroq bo‘lsa, jasur bo‘lmaslikning imkoni yo‘q. Orif saxiydir, o‘zining tuyg‘ularida kechadigan narsadan vaqtinchalik vos kechgan qanday qilib saxiy bo‘lmasligi mumkin? Gunohlardan vos kechadi, ya’ni inson ruhi yaralanmaydigan qilib tarbiyalanganda qanday qilib undan vos kechmaslik mumkin? G‘azabni unutadi, ya’ni uning o‘y-hayoli Xudo bilan band bo‘lsa, qanday qilib unutmaslik mumkin?[47]

Ibn Sıno bu yerda orif kishining ayrim fazilatlarini sanab o‘tadi. Orif mard bo‘lganligi uchun u o‘limdan qo‘rqmasligini, saxiyligi uchun mol-dunyoga qiziqmasligini, insonlarga nafrat ko‘zi bilan qaramasligining sababi haq yo‘lida Alloh bilan bandligi izohlangan.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR:

1. Hasan Malikshohiy. Ibn Sina. el-İşarat ve’t-tenbihat. Tehran 1988.
2. Henry Corbin. History of Islamic philosophy. – New York. 2010.

[47] Hasan Malikshahi. Abu Ali Ibn Sino. “Al-Ishorat va at-tanbihot”. –Tehron, 1988. – B. 525.

3. Herbert Davıdson. Al-Farabi, Avicenna, & Averroes on Intellect. – New York: Oxford University Press, 1992.
4. İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâ. Beyrut 1978-79, II,
5. Sulaymān Dunyā. Ibn Sīnā. al-Ishārāt wa'l-tanbīhāt, ma'a Sharḥ Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī. Cairo. 1960.
6. ابن سينا. اشارات و تنبيهات. ترجيما و شرح دكتر حسن ملكشاهي، تهران. 1988
7. ابن سينا. الإشارات و التنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي. القسم الثاني في الفلسفة الإسلامية،
8. ابن سينا. الإشارات و التنبيهات. تهران، 1332.
9. ابن سينا. الإشارات و التنبيهات، تهران. 1988 ص. 94.-(Ibn Sino. "Al-Ishorat va at-tanbihot", Tehron. 1988. B. 94)
10. ابن سينا. الإشارات والتنبيهات. التحقيق: مجتبى الزارعي. الناشر: مؤسسة بوستان كتاب. ص. 190.
(Ibn Sino. "Al-Ishorat va at-tanbihot". Mujtaba Zaraiy tahlili)

УМАР АЛ-ЧАҒМИНИЙ ТАЪЛИМОТИДА ТЎРТ УНСУР НАЗАРИЯСИНИНГ ОНТОЛОГИК ВА КОСМОЛОГИК АСОСЛАРИ

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-83-84

Холбаева Райхона Абдулазисовна
ТДШУ илмий тадқиқотчиси

Аннотация: *Мазкур мақолада ўрта аср Шарқ мутафаккири Умар ал-Чағминийнинг табиий-фалсафий қарашларида тўрт унсур – тупроқ, сув, ҳаво ва олов ҳақидаги таълимотнинг онтологик ҳамда космологик асослари таҳлил қилинади.*

Калит сўзлар: *Умар ал-Чағминий, тўрт унсур, онтология, космология, табиат фалсафаси.*

Ўрта аср Шарқ илм-фани ва фалсафасида коинотнинг тузилиши, борлиқнинг моддий асослари ва табиат қонунларини англаш масаласи муҳим ўрин эгаллаган. Айниқса, IX–XIII асрларда Марказий Осиё ва мусулмон Шарқида юнон фалсафаси меросининг қайта ўзлаштирилиши натижасида табиат фалсафаси ва космология соҳасида йирик илмий мактаблар шаклланди.

Натурфалсафада тўрт унсур ҳақидаги таълимот илк бор қадимги юнон файласуфи Эмпедокл томонидан ишлаб чиқилган бўлиб, унга кўра бутун борлиқ тўрт асосий элемент – олов, ҳаво, сув ва тупроқдан ташкил топган.[1]

Арасту эса ушбу назарияни ривожлантириб, ҳар бир унсур муайян табиий сифатларга эгалигини таъкидлайди.[2]

Мовароуннаҳрда XII-XIII асрларда яшаб ижод этган табиийун аллома Умар ал-Чағминий ўзининг «Мулаххас фи-л ҳайъа» ва «Қонунча» асарларида мазкур қадимий анъанани давом эттириб, коинотдаги барча моддий жисмларнинг асосини тўрт унсур ташкил этади, деб ҳисоблайди. Аллома фикрича, "табиатдаги барча жисмлар икки гурухга бўлинади. Улардан биринчиси табиатдаги тўрт унсур ҳисобланган тупроқ, сув, ҳаво ва сув бўлиб, бу унсурларнинг ҳаракати тўғри ҳаракатдан иборат. Бу унсурлар қуйи унсурлар ҳисобланиб, улар пайдо бўлиш ва завол топишдан иборат. Иккинчи тур жисмлари эса юқори оламни ташкил этувчи осмон, яъни самовий жисмлар бўлиб, улар айланма ҳаракат қилади. Қуйи оламни ташкил этувчи бошланғич тўрт унсурларнинг бири енгил ва бошқаси оғир бўлади. Энг оғир унсур бу – тупроқдир. Юқоридаги тўрт унсурдан оламнинг асоси вужудга келган. Шундай экан, уларнинг Ер сайёрасида мавжудлигининг ўзи ҳам бизни бу унсурларни ўрганишимизга катта имконият яратади.[3]

Умар ал-Чағминийнинг "Муллахас фи-л ҳайъа" ва "Қонунча" асарларининг муқаддима қисмида жисмларни ўлчовлардан ташқари уларни содда, мураккаб таркибли жисмларга бўлади. Содда жисмлар ўз навбатида жойлашув ўрнига кўра қуйи ва юқори оламни ташкил этувчи, ҳажмига кўра эса оғир ва енгил жисмларга бўлади. "Содда жисмлар тўрт бошланғич унсурлар – олов, сув,

тупроқ ва ҳаводан иборат бўлиб, улар оламни асосини ташкил этувчи жисмлардир. Бу жисмларни ҳаракати турли тумандир. Масалан, олов ва ҳаво – юқорига, сув ва тупроқ эса қуйига интилади."[4] Мураккаб жисмлар эса содда жисмлар қўшилишидан пайдо бўлади. Инсоният, набодот ва бошқа Ер юзидаги мавжудотлар турли унсурларнинг бирикувидан ҳосил бўлади. Уларнинг табиати ҳилма ҳил бўлиб, ҳар бири муайян шакл, тузилиш ва ҳаракатга эга. [5] Чағминий бу ерда "мураккаб"нинг моҳиятини содда жисмларнинг уйғунлиги ва ўзаро таъсирида кўради. Алломанинг юқоридаги икки рисоласида Арасту ва Ибн Синоларни таъсирини кўриш мумкин. Ҳусусан, "Мулаххас" ни муқаддимасида тўрт бошланғич унсурлар ўз навбатида Ер юзида кетма кет, яъни иерархик жойлашган макони тўғрисидаги қарашлар ёритилган.

Чағминий космологик қарашлари ҳам тўрт унсур назарияси билан чамбарчас боғлиқ. Аллома космологияси Птоломейнинг геоцентрик моделига асосланган бўлиб, унга кўра Ер коинот марказида жойлашган деб қаралади.[6]

Аллома қарашларида Ойдан қуйи дунё – ўзгарувчан ва бузилувчан бўлиб, айнан тўрт унсурдан ташкил топган. Юқори олам эса ўзгарувчан ва абадийлиги таъкидланади .

Тўрт унсур назариясининг табиий-илмий аҳамияти ўрта асрларда тўрт унсур назарияси нафақат фалсафий, балки тиббий ва табиий-илмий соҳаларда ҳам муҳим аҳамият касб этган. Ибн Сино тиббиётида инсон танаси тўрт хил мизож ва унсурлар мутаносиблиги асосида тушунтирилган.[7]

Тўрт унсур назариясининг ислом фалсафасидаги талқини эса Форобий, Ибн Сино ва Беруний каби мутафаккирлар юнон натурфалсафаси меросини ривожлантирганлар.

Умар ал-Чағминий таълимотида тўрт унсур назарияси коинот ва борлиқни англашнинг марказий фалсафий асосларидан бири ҳисобланади.

ФОЙДАЛАНИЛГАН АДАБИЁТЛАР

1. Аристотель. Сочинения: В 4-х т. — Москва: Мысль, 1976.
2. Ал-Чағминий. ал-Мулаххас фи-л-ҳайъа. — Қоҳира, 1893
3. Асмус В. Ф. Античная философия. — Москва: Высшая школа, 1976.
4. Ибн Сино. Китоб аш-шифо. — Теҳрон, 1985.
5. Сиддыков Х. С. О научном творчество Чагмини// Из истории точных наук на средневековом Ближнем и Среднем Востоке. Т.: «Фан» , 1972. – С. 203-204.
6. Сиддыков Х. Махмуд ибн Мухаммад ибн Омар ал-Чагмини ал-Хорезми – великий ученый средневековья. Вестник Кара-Калпакского филиала АН РУз. 1965, №4.

ФИЛОСОФСКО-РЕТРОСПЕКТИВНЫЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПЦИИ ГОСУДАРСТВА И РАЦИОНАЛИЗАЦИИ ВЛАСТИ ШАН ЯНА

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-85-91

Абдурахимов А.
ТГУВ, направление «Восточная философия и культура»
студент 4 курса
Научный руководитель: ***Изметова Э.М.***
д.ф.н., профессор

Аннотация: *Проведен анализ процесса перехода от традиционной политической модели, основанной на конфуцианских этических нормах («ли») и родовом праве, к модели рационализированного государства. В центре внимания находится философская концепция «закона» (фа) как универсального инструмента социального регулирования и деперсонализации власти. В работе доказывается, что реформы Шан Яна представляли собой не просто административные изменения, а системное внедрение политического реализма. Особое внимание уделяется философской антропологии легизма и принципу жесткого государственного прагматизма, который предопределил успех объединения Китая под эгидой империи Цинь.*

Ключевые слова: *легизм, Шан Ян, Древний Китай, рационализация власти, политическая целесообразность, философия права, закон (фа), школа Фа-цзя, государственное управление, политический прагматизм.*

Изучение политико-правовой мысли Древнего Китая сохраняет теоретическую значимость, поскольку позволяет проследить ранние формы осмысления власти как автономного порядка. В этом контексте особый интерес представляет наследие Шан Яна, в котором последовательно проводится линия на рационализацию политического управления. Легизм не имел единого классика-основателя: он формировался в среде государственных деятелей, ориентированных на практическое упорядочение управления через систему наград и наказаний. К его основным представителям относят Гуань Чжуна, Цзы Чаня, Шан Яна, Шэнь Дао и Хань Фэя. Наиболее значимой фигурой считается Шан Ян (390–338 гг. до н. э.), поскольку ему удалось не только разработать, но и реализовать ключевые положения легистской программы, оказавшие влияние на формирование централизованной имперской власти.

Определённое воздействие на его взгляды оказало учение Мо-цзы, обосновывавшего необходимость строгой системы вознаграждений и наказаний, санкционированной «волей Неба». В этом смысле моизм можно рассматривать как один из интеллектуальных источников легизма, хотя в последнем моральная аргументация уступает место политическому прагматизму [2,117]. Современное состояние исследований требует не только реконструкции легистских идей, но и их теоретической проблематизации. Мы рассматриваем легизм как одна из

ранних форм концептуализации власти в терминах институциональной рациональности. Он интерпретируется как модель автономизации политики, в рамках которой власть освобождается от морально-этических оснований и приобретает характер саморегулирующейся системы [5,112].

Научная новизна исследования заключается в интерпретации легизма как прототипа системной модели власти, функционирующей на основе механизмов воспроизводства и контроля, независимо от личных качеств правителя. Реформы Шан Яна анализируются как целостный проект институциональной трансформации, направленный на формирование нового типа политической рациональности. При этом концепция закона (фа) трактуется не как прообраз правового государства, а как инструмент конструирования управляемости, подчинённый задачам политической целесообразности [7,452]. В этой связи возникает ряд вопросов: происходит ли в легизме полный разрыв с моралью или трансформируется в скрытую нормативность, обслуживающую интересы государства?

Легизм принципиально отказывается от конфуцианского морального обоснования власти. Если для конфуцианства государство укоренено в этике и ритуале, то для легистов оно выступает как инструментальная структура, ориентированная на эффективность и контроль. Политика перестаёт быть продолжением морали и осмысляется как технология управления, основанная на расчёте и регламентации [10,78]. Социальный порядок в легизме больше не выводится из традиции или добродетели, а конструируется посредством закона (фа), который выступает универсальным и обезличенным регулятором поведения. Закон здесь понимается не как выражение справедливости, а как инструмент управления, обеспечивающий предсказуемость и контроль [2,215]. Завершённую форму легистская доктрина получает у Хань Фэя, который объединяет категории закона (фа), административной техники (шу) и властного ресурса (ши) в единую концепцию функционирования государства. В результате формируется модель власти как самовоспроизводящейся системы, опирающейся на институциональные механизмы контроля, а не на моральную легитимацию [5,325].

Легизм возникает в полемике с другими школами, прежде всего с конфуцианством и моизмом. Если моизм сохраняет связь с моральной аргументацией, то легизм доводит утилитарный подход до предела, подчиняя социальную реальность принципу политической целесообразности [9,101]. Тем самым легистская доктрина утверждает приоритет функционально-рационального подхода к власти, где ключевой задачей становится создание эффективных механизмов управления, а не нравственное совершенство правителя

Ключевую роль в формировании рационально-административной модели власти сыграл Шан Ян, чья деятельность в царстве Цинь представляет один из первых опытов системной рационализации политики. Его реформы следует рассматривать не как совокупность отдельных мер, а как целостный

философско-политический проект, основанный на подчинении социальной реальности принципу политической целесообразности. В этом контексте власть перестаёт быть продолжением морального порядка и приобретает характер институциональной технологии управления [3,120]. Смысл преобразований Шан Яна заключается в переходе от ритуально-нормативной модели к рационально-правовой: закон (фа) становится универсальным и обезличенным инструментом организации общества. Он не выражает моральных ценностей, а обеспечивает предсказуемость и управляемость поведения. Тем самым формируется новая логика власти — деперсонализированная, основанная на формализованных процедурах и контроле [7,52].

Конкретные реформы — экономические, административные и военные — выступают элементами единой стратегии. Разрушение родовых связей, стандартизация налогообложения, введение взаимной ответственности и принципа заслуг свидетельствуют о становлении государства как самодостаточной системы управления, в которой статус индивида определяется функцией, а не происхождением [10,80–85]. Показателен эпизод, зафиксированный в «Ши цзи», где описаны беседы Шан Яна с правителем Цинь. Отказ от конфуцианской модели «правления добродетелью» в пользу легистской программы отражает смену основания легитимности: от морального авторитета к эффективности управления. Власть здесь понимается как результат организации механизмов принуждения и стимулирования, а не личных качеств правителя [12,150–152]. В этом смысле легизм фиксирует новый этап политической рефлексии: власть мыслится как автономная система, способная воспроизводить себя независимо от личности носителя.

Парадокс судьбы Шан Яна — гибель реформатора при сохранении его институтов — подтверждает эту логику: устойчивость власти обеспечивается не субъектом, а структурой. Тем самым легизм закладывает основы понимания государства как рационально организованного механизма, где политическая целесообразность становится высшим критерием управления [5,125]. Принципиальной особенностью легистской доктрины является отказ от сведения политики к этическим категориям. В отличие от конфуцианства, связывавшего эффективность власти с нравственным совершенством правителя, легисты исходили из необходимости рациональной организации управления, учитывающей ресурсы, исторический опыт и административные расчёты. Политика при этом понимается как область практического знания, требующая системного и прагматического подхода.

Рационализация власти выражается прежде всего в её институциональном «обезличивании»: управление перестаёт опираться на традицию и моральный авторитет и переходит в сферу формализованных процедур. В «Шан цзюнь шу» подчёркивается, что эффективная власть возможна лишь при концентрации полномочий у правителя и устранении альтернативных центров влияния. Государство тем самым выстраивается как иерархическая система, где чиновник выступает функцией административного механизма [7,68]. Отказ от

наследственных привилегий и ориентация на заслуги, прежде всего военные, отражают раннюю форму меритократии, лишённой этического содержания. Её задача — не отбор «лучших», а максимизация полезности для государства. Даже практика продажи должностей свидетельствует о приоритете фискальной и политической эффективности над качеством управления [5,120].

Существенным элементом является подчинение локальных социальных структур централизованному контролю. Ограничение автономии общин, внедрение взаимной ответственности и включение семьи в административную систему означают демонтаж традиционного порядка. Общество превращается в объект управленческого воздействия, а рационализация власти достигает своего предела, проникая в повседневную жизнь [9,101]. Характерно и понимание отношений между правителем и подданными. Легизм исходит из их потенциальной конфликтности и отвергает идею гармонии как основания власти. Закон выступает инструментом принуждения, направленным на обеспечение управляемости, а не выражением справедливости. Отсутствие представлений о правах подданных показывает, что государство мыслится не как правовой порядок, а как механизм силы, организованный по принципу эффективности [4,60].

Легизм формирует одну из первых моделей власти как самодостаточной системы управления, в которой политическая целесообразность вытесняет мораль и традицию, а порядок поддерживается через институциональный контроль и нормативное принуждение. В политико-правовой сфере центральное место занимает категория закона (фа), понимаемого как универсальный инструмент упорядочения общественной жизни. Легисты отвергают конфуцианскую концепцию «гуманного правления» как неэффективную в условиях политической конкуренции. Закон выступает механизмом стандартизации поведения, основанным на системе наказаний и поощрений, при этом правитель как источник закона находится вне его действия, что подчёркивает асимметрию власти и абсолютный характер суверенитета [7,375].

Определённая гибкость легистской модели проявляется в признании необходимости учитывать сложившиеся обычаи и позиции локальных авторитетов при разработке нормативных актов. Это указывает на прагматический характер легистской рациональности, ориентированной не на абстрактные принципы, а на эффективное функционирование системы в конкретных исторических условиях [5,352]. Существенным элементом институциональной трансформации становится отказ от наследственного принципа распределения должностей и рангов. Вводится система, при которой присвоение статуса зависит от воли правителя и определяется военными заслугами или материальным вкладом. Подобная практика, включая продажу должностей, отражает приоритет фискальных и мобилизационных задач над принципом профессиональной компетентности. В результате управленческий аппарат формируется как инструмент реализации власти, а не как автономная структура [10,85]

Ключевым принципом легистской доктрины становится идея «сосредоточения на едином», предполагающая подчинение всех сфер общественной жизни задачам государства — прежде всего развитию земледелия и ведению войны. Эти сферы рассматриваются как взаимодополняющие: аграрное производство обеспечивает экономическую базу, а военная активность — безопасность и мобилизацию. Отказ от постоянной военной активности, по Шан Яну, ведёт к ослаблению дисциплины и росту деструктивных тенденций в обществе [7,–75]. Важное значение приобретает переосмысление государства как расширенной формы патронимии: служение государству и участие в войне интерпретируются как продолжение традиционного долга перед семьёй и родом. Такой подход позволяет интегрировать новые формы власти в привычную символическую систему и тем самым обеспечить их легитимацию [12,160].

Существенным инструментом рационализации власти становится политика сознательного ограничения интеллектуальной и культурной активности населения. В «Шан цзюнь шу» подчёркивается, что избыточное развитие образования и критического мышления может ослабить дисциплину, тогда как ограниченность знаний повышает управляемость общества. Знание и культура оцениваются здесь исключительно с точки зрения их функциональной полезности для государства [7,35-40]. С этих позиций Шан Ян критикует традиционные культурно-нормативные комплексы — ритуал (ли), музыкально-эстетические практики и классические тексты («Шицзин», «Шуцзин»), а также базовые категории конфуцианской этики (жэнь, сяо и др.). Они рассматриваются как факторы, препятствующие формированию дисциплинированного общества, поскольку закрепляют автономные моральные ориентиры, не совпадающие с целями государственной политики. Тем самым легизм осуществляет десакрализацию культурной традиции, подчиняя её логике политической целесообразности [1, 215].

Антропологическое основание легистской концепции заключается в признании эгоистической природы человека, ориентированной на выгоду (ли). Исходя из этого, Шан Ян выстраивает модель управления, в которой поведение регулируется системой внешних стимулов — наград и наказаний. Приоритет отдаётся наказанию как более надёжному средству поддержания порядка: даже незначительные нарушения подлежат строгому пресечению, что формирует атмосферу превентивного контроля и дисциплины. Тем самым складывается ранняя модель рационализированного социального контроля, в которой индивидуальная мотивация подчиняется интересам государства [11, 82–85].

Правовая система легизма строится на противопоставлении закона (фа) и ритуала (ли). Если ритуал выражает традиционные нормы, то закон выступает формализованным и универсальным регулятором, обеспеченным принудительной силой государства. Введение единых обязательных норм свидетельствует о стремлении к созданию нормативно однородного пространства, исключающего произвольность и усиливающего централизованный контроль [7,75]. В политико-философском плане легизм

утверждает приоритет государства как самодовлеющего института, определяющего цели общественного существования. Правитель выступает единственным источником закона и центром принятия решений, не ограниченным внешними нормами.

Идея единовластия, выраженная в формуле о «едином правителе», отражает стремление к максимальной концентрации власти и устранению альтернативных центров влияния [11,78–82]. В результате реформы Шан Яна не только усилили царство Цинь, но и заложили основы институциональной модели централизованного государства. В дальнейшем, в трудах Хань Фэя, легистские идеи оформились в целостную доктрину рационализированного управления, в которой политическая целесообразность, эффективность и дисциплина выступают ключевыми принципами организации власти [5,125].

В интерпретации Шан Яна отношения между властью и народом приобретают принципиально конфликтный характер, что отражает установку легизма на приоритет силы и управляемости над моральной гармонией. Государство понимается как система, в которой устойчивость достигается не через согласие, а через институциональное превосходство власти над обществом: «когда власти сильнее народа — государство могущественно» [12,150–152]. Подобный подход демонстрирует раннюю форму политического реализма, где власть рассматривается как ресурс, требующий постоянного воспроизводства и усиления. Рационализация власти проявляется и в трансформации социальной структуры. Отмена наследственных титулов и введение системы рангов, предоставляемых за личные заслуги, прежде всего военные, означают переход от статусной к функциональной иерархии. Социальное положение определяется вкладом в укрепление государства, а не происхождением. Допущение продажи рангов и должностей отражает прагматическую ориентацию на мобилизацию ресурсов и расширение социальной базы власти [5,120].

Ключевым элементом институциональной рационализации становится унификация административного пространства и внедрение коллективной ответственности. Деление населения на малые группы, связанные круговой порукой, превращает общество в систему взаимного контроля. Коллективная ответственность, вплоть до наказания всей группы за проступок одного её члена, усиливает дисциплинарный характер власти и формирует устойчивые модели лояльного поведения [3,220]. В теоретическом плане легизм представляет одну из ранних попыток осмысления государства как самодовлеющей системы, подчиняющей все сферы общественной жизни.

Наш вывод. Хотя в современной науке легизм иногда сопоставляется с моделями тоталитарного государства, подобные аналогии требуют осторожности и учёта исторического контекста. Тем не менее легизм формирует тип политической рациональности, в котором ключевыми принципами выступают эффективность, контроль и централизованное управление [11,85].

Историческое значение легистской программы определяется её длительным влиянием на китайскую политическую традицию. Реформы Шан Яна создали

предпосылки для объединения Китая и формирования централизованной империи, а их идеи были развиты в учении Хань Фэя. Несмотря на критику со стороны других школ, элементы легизма были интегрированы в официальную идеологию имперского Китая, прежде всего в трансформированное конфуцианство, что свидетельствует о глубокой укоренённости принципов рационализированной власти.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Белл Д. Китайская модель. Политическая меритократия — предел демократии/ пер. англ. А.Демьянчук. - Киев: Nash format, 2017. - 312 с.
2. Малявин В. Военный канон Китая. - Москва: РИПОЛ классик, 2015. - 416 с.
3. Торчинов Е.А. Пути обретения бессмертия. Даосизм в исследованиях и переводах. - Санкт-Петербург: Пальмира, 2017. - 604 с.
4. Беньковский В. В. Политология: учеб. пособие для вузов / В. В. Беньковский, С. В. Решетников; Бел. гос. ун-т им. В. И. Ленина. – Минск, 1991. – 208 с.
5. История политических и правовых учений / под ред. В. С. Нерсесянца. – М.: Норма 2001. – 352 с.
6. Илюшечкин В. П. Конфуций и Шан Ян о путях объединения Китая / В. П. Илюшечкин // XVI Научная конференция «Общество и государство в Китае». – М.: Наука - Восточная лит, 1985. – Ч. 1. – С. 36–42.
7. Книга Правителя области Шан / пер. Л. С. Переломова. – М.: ЛАДОМИР, 1993.– 392 с.
8. Калюжная, Н. М. Влияние учения Шан Яна на социально-политические взгляды Чжан Бинлиня / Н. М. Калюжная // XVIII Научная конференция «Общество и государство в Китае». – М.: Наука, 1987.– Ч. 3.- 46-55 с.
9. Нерсесянц, В. С. Политические учения Древнего Китая / В. С. Нересянц. – М.: Наука, 1979. – 255 с.
10. Удальцов, С. Ф. История политических и правовых учений (Древний Восток) / С. Ф. Удальцов. – СПб.:, Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета, 2007. -661 с.
11. Переломов, Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая / Л. С. Переломов. – М.: Наука, 1981. – 334 с.
12. Личность и власть в Древнем Китае : избранные труды / В. А. Рубин ; Сост. и отв. ред. А. И. Кобзев. – М. : Иголи, 1993. – 315 с.
13. Сыма Цянь. – Шанхай, 1958.– Т. 1. – 360 с.

ABU NASR FOROBIY TA'LIMOTINING FIQHIY HUKMLARNING MANTIQIY STRUKTURASINI SHAKLLANTIRISHDAGI ROLI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-92-95

Ismatova Sarvinoz Alisher qizi
O'zbekiston Milliy universiteti magistranti

O'rta asr islom mantiqshunoslarining ta'limotlari islom huquqi rivojiga muayyan darajada ta'sir ko'rsatgan. Xususan, Abu Nasr Forobiyning mantiq va falsafa sohasidagi ta'limoti, shu jumladan yuridik sillogizmlari (huquqiy xulosa chiqarish qoidalari) islom huquqshunosligi — fiqh va uning nazariy asosi bo'lgan "Usulul fiqh" metodologik asosining shakllanishiga katta ta'sir ko'rsatgan. Forobiy Aristotel mantig'ini islom olamiga moslashtirib, uni nafaqat nazariy fan, balki amaliy huquqiy jarayonlar uchun ham vosita sifatida taqdim etgan.

Forobiy o'zining siyosiy-huquqiy qarashlarida qonun chiqaruvchining mantiqiy fikrlash qobiliyati qanday bo'lishi kerakligini bayon qilgan. Uning fikricha, qonunlar faqatgina diniy matnlarga emas, balki aqliy mantiqqa ham asoslanishi kerak. Bu qarashlar Markaziy Osiyodagi huquqiy maktablar, xususan, hanafiy mazhabidagi ba'zi tushunchalarning mantiqiy asoslanishiga xizmat qilgan.

Forobiyda mantiqiy bilimlar sistemasi "Isog'uvchi" (Kirish), "Maqulot" (Kategoriya), "Ibora" (Hukm), "Qiyos" (Sillogizm, "Birinchi analitika"), "Burhon" (Isbotlash, "Ikkinchi analitika"), "Jadal" (Dialektika), "Safsata" (Sofistik raddiya), "Xitoba" (Ritorika), "She'r" (Poetika) asarlarini o'z ichiga oladi. Shuningdek, Forobiy "Mantiq ilmiga kirish", "Aql haqida", "Shartli hukmlar", "Sillogizm" kabi asarlarida mantiq masalalarini ishlab chiqdi. "Ilmlar tasnifi" asarida ham mantiq ilmning predmeti, tuzilishi, ilmlar sistemasida tutgan o'rni va ahamiyati haqida fikr yuritadi. [1,24]

Forobiy o'z asarlarida mantiqiy sillogizmlarni tushuntirar ekan, ularning huquqiy xulosa chiqarishdagi ahamiyatini ochib bergan. Xususan, "Sillogizm" asarining "Yuridik sillogizmlar" bobida qiyos masalasiga batafsil to'xtaladi va xulosa asoslari bo'lgan hukmlarning tasnifini beradi: [2,336]

1. Umumiy deb qabul qilingan umumiy hukm.
2. Noma'lum xususiylikning o'rniga qo'yilgan umumiy hukm.
3. Noma'lum umumiylik o'rniga qo'yilgan xususiy hukm.
4. Misol, ya'ni xususiylik o'rniga qo'yilgan xususiy hukm.

Forobiy umumiy hukmlarning xulosa asoslari bo'lib kelishini misollar bilan tushuntirib berar ekan, Qur'oni Karimning "Al moida", "Xadj" "Anbiyo", "Isro" kabi suralarida ba'zi oyatlarga murojaat qiladi. Uning ta'kidlashicha, umumiy deb qabul qilingan umumiy hukmlar shunday asoslarni ifodalaydiki, undagi umumiylik aniqlanayotgan buyumga huquqiy sillogizmlarning asoslarini tashkil etuvchi hukmlarning turlarini aniqlab ko'chirilganda, buyumning umumiy asosdagi subyektga taalluqli ekanligi isbotlanadi. [2,337] Umumiy asosning subyekt va predikatlari

umumiy ma'noni anglatuvchi tushunchalar bo'lishi kerak. Masalan, Qur'oni Karimning "Al moida" surasi 90-91-oyatlarga ko'ra xamr va qimor man qilinadi. Xamr mast qiluvchi ichimlik. Demak, har qanday mast qiluvchi ichimlik qoralanadi. Sharob ham mast qiluvchi ichimlikdir. Demak, u ham man qilinadi. Bunda hukm sillogizmning I figurasi AAA (Barbara) modusi ko'rinishida xosil qilinadi:

A. Har qanday sharob man qilingandir.
A. Ko'zadagi narsa sharobdir.
A. Ko'zadagi narsa man qilingandir

Xulosa umumiy deb qabul qilingan umumiy hukmga asoslanildi.

Noma'lum xususiylikning o'rniga qo'yilgan umumiy asosda qandaydir xususiylik haqidagi fikr umumlashtirib bayon qilinadi. Xususiylik umumiylik orqali isbotlanadi, lekin xususiy holat nazarda tutiladi. Masalan:

A. O'g'rining qo'lini kesish kerak.
A. Zayd o'g'ri.
A. Uning qo'lini kesish kerak.

Yuqoridagi umumiy asos har qanday o'g'rining emas, balki ma'lum miqdordagi narsani o'g'irlagan o'g'rining qo'li kesilishini ifodalaydi, ya'ni umumiy hukm xususiy holatga nisbatan olinadi. [2,340]

Noma'lum umumiylik o'rniga qo'yilgan xususiy hukmda umumiy tushuncha xususiylik bilan almashtiriladi, lekin xususiylikka tegishli bo'lgan holat umumiylikka taalluqli, deb isbot qilinadi. Masalan "Ota-onasiga "Uf" deyish man qilinadi" degan hukmda aynan shu so'z man qilinmaydi, balki ota-onaga nisbatan hurmatsizlik qilib aytilgan har qanday so'z man qilinadi. Ba'zi holatlarda xususiylik orqali ifodalangan umumiy hukm o'z-o'zidan, mantiqiy muhokamalarsiz aniq, ravshan bo'ladi. [2,342]

Mutafakkir fikricha, sillogizm va isbotlash usuli eng to'g'ri, haqiqatga olib keluvchi usul bo'lib, ilm-fan, falsafa shularga asoslanadi. Shu bois ham, u asosiy mantiqiy shakllar bo'lgan tushuncha, hukm va ularning turlari, xulosa chiqarish, sillogizm va uning figuralari, moduslarini chuqur tahlil qilib, ular to'g'risida izchil ta'limot yaratdi.

Forobiyning "Kitob al-huruf" (Harflar kitobi) asari esa nafaqat lingvistika va falsafa, balki yuridik mantiqning shakllanishi uchun ham poydevor vazifasini o'tagan. Bu asarda Forobiy til, mantiq va ijtimoiy qonuniyatlarning o'zaro bog'liqligini tahlil qiladi. Uning fikricha, har bir xalqning o'z tili va grammatikasi bor, lekin mantiq (shu jumladan yuridik mantiq) barcha insonlar uchun umumiydir.

Forobiy din va falsafaning munosabatini tushuntirib, diniy tushunchalarni falsafiy kategoriyalar orqali asoslashga harakat qiladi. U fiqhdagi asos va tarmoq tushunchalarini mantiqiy sillogizmdagi muqaddimalar bilan qiyoslaydi. Forobiyning qarashlari huquqshunoslarga diniy matnlardan mantiqiy izchillik bilan yangi hukmlar chiqarish metodologiyasini ishlab chiqishga yordam bergan.

"Kitob al-huruf"da so'zlarning oddiy tildan ilmiy va huquqiy terminlarga aylanish jarayoni tahlil qilinadi. Forobiy ta'kidlaydiki, jamiyat rivojlangan sari oddiy so'zlar texnik ma'no kasb eta boshlaydi. [3,134]

Forobiy ushbu asarida odamlarning fikrlash bosqichlarini tahlil qilar ekan, sillogizmning mukammal shaklidan tashqari, uning kuchsizroq shakllari (masalan, ritorika va she'riyatda qo'llaniladigan o'xshatishlar) haqida ham to'xtaladi. [3,125]

Yuridik sillogizm islom huquqida mutlaq aniqlik va ehtimollik o'rtasida turadi. Forobiyning "Kitob al-huruf"dagi tahlillari faqihlarga qaysi huquqiy xulosa qat'iy, qaysi biri esa faqat taxminiy ekanini ajratib olishda metodologik asos bo'lgan.

Forobiyning "Kitob al-huruf" asaridagi "lafz" (so'z) va "ma'no" munosabati fiqhdagi "illat" (hukmning sababi) tushunchasi bilan mantiqiy jihatdan juda chuqur bog'langan.

Forobiy "Kitob al-huruf"da ta'kidlaydiki, lafz - bu ma'noni ifodalovchi qobiq, ma'no esa aqlda mavjud bo'lgan tushunchadir. Uning fikricha, til qoidalari so'zlarning shaklini boshqarsa, mantiq qoidalari ma'nolarning to'g'riligini boshqaradi.

"Kitob al-huruf"da Forobiy so'zlarning "umumiy ma'no" va "xususiy ma'no"larini tahlil qiladi. U mantiqiy izchillik uchun xususiy holatlardan umumiylikni ajratib olish kerakligini aytadi.

Forobiy sillogizmida ikki muqaddimani bog'lovchi "o'rta had" (o'rta termin) mavjud.

Forobiy mantig'ida (Sillogizm)	**Fiqh ilmida (Qiyos)**	**Vazifasi**
Katta muqaddima (umumiy qoida)	Asl (matndagi hukm)	Asos bo'lish
O'rta termin	Illat (Hukm sababi)	Ikki holatni bog'lash
Kichik muqaddima (yangi holat)	Far' (yangi voqelik)	Hukm chiqarish obyekti

Forobiy "Kitob al-huruf"da ma'no lafzdan ko'ra ustuvor va umumiy ekanligini isbotlaydi. [2.123] Agar biz hukmning lafziga yopishib qolsak (masalan, faqat "xamr" so'ziga), huquq cheklanib qoladi. Lekin Forobiy ta'limotiga ko'ra, lafz orqali uning mantiqiy ma'nosiga (illatiga) o'tilsa, hukmning qamrovi kengayadi. Bu esa islom huquqidagi qiyos (analogiya) metodologiyasining falsafiy-mantiqiy asosidir.

Demak, Forobiyning "lafz-ma'no" tahlili fiqhshunoslarga quyidagi imkonni bergan:

1. Matnning (lafzning) chegarasidan chiqish.
2. Hukmning aqliy sababini (illatni) "ma'no" sifatida kashf qilish.
3. Bu sababni sillogizmning "o'rta termin" sifatida ishlatib, yangi ijtimoiy muammolarga huquqiy yechim berish.

Forobiyning mantiqiy ta'limoti Yaqin va O'rta Sharqda, O'rta Osiyoda mantiq fanining keying rivojiga katta ta'sir ko'rsatdi. Uning "Mantiqqa kirish" va boshqa asarlari keyinchalik Imom G'azzoliy kabi yirik mutafakkirlar orqali fiqh ilmiga kirib kelgan. Forobiyning mantiqiy sillogizmlari esa bevosita Ibn Sinoga, u orqali keyingi davr "Usulul fiqh" olimlariga ta'sir qilgan. Jumladan, Burhonuddin Marg'inoniyning

“Hidoya” asaridagi huquqiy bahslar va dalillar zanjiri Forobiy ilgari surgan aristotelcha mantiqiy tuzilishga (sillogizmga) juda yaqin bo‘lgan .

Shunday qilib, Forobiyning yuridik sillogizmlar haqidagi ta’limoti fiqhni shunchaki diniy ko‘rsatmalar to‘plamidan - tizimli, mantiqiy va ilmiy huquqshunoslik faniga aylanishida muhim ko‘prik vazifasini o‘tagan. U islom huquqshunoslariga “qanday hukm chiqarish” bilan birga “qanday qilib to‘g‘ri va xatosiz fikrlash” metodologiyasini belgilab bergan.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO‘YHATI:

1. Sharipov M., Fayzixo‘jayeva D. Mantiq. Ma’ruzalar matni. – Toshkent: Gafur G‘ulom, - 2004. 24 b.
2. Аль-Фараби. Силлогизм. // Логические трактаты. – Алма-Ата, - 1973. 336-337-340-342 с.
3. Абу Наср Аль-Фараби. Книга букв.-2-е изд. – Алматы: «Қазақ университеті», 2013. 123-125 с.
4. Рахимшикова М.К., Хавазметова Д.А .Взгляды Абу Насра Аль-Фараби об идеальном государстве как фундамент построения нового общества. // “Замонавий глобал тараққиётда фалсафий тафаккур маданияти ва қадриятларнинг роли” халқаро илмий-амалий конференсия материали, Тошкент, 2025. – С. 13-18.
5. Yo‘ldoshxodjayev X.X., Abdusattorov A.A. Sharq Renessansi va Abu Nasr Forobiyning hayoti va arab tilshunosligiga ta’siri / https://cyberleninka.ru/article/n/sharq-renessansi-va-abu-nasr-forobiyning-hayoti-va-arab-tilshunosligiga-ta-siri
6. Hotamov A. Abu Nasr Forobiyning mantiqiy ilmiga oid qarashlari. // “Zamonaviy global taraqqiyotda falsafiy tafakkur madaniyati va qadriyatlarning roli” xalqaro ilmiy-amaliy konferensiya materiali, Toshkent, 2025. - B. 29-36.

UMAR XAYYOM IJODIDA EKZISTENSIAL BORLIQ KATIGORYASI – INSON VA DUNYO MUNOSABATIDA

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-96-100

Rustamova Parizoda Bahrom qizi
Sharq falsafasi va madanyati mutaxassisligi
1-kurs magistranti
Ilmiy rahbar: f.f.d., professor Izzetova E.M.

Annotatsiya: *Ushbu maqolada buyuk shoir va mutafakkir U. Xayyomning ruboiylari va falsafiy asarlarida aks etgan "ekzistensial borliq" va uning muammolari ko'rib chiqiladi. Shuningdek, borliq va inson o'rtasidagi ekzistensial aloqa Umar Xayyom qarashlari orqali tahlil qilinadi. Xayyomning ilk ekzistensial fikr asoschilaridan biri sifatida bugungi kundagi ahamiyati ochib beriladi.*

Kalit so'zlar*: ekzistensializm, ekzistensial borliq, koinot, inson, ruh, poeziya, mavhumlik, erkinlik, ishonchsizlik.*

Mavjudlik falsafasi inson tafakkurida qadim zamonlardan buyon turli shakllarda namoyon bo'lgan. Inson bu dunyoga qanday keladi; Uning hayoti va o'limiga sabab nima; Odamzotning bu dunyodagi vazifasi qanday; kabi savollarga har birimiz javob topishga harakat qilganmiz. Bunday fikrlar sharqda ham ko'plab mutafakkirlarning ijodida o'rin egallaydi. Xususan, fors olimi va shoiri Umar Xayyom o'zining asarlarida ekzistensial dunyoqarashni ifodalagan faylasuflardan biri hisoblanadi. XIX-asr o'rtalaridan boshlab, ingliz shoiri Fitsjerald tomonidan Umar Xayyom ruboiylarining ingliz tiliga tarjima qilinishi, Yevro'pada uning qarashlarini o'rganish uchun keng yo'l ochib berdi.

Keyinchalik, XX-asrda paydo bo'lgan ekzistensializm oqimi Xayyom ijodini yanada yaxshiroq tushunish imkonini berdi. Ekzistensializm bu – insonning mavjudlik mohiyati haqidagi ta'limot bo'lib asosan g'arbda, XX-asr o'rtalaridagi ruhiy tushkunlikni o'zida ifodalagan. Ekzistensial borliq esa – bu insonning o'ziga xos, betakror va shaxsiy yashash tarzi hisoblanib, falsafada u "shunchaki mavjud bo'lishdan" farqlanadi. Xayyom zamonaviy ma'noda "ekzistensialist" bo'lmagan bo'lsada, uning ontologik asarlari va asosan "to'rtliklari"da ekzistensial borliq asosiy o'rin tutadi. Qayd etish lozimki, bu uning murakkab hayot yo'li bilan ham bog'liqdir. U o'z ruboiylarida hayotning o'tkinchiligini anglaydigan, borliq ma'nosiga shubha bilan qarovchi va ayni lahzada tayanch topishga intiluvchi inson sifatida gavdalanadi. Abu'l-fath Umar ibn Ibrohim Xayyom milodiy 1048-yilda (hijriy 439-yil) Nishopurda – o'sha davrning eng yaxshi ilmiy markazlaridan birida tavallud topadi. Garchi bir davrda yashamagan bo'lsalarda ulug' mutafakkir Abu Ali Ibn Sinoni o'zining ustozi sifatida ko'rdi va hayotlik davrida uning falsafiy asarlariga sharhlar yozdi. Jumaladan, Ibn Sinoning umumiy falsafaga bag'ishlangan kitobi "ash-Shifo" asarining "metafizika" bo'limiga sharhlar yozadi va uni "Sharh ma ashkala min musadarat Kitab ash-shifa" deb nomlaydi. Shunday falsafiy asarlari bois, u g'arbda Ibn Sinodan keyingi

va Suhravardiydan oldingi eng muhim faylasuf nomiga sazovor bo‘ldi [1,474]. Uning ruboiylarida mavjudlik, iroda, ma’suliyat, kabi falsafiy tushunchalar keng o‘rin egallagan. Umar Xayyom umrining oxirgi yillari haqidagi ma’lumotlar bizga tarixchi Bayhaqiyning asarlari orqali yetib kelgan [2,443].

Garchi, Xayyom hayoti davomida o‘zini faylasuf sifatida ko‘rmagan bo‘lsada uning ijodida borliqqa oid qarashlar alohida o‘ringa ega. Uning borliq va uning xususiyatlariga doir yozgan asarlari bunga yaqqol isbot bo‘loladi. Xususan, borliq va uning falsafasiga bag‘ishlab: “Risola fil vujud”(borliq haqida risola), “Risola fi kulliyoti vujud”(Borliqning umumiyligi haqida risola) va “Risolat ul-kavn vat-taklif”(Koinot va uning vazifalari haqida risola) kabi to‘plamlarida olim: mavjudlik, xudo, sabab va oqibat kabi katigoryalarga katta ahamiyat qaratgan [3,85].

Umar Xayyom ham boshqa sharq faylasuflari kabi borliqni ikkiga: Vojib ul-vujud (zaruriy borliq) va mumkin ul-vujud (zarur bo‘lmagan borliq) ga ajratadi. Uning fikricha Hudo bu – zaruriy borliq asosi hisoblanib u butun olamning yaratuvchisidir. Qolgan barcha narsalar esa uning yaratig‘i sifatida zarur bo‘lmagan borliqni tashkil qiladi. Xayyom borliqdagi barcha narsalar qarama-qarshilik xususyatiga ega deb hisoblaydi. Unga ko‘ra: “Agar qarama-qarshilik zarurati shartli ravishta mavjud bo‘lsa, uning sababi bo‘lishi shart va bu sabab-oqibat zanjiri zaruriy borliq bilan tugaydi.” Xayyom bu fikrni quydagicha isbotlashga harakat qiladi: “Agar qarama-qarshilik zarurati o‘z-o‘zidan mavjud bo‘lsa unda boshqa zaruriy borliqlar ham bo‘lishi kerak edi lekin bu g‘oya haqiqatdan yiroq. Shu boisdan zaruriy borliq o‘z-o‘zining ixtirochisi sifatida namoyon bo‘ladi va sabab-oqibat zanjiri u bilan yakun topadi” [4,104]. Xayyom borliqning paydo bo‘lishi va rivojlanishining asosi sifatida Hudoni ko‘rsada, olamning o‘zaro qama-qarshiliklar natijasida tadrijiy rivojlanish xususiyatini ham unutmaydi. Bu esa bugungi kun falsafasining ustuni bo‘lgan dialektika qonunlarining Umar Xayyom qarashlarida ham o‘rin olganligini isbotlaydi.

Albatta, bu olimning sof ontologik qarashlari hisoblanadi.Bundan tashqari, “Kulliyat-i vujud” asarida Xayyom borliqni inson va uning ruhiyati bilan bog‘lab tafsiflashga harakat qilgan. U inson ruhini koinot bilan tenglashtirib insonga katta imkoniyatlar beradi. Xayyom qarashlarida insonning ibtidosi koinotdan kelib chiqadi, zero sharq tafakkurida yaratuvchining joyi osmonda ekanligi haqidagi qarash keng tarqalgandir. U inson ruhi borliqni tushunishning birdan bir vositasi deb biladi chunki uning fikricha barcha xotira va taassurotlar aynan ruhda shakllanadi. Xayyom: “inson va koinot bir jinsdan iborat” deb hisoblaydi. U asarida shunday yozadi: “Inson aql bilan boshqa mavjudotlardan ajralib turadi va ularga begonadir. Shuning uchun ham inson doim koinotga intilib yashaydi”[1,482]. Uning fikrlaridan kelib chiqib aytish mumkinki, Xayyom insonni bu dunyoda yolg‘iz ekanligini anglaydi va insonning mohiyatini koinot bilan bog‘laydi. Olimning yuqoridagi fikrlari nemis olimi Haydiggerning “borliq va vaqt” asarida ifodalagan ekzistensial fikrlariga monanddir. Nemis olimi asarida insonni oddiy “pridmet” emas balki “dasein” (bu yerda butun bir borliq ma’nosida) deb ataydi. Darhaqiqat, Xayyomning ilmiy va adabiy asarlarida ham biz insonni borliqning ajralmas va muhim qismi sifatida ko‘ramiz.

Umar Xayyomning “ekzistensial borliq” haqidagi tafakkuri ayniqsa uning ruboiylari orqali keng ochib beriladi. U o‘z to‘rtliklarida hayotning intihosi borligini anglash, dunyoning absurdligi, erkinlik va shaxsiy tanlov, insonning koinotdagi yolg‘izligi kabi masalalarni ifodalashga harakat qiladi. Xayyom ruboiylarining qiymati shundaki, u she’rlarini podshohlar yoki o‘quvchilarlarga taqdim etiladigan ijod namunasi sifatida emas, aksincha o‘z dunyoqarashi va kechinmalarini yanada yaxshiroq tushuntirish vositasi sifatida yozib qoldirgan. Uning she’riy ijodini o‘rganar ekanmiz ilk ekzistensial qarashlar aynan uning asarlarida shakllangan deya bemalol ayta olamiz. Masalan u ruboiylaridan birida: “Bu dunyoda g‘am yemaslikni, dunyo lazzatlaridan zavqlanish kerakligini, zero inson bu hayotdan o‘zi bilan bir don ham olib ketolmaydi” deya takidlaydi [6,24]. Uning bu so‘zlari dunyo o‘tkinchiligini tan olish va uni to‘laligicha yashashga bo‘lgan intilishning ifodasidir.

O‘zining islomiy etiqodiga qaramay Xayyom narigi dunyo ne’matlariga ishonish va uning uchun bu hayotni qurbon qilish aqlsizlik ekanligini takidlaydi. Ayni shu nuqtada u o‘zining mavjudlik tanlovini qiladi va hamma borgan yo‘ldan emas balki o‘zi to‘g‘ri deb bilgan fikr ortidan borishni maqul deb biladi. Xayyomning zamonaviy ekzistensialist faylasuflardan farqi uning inson mvjudligini anglashda, bir yoqlama emas, balki ko‘p qirrali yondashuvidadir. U ekzistensialistik borliqning hamma jihatlarini o‘z ruboiylarida ifoda eta olgan kam sonli insonlardan hisoblanadi. Masalan, uning borliqni tushunishga urunishidagi mavhumlik uning etiqodi bilan ham bog‘liq. Islomda har doim taqdir va iroda erkinligi masalasi nisbatan murakkab ilm hisoblangan. Musulmon shaxs har doim ham o‘zining tanlovi va Allohning irodasi o‘rtasidagi farqni ajratib ola olmaydi. U o‘zining ruboiyotida “tabiatni yaratgan Alloh nima uchun uni buzib, tabiiy ofatlarni keltirib chiqarishi, agar bu insonlarning gunohlariga jazo bo‘lsa, unda bu gunohlarning sababchisi kim ekanligini savol ostiga qo‘yadi” [3,90]. Bu fikrlar g‘arbda o‘zining “absurtizm” g‘oyalari bilan mashhur bo‘lgan Albert Kamyuning “Vabo” asarida ham aks etadi. Kamyu asarida “Dunyoda shunchalar ko‘p yovuzliklar borki, agar Hudo bor bo‘lsa, u azoblarga befarq yoki “zolim”dir deb hitob qiladi. Bu dunyo mohiyatiga yetib bo‘lmasligini tushungan Xayyom uni insonning o‘zidan qidirishni boshlaydi. Bu yo‘lda ilmning odamzot uchun eng to‘g‘ri vosita ekanligini bot-bot takidlaydi.Ammo biz uning ruboiylaridan bu ish unchalik ham oson emasligiga amin bo‘lamiz, zero boshqa ko‘plab olimlar singari Xayyom ham bu yo‘lni oxirigacha bosib o‘ta olmadi:

Dilim ilmlardan mahrum bo‘lmabdi,
Bir siz qolmadiki mafxum bo‘lmabdi.
Tunu kun o‘yladim, yetmish ikki yil,
Ongladim – hech narsa ma’lum bo‘lmabdi [6,22].

Xayyom yuqoridagi ruboiysida o‘z faoliyati muammosini tahlil qiladi. Bunda u (ekzistensial antropologiyadagi kabi) faoliyat natijalari inson tomonidan hukmronlik qiluvchi muayyan kuchga aylanib qolishini tushuntiradi. Shuningdek u ekzistensial anglashni chuqurlashtirib o‘zidagi qo‘rquv, armon, yolg‘izlik kabi tushunchalarni o‘z sheriyatida namoyon qiladi. Nihoyat, bularning barchasi shoirga bu dunyodan begonalashish tuyg‘usini beradi va o‘zining alohida dunyoqarashi shakllanishiga turtki

beradi. Mutafakkir o‘zining mavjudlik uslubi sifatida she’rlarida o‘ziga xos uslublardan foydalangan. Masalan, may, jom, oshiq, ko‘za kabi obrazlar orqali biz Xayyomda inson erkinligining tasavvufiy talqiniga guvoh bo‘lamiz. “Agar islom ildizlariga nazar soladigan bo‘lsak aynan tasavvufda shaxs erkinligining o‘ziga xos turi tushuntiriladi. Bu jarayonda inson fikran moddiy tabiat chegaralaridan chiqib e’tiqodda unga ochiladigan muqaddas an’analardan hayotiy mo‘ljallar olib, metafizik voqelikka o‘tadi”[7,27]. Bundan kelib chiqadiki, Xayyom ijodida biz ham ekzistensial ehtiyoj bo‘lgan – erkinlik, ham diniy yo‘nalish bo‘lgan – tasavvufni birgalikda uyg‘un ravishta ko‘ra olamiz. Borliqning mavhumligidan kelib chiquvchi noaniqlik hissiga qaramay, Xayyom taslim bo‘lmaydi va insonni lahzada yashashga unaydi. U erkinlikning mavjud ekanligiga ishonadi va bunni nafaqat dunyoviy bakli diniy yondashuv bilan ham isbotlashga harakat qiladi:

Jannatda ham huru ham may bo‘larnish,
Hammasi mo‘l-ko‘lu no‘may bo‘larmish.
Biz mayu mashuqni sevsak arziydi,
Chunki oqibat ham shunday bo‘larmish. [6,19]

Xayyomning bu ruboiysi bizga “Ekzistensializm”ga oqim sifatida asos solgan Jan-Pol Sartrning “inson erkinlikka mahkum” degan iborasini eslatadi. Har qanday holatda ham inson o‘zining tanlov imkoniyatidan qocha olmaydi. Bundan tashqari, bu to‘rtlik bizga “ekzistensial borliq”ning asosiy tushunchalaridan biri bo‘lgan “inson ma‘noni o‘zi yaratadi” degan qarashni ham isbotlaydi.

Xayyom yashagan davr ichki ziddiyatlar va sulolalar o‘rtasidagi urushlarga to‘la edi. Qisqa davr mobaynida ko‘p bora hokimiyat almashgan bo‘lsada ularning hech biri oddiy xalq hayotining yaxshilanishiga olib kelmadi. Aksincha, bir tarafdan taxt uchun kurashlar, ikkinchi tarafdan diniy aqidalar o‘rtasidagi mojarolar olimdagi ekzistensial ishonchsizlik, dogma va hokimiyatga shubha bilan qarash kabi g‘oyalarning shakllanishiga sabab bo‘ldi. Umuman olganda, biz Xayyom ruboiylarida mavhumlik, isyonkorlik, erkinlik va qo‘rquv kabi insonga xos bo‘lgan tushunchalarni o‘zaro uyg‘unlikda ko‘ramiz. Uning ruboiylarining asosiy xususiyati – ratsional va hissiy, falsafiy va she’riy bitiklarning uzviyligidadir [8,117]. Darhaqiqat, zamonaviy davr ekzistensial faylasuflaridan farqli ravishta Xayyom ham she’riyatni ham falsafani bir-birga bog‘lay oldi.

XULOSA

Umar Xayyom falsafasida ekzistensial borliqni o‘rganish shuni ko‘rsatadiki, U o‘z hayoti davomida astramomiya, fizika va matematika kabi fanlarni bu dunyoni bilish vositasi sifatida o‘rgangan. Uning borliq haqidagi qarashlari uning har tomonlama fikrlay oluvchi qomusiy olim ekanligini ko‘rsatadi. Shuni takidlash joizki, Xayyom ham nasriy ham nazmiy asarlarida insonni borliq bilan birgalikda o‘rganishga harakat qildi. Bu esa unga insonning ekzistensial borlig‘ini ochish imkonini berdi. Xususan, uning she’riyati faylasuflar uchun ekzistensial poeziya, shoirlar uchun esa ekzistensial falsafa namumasi bo‘lib qoldi. Qisqa qilib aytganda, Xayyomga murojaat qiluvchi har bir inson o‘ziga kerakli xulosani olar edi. Zero unda o‘tmishning chuqurligi va kelajakning buyukligi shunday qamrab olinganki, “ayni lahza”ga hech

qachon e’tiborsiz qaray olmaysan. Shuning uchun ham asarlar o‘tgan bo‘lsada, uning sheriyatida hozirgi davr bilan o‘zaro bog‘liqlik hali ham saqlanib qolgan: dunyoda hech narsa o‘zgarmadi – o‘sha yulduzlar, o‘sha koinot Galaktikaning o‘sha ma’nosiz aylanishi, xiyonat, noloyiqlik kutilmagan boylik va kambag‘allik, bularning barchasi hali ham borliq va unda yashovchi insonlarga xos xususiyatlardir. Bu esa Xayyom qarashlarining har bir zamonda muhim ekanligiga isbot bo‘ladi.

ADABIYOTLAR RO‘YXATI:

1. H.Nasr, Aminrazavi M. An Anthology of philosopy in persia. Vol 1:From Zoroastr to ‘Umar Khayyam//I.B.Tauris & Co Ltd 6salem Rd,2008. – 506p.
2. Ross E.D., Gibb A.R. The earliest Account of Omar Khayyam//B.S.O.S,1928. – 467p.
3. Shomuhammedov Sh. For-tojik klassiklari//Гослитиздат УзССР. – Ташкент. – 1969. – 196b.
4. Swami Govinda Tirtha. The Nectar of Grace: Omar Kxayyam’s Life and Works. – Allahabad. – 1941. – Pp. 104-128.
5. Andrew J. Omar Khayyam: Astronomer, Mathematican and Poet //Manchester, Persian studies unversitiy. – Pp. 30-45.
6. Shomuhammedov Sh. Umar Xayyom:Ruboiyot. - Toshkent, 1981. – 128b.
7. Макаев Р.С. , Кожевников С.Б. Трактовка свободы в экзистенциализме и суфийском исламе//Вестник МГПУ, № 20. Серия «Философские Науки». – Москва, 2022. -С. 20-29.
8. Исмуков Н.А..Экзистенциальная Поэзия О. Хайяма: Опровержение Времени// Человек и общество, 2011. – Сс.115-120.

ALIXONTO'RA SOG'UNIYNING ILMIY MEROSIGA TERAN NIGOH

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-101-105

Tojiboyev Muxammadrizo Dilshodbek o'g'li
Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti
2-kurs magistranti

***Annotatsiya*:** *Mazkur maqolada ikki Turkiston farzandi, muqaddas Islom dinining yetuk olimi, tarjimon, shoir, Marshal Ota, Sharqiy Turkiston Jumhuriyatining Birinchi Prezidenti va raisi, tibbiyot olimi Alixonto'ra Sog'uniyning ilmiy merosi haqida ma'lumot beriladi.*

Kalit so'zlar: *Dorilfunun, "Tarixi Muhammadiy", "Turkiston qayg'usi", "Shifo-ul-ilal", "Devoni Sog'uniy", mutarjim.*

KIRISH

Alixonto'ra Shokirxonto'ra o'g'li (taxallusi Sog'uniy) 1885-yil 21-mart kuni, Qirg'izistonning To'qmoq shahrida o'zbek oilasida tavallud topgan. Bu insonning otalari Shokirxonto'ra asli andijonlik bo'lib, naqshbandiya tariqatiga mansub olim bo'lgan. Shokirxonto'ra xalq orasida "Shokirxo'ja eshon" nomi bilan mashhur edi. Bu inson Islom dinining muqaddas shaharlari Makka va Madinaga haj safarlarida ham bo'lgan. U o'g'illari Olimxonto'ra va Alixonto'rani o'n to'rt yoshida Hajga olib borib ziyorat qildirib va o'qish uchun Makkayu Madinaga qoldirib keldi. O'sha paytda Turkistonda ham diniy ta'lim olish uchun madrasalar yetarli edi. Madinai munavvaradagi dorulfununlardan birida tahsil olgan Alixonto`ra qiroat, tafsir, hadis, fiqh, nahv, balog'at, mantiq, tabobat, tarix, siyrat, jug'rofiya, nazmu nasr va boshqa fanlar bo'yicha ham yetuk mutaxassis bo'lib yetishgan. Alixonto'raning otalari nafaqat diniy bilim olish, shu bilan birga til o'rganish uchun ham o'sha yerda qoldirib kelgan. Ular u yerda 5 yil tahsil olganlar.

Alixonto'ra Sog'uniy juda ham o'tkir so'zli, chuqur islomiy va tarixiy ilmlar, uyg'ur, arab, fors, turk tillarining bilimdoni bo'lgan.

"Tarixi Muhammadiy" asari Alixonto'ra ilmiy-adabiy faoliyatining ko'p yillik mashaqqatli mehnati mahsuli hisoblanadi. Mazkur asarning yozilishi kelajak avlod ichki dunyosi qashshoqlanishining oldini olish, azaliy qadriyatlar qimmatini payg'ambarimiz Muhammad Mustafo sollallohu alayhi vasallam tarixlari bilan tanishtirish orqali saqlab qolish yo'lida qilingan buyuk mehnat mahsulidir. Bu asar Toshkentda uy qamog'ida o'tirgan paytlarida yozilgan va vasiyatlariga ko'ra O'zbekiston mustaqillikka erishgandan keyin 1991 yilda farzandlari nashrdan chiqargan. Unda payg'ambarimiz hayoti batafsil bayon etilgan.

MUHOKAMA VA NATIJALAR

"Bilmak kerakkim, har bir musulmon bolasi, xohi er kishi, xohi xotun kishi, xohi yosh, xohi qari, mana shu tubandagi to'rt narsaning tarixini bilishi albatta lozimdur.

I. Payg'ambarimiz Muhammad alayhissalom tarixlari.

II. Qur'oni karim tarixi.

III. Dini Islom tarixi.

IV. Ka’batulloh tarixi.

Shuning uchun, men faqir – Alixonto‘ra Shokirxonto‘ra o‘g‘li Sog‘uniydurmankim, bizlardin keyingi avlod nasllarimizga va ham boshqa turkiy tillik vatandosh, din qarindoshlarimizga mendan yodgor bo‘lsin deb yuqoridagi to‘rt narsa tarixini har qandoq kishi tushungudek qilib, ochiq turkiy tilida yozdim. Bu kitobga “Tarixi Muhammadiy”, deb ot qo‘ydim. Buni o‘qiguvchilar faqirni duolarida yod qilib qo‘yishlarini umid qilurman”[48].

Sermazmun hayotining oxirgi 30 yili davomida Alixonto‘ra yozib qoldirgan ulkan ilmiy meros ichida “Turkiston qayg‘usi” tarixiy asari alohida o‘rin egallaydi. Bu asarda u kishining yigitlik va kamolotga yetgan davri xotiralari asosida o‘z e’tiqodi, dunyoqarashi, qaysi g‘oyalar uchun jonfido bo‘lib kurashganlari, nimalarga Vatan ahlini da’vat qilganlari, suyukli Vatanimiz tarixi saboqlari, kelajak bo‘g‘inlar ulardan qanday xulosalar chiqarmoqlari kerakligi, Vatanimiz mustaqilligi muqarrar ravishda qo‘lga kelishi bashorati, uni mustahkamlash uchun nimalar qilmoq zarur ekani to‘g‘risida chuqur o‘y-fikrlar o‘z ifodasini topgan va bayon etilgan.

“Turkiston qayg‘usi” asari 1966-1973 yillarda Toshkentda yoziladi. Bu davrda sovet mustabid tuzumi kuch-qudratga to‘lgan, o‘z siyosatini zo‘ravonlik bilan nafaqat mamlakat ichkarisida, balki uning uzoq tashqarisida ham o‘tkazib turgan payt edi. Shu sababli ko‘pchilik ziyolilarimiz hukmron maslakka qattiq ishonib, kechayu kunduz uning xizmatida bo‘ldilar. Qanchadan qancha yuksak qobiliyat egalari, iste’dodli shoir va yozuvchilarimiz bu soxta mafkura kuychilari, tashviqot va targ‘ibotchilari edi[49].

Alixonto‘ra Sog‘uniy umri davomida Vatanini ozod va jahondagi ilg‘or davlatlar safida ko‘rish orzusi bilan yashadi. Ko‘p yillar ta’qibda, qamoqda, quvg‘inlikda yurgan bo‘lsa-da, mustabid tuzumning qiynoqlariga bardosh berib, qat’iyatli maqsadidan qaytmadi. Faoliyatini, ijodini, kuch-g‘ayratini xalqni uyg‘otish, ma’rifatli qilish, shu orqali istibdod zanjiridan xalos bo‘lishga bag‘ishladi.

“Turkiston qayg‘usi” kitobida siyosiy-ma’rifiy qarashlarini ifodalab, eng og‘ir qiynoq – mustamlakachilikdan xalos bo‘lish yo‘llarini o‘rtaga tashlaydi. O‘zbek xalqining betakror madaniyati, mustahkam dini, tili, turmush tarzi, xonliklar davridagi qoloqlik va uning sabablari, Turkistonning Rossiya manfaatlariga tortilishi, Turkiston muxtoriyati, istiqlolchilar harakati, bolsheviklar ofati, kommunistlarning milliy siyosati fojialari muallif nigohidan o‘tkaziladi. Ko‘pgina tarixiy jarayonlarning tahlilini keltirar ekan, shaxs ma’naviyatining mamlakat taqdiridagi hal qiluvchi kuchini ko‘rsatishga harakat qiladi[50].

Alixonto‘ra Sog‘uniy O‘rta Osiyoni alohida geosiyosiy yaxlitlikda tasavvur qiladi. Ammo Turkiston zaminining Chor Rossiyasi tomonidan ishg‘ol qilinganini achinish bilan tahlil etib, Vatanimiz hududida somoniylar, qoraxoniylar, temuriylar singari qudratli davlatlarni barpo etgan sulolalar va siyosiy yetakchilar faoliyatiga ham to‘xtalib o‘tadi. Bu bilan mamlakatimiz hududi buyuk sulolalarni boshidan o‘tkazgani,

[48] Alixonto‘ra Sog’uniy. Tarixi Muhammadiy. 1-kitob. - T.: Sharq, 2003. - B.3.
[49] Shokirov U. Alixantura Soguni. – T:. Muharrir. 2013. – C.12.
[50] Ahmedov T. Alixonto‘ra Sog’uniy qarashlari davlat salohiyatining omili. www.daryo.uz

tarixiy buyuklikka daxldor ekanligini va shunga mos voris bo‘lish lozimligini ta’kidlaydi. Milliy-hududiy chegaralanish natijasida hosil bo‘lgan yasama “iston”lar ruslarning mustamlakachiligi asorati – mamlakatni parchalash va kuchsizlantirish, yaxlit hududda ro‘y bergan tarixiy jarayondan uzib qo‘yish deb tushunadi.

Davlatning xorlikka tushib qolmasligi uchun mudofaa qudratini oshirish lozimligini ta’kidlab, bu mudofaa davlatning qurol-yarog‘i, ya’ni harbiy salohiyati hamda xalqning ma’naviy salohiyatidan iborat ekanini uqtirib o‘tadi. Bunday mudofaaga hozirlik ko‘rilmasa, inson huquqlari va manfaatlari oyoq osti qilinadi va millatning kelajagi shubha ostida qoladi. Chunki: “Ongi ochilmagan, bilimsiz bir millat o‘z dushmanlari oldida kushxonaga haydalayotgan bir to‘p hayvondan hech qanday ayirmasi yo‘qdir. Insonning o‘ziga eng yaqin halokatlik dushmani ongsizlik va ilmsizlikdir”[51]. Shu bois millat har qanday sharoitda davlat yaxlitligini saqlash, yetakchi davlatga aylanishi uchun harbiy va ilmiy mudofaaga hozirlik ko‘rishi zarur bo‘ladi.

Bu jarayon Alixonto‘ra Sog‘uniyni qattiq iztirobga soladi: “Bolsheviklar hokimiyati qurilgan kundan boshlaboq, diniy marosimlarimizni asosi bilan yo‘qotishga kirishganlikdan hozirgi bolalarimizning diniy hissiyotlari yo‘q hisobida qolmishdur. Buning ustiga yana o‘z ona tillaridan ham ajrar ekanlar, u chog‘da diniy va milliy hissiyotlar butunlay yo‘qolib, ko‘p uzoqlamayoq ruslarga yutilib ketishlari shubhasizdir”[52].

Bu haqda Alixonto‘ra Sog‘uniy: “Dinsizlik tufayli o‘g‘irlik, odob-axloqsizlik, bir-biriga hurmatsizlik, vijdonsizlik ko‘paydi. Hozirgi madaniyat davrida diyonat bilan taraqqiyot birga yasholmaydi, degan xato fikr oqillar oldida emas, jahon bo‘yicha johillar orasida tarqalmishdur. Haqiqatda esa, din poklikdur. Poklikka qurilgan axloqdur. Dinimizning asli aqldur, quroli ilmdur”[53], - deb yozadi. Demak, dinni asl mohiyati bilan tushunish axloqimizga, odatlarimizga ta’sir etib, shaxsni yomon illatlardan saqlaydi.

Alixonto‘raning so‘nggi o‘ttiz yillik umri Toshkentda o‘tdi. Siyosiy ishlardan majburiy ravishda chetlashtirilgan bo‘lsa-da, ilmiy, ijodiy va ijtimoiy faoliyatni sobitqadamlik bilan davom ettirdi.

Alixonto‘ra tub ma’nosi bilan aytganda, olim edi. Alixonto‘ra faqatgina ajoyib she’r-u dostonlar yozibgina qolmay, balki ko‘p millionli Sharqiy Turkistonni mazlumlikdan ozod qilish harakatiga sardor ham edi. Bu harakat mag‘lubiyat bilan yakunlangach, qonxo‘rlar iskanjasiga tushib, Stalinning o‘limigacha uy qamog‘ida bo‘ldi, lekin o‘z e’tiqodiga sodiq qoldi. Marksizmni o‘ziga tumor qilib olib aldangan ko‘plab ziyolilar kabi og‘ishmadi. KGBning doimiy nazoratida bo‘lsada, 1960 yilda Buyuk Temur haqida she’r yozib, uni avlodlarga qoldirib ketgan. “Temur tuzuklari tarjimonidan” deb shartli sarlavha qo‘yilgan she’r: “*Temurdek jahonda kishi o‘tmadi, Aningdek o‘g‘ilni ona tug‘madi*” satrlari bilan boshlanadi. Alixonto‘ra jasoratli fikr egasi – birinchi bo‘lib Amir Temur haqidagi haqiqatni qo‘rqmay ochiq aytgan. Uning

[51] Alixonto‘ra Sog’uniy. Turkiston qayg’usi. - T.: Alixonto‘ra Sog’uniy, 2023. - B.51.
[52] O‘sha manba. - B.71.
[53] Alixonto‘ra Sog’uniy. Turkiston qayg’usi. - T.: Alixonto‘ra Sog’uniy, 2023. - B.97.

qonxo‘r emas, insonparvar, odil bo‘lganini va johil emas, aksincha, oqil va fozil jahongir bo‘lganini dalillar bilan isbotladi.

Alixonto‘ra Sog‘uniy 1962 yildayoq ulug‘ sohibqiron Amir Temurning “Temur tuzuklari”ni eski forsiydan o‘zbek tiliga tarjima qiladi. Dastlab “Guliston” oynomasi sahifasida bu kitobning ko‘p qismi 1967 yili u kishining jur’atli kirish so‘zi bilan bosilib chiqadi[54].

“Har bir davlat rahbari, podshosi agar “Temur tuzuklari”dan mukammal xabardor bo‘lsa va unga amal qilsa, u eng odil, eng qudratli va yengilmas davlat podshosi bo‘lishi muqarrar”, degandi Sog‘uniy.

Yuqorida qayd etilganlardan tashqari, yana bir asari - “Shifo ul-ilal” (“Kasalliklar davosi”) sharq tabobatidagi ko‘p yillik tajribasi asosida yozilgan. “Shifo ul-ilal”, ya’ni “Kasalliklar davosi” deb atalgan nodir tibbiy asarida 200 ga yaqin kasalliklarni muolaja qilishning tajribadan o‘tgan usullari tushunarli tilda mufassal yoritilgan. Sariq kasalining yigirma uch turi mavjud bo‘lib, shundan 22 tasiga shifo bor, ko‘p hollarda esa qolgan bittasiga ham shifo bor ekan.

Alixonto‘ra Sog‘uniy mojor olimi Hyerman Vamberining “Buxoro yoxud Movarounnahr tarixi” asarini usmonli turkchadan o‘zbekchaga, Darveshali Changiyning “Musiqa risolasi”, Ahmad Donishning “Navodir-ul vaqoye” kitobini forscha-tojikchadan tarix fanlari nomzodi, dotsent Abdurahmon Hamroyev hamkorligida tarjima qilgan. Kitob “Fan” nashriyoti tomonidan 1964 yilda chop qilingan[55].

XULOSA

Umuman olganda, jadidchilar singari xalqni ma’rifatga, uyg‘oqlikka va milliy tiynatdan uzoqlashmaslikka chaqirgan Alixonto‘ra Sog‘uniy xalqini va ona Vatanini ozod ko‘rishni istadi va davlat salohiyatini oshirish va mustaqillikka erishishda xalqning ma’naviy salohiyati, onglilik darajasi, tarixiy xotirasi, milliy va diniy tuyg‘ulari, siyosiy yaxlitligi va hokimiyatning siyosiy tabiati muhim o‘rin tutishini jiddiy tahlil qildi. “Turkiston qayg‘usi” kitobida mustabid hokimiyatning yemirilishi tabiiy ekanini ko‘rsatib berdi va davlatning siyosiy mavqeyi va salohiyatini belgilab beruvchi omillarni, tarixiy xotirani, bunyodkor qudratini tahlil etish bilan birga, ma’naviy tahdidlarga berilish va boshqa madaniyat ta’siriga tushish milliy va diniy hisdan uzoqlashtirishini, milliy va diniy hisdan mosuvo bo‘lish esa xalqni o‘zligidan judo qilishini ta’kidlab o‘tdi. Shunday ekan, bugungi globallashuv va “ommaviy madaniyat” tahdidi sharoitida Alixonto‘ra Sog‘uniy qarashlari va ilmiy merosining ahamiyati katta.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR

1. Alixonto‘ra Sog‘uniy. Tarixi Muhammadiy. 1-kitob. -T.: Sharq, 2003.
2. Alixonto‘ra Sog‘uniy. Turkiston qayg‘usi. - T.: Alixonto‘ra Sog‘uniy, 2023.
3. Shokirov U. Alixantura Soguni. –T.: Muxarrir, 2013.

[54] Temur tuzuklari. //Guliston jurnali, 1967.
[55] Xo‘jamberdiyev Y. Sog’uniy. T.: Sharq. - B.362.

4. Ahmedov T. Alixonto‘ra Sog‘uniy qarashlari davlat salohiyatining omili. www.daryo.uz
5. Temur tuzuklari //Guliston jurnali, 1967.
6. Alixonto‘ra Sog‘uniy. Shifo-ul-ilal. (Kasalliklar davosi) //Sharq yulduzi, 6-son, 1996.
7. Alixonto‘ra Sog‘uniy (tarj.). Herman Vamberi. Buxoro yoxud Movarounnahr tarixi. - T.: 1990.
8. Xo‘jamberdiyev Yo. Sog‘uniy. - T.: Sharq, 2018.

"АЛ-ФАТОВО-Л-ОЛАМГИРИЯ" АСАРИ ЮЗАГА КЕЛИШИГА САБАБ БЎЛГАН ОМИЛЛАР ТАҲЛИЛИ

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-106-112

Саидова Севара Алишер қизи
Ўзбекистон халқаро исломшунослик академияси тадқиқотчиси
Тел: (+998) 90 949-98-30

Аннотация. *Мазкур мақолада "Ал-Фатово-л-оламгирия" асарининг яратилиш сабаблари, унинг ижтимоий-сиёсий, ҳуқуқий ва диний заминлари таҳлил қилинган. Хусусан, Бобурийлар давлатида Аврангзеб Оламгир давридаги давлат бошқаруви, ислом ҳуқуқининг жорий қилиниши ва фиқҳий манбаларни тизимлаштириш эҳтиёжи ёритилган. Шунингдек, асарнинг ҳанафий мазҳабидаги ўрни, унинг тузилиши ва ҳуқуқий аҳамияти илмий жиҳатдан асосланган.*

Аннотация. *В данной статье анализируются причины создания труда «Аль-Фатава аль-Аламгирия», а также его социально-политические, правовые и религиозные предпосылки. Особое внимание уделяется государственному управлению в эпоху Аурангзеба Аламгира, внедрению исламского права и необходимости систематизации фикховых источников. Также раскрывается значение труда в ханафитском мазхабе и его правовая роль.*

Annotation. *This article analyzes the factors that led to the creation of "Al-Fatawa al-Alamgiriya", focusing on its socio-political, legal, and religious foundations. Special attention is given to the governance during the reign of Aurangzeb Alamgir, the implementation of Islamic law, and the need for systematization of fiqh sources. The study also highlights the significance of the work within the Hanafi school and its legal importance.*

Калит сўзлар: *Ал-Фатово-л-оламгирия, Аврангзеб Оламгир, Бобурийлар давлати, ҳанафий мазҳаб, ислом ҳуқуқи, фиқҳ, фатво, ҳуқуқий тизим.*

Ключевые слова: *Аль-Фатава аль-Аламгирия, Аурангзеб, Империя Великих Моголов, ханафитский мазхаб, исламское право, фикх, фетва, правовая система.*

Keywords: *Al-Fatawa al-Alamgiriya, Aurangzeb Alamgir, Mughal Empire, Hanafi school, Islamic law, fiqh, fatwa, legal system.*

"Ал-Фатово-л-оламгирия" асари ислом ҳуқуқи тарихида алоҳида ўрин эгаллаган муҳим манбалардан бири ҳисобланади. У Бобурийлар давлати ҳукмдори Аврангзеб Оламгир ташаббуси билан XVII асрда яратилган бўлиб, ҳанафий мазҳабига оид фиқҳий қоидаларни тизимлаштирган йирик ҳуқуқий қомусдир. Мазкур асарнинг яратилиши даврнинг ижтимоий, сиёсий ва ҳуқуқий эҳтиёжлари билан бевосита боғлиқдир.

"Ал-Фатово-л-оламгирия" асари Ҳиндистонда Аврангзеб Оламгир ташаббуси билан яратилгани боис унинг шахсияти ва унинг давлат

бошқарувидаги ижтимоий-сиёсий фаолиятини ўрганиш зарур. Чунки Аврангзеб Оламгир Ҳиндистонда Бобурийлар империяси даврида ислом динини давлат дини даражасига кўтариши ва давлат бошқаруви тўлиқ ислом ҳуқуқи асосида олиб борилишига катта ҳисса қўшган. Ҳиндистонда Бобурийлардавлати 1526-1858 йиллар оралиғида ҳукмронлик қилган ва унга ЗаҳириддинМуҳаммадБобурасоссолган. Бобурийлар Ҳиндистонда 332 йил ҳукмронлик қилган.[56].

Аврангзеб ҳақида халқаро миқёсдаги кўплаб таниқли тарихчилар ва шарқшунос олимлар томонидан ёзилган диссертациялар ва тадқиқотлар мавжуд.Бу олимларнинг асарлари Аврангзеб даврини ҳар томонлама ўрганишга ёрдам беради. Жадунатҳ Саркар ўзининг “History of Aurangzib” (Аврангзеб тарихи) номли беш жилддан иборат китобида Аврангзебнинг ҳаёти, сиёсати ва ҳарбий фаолияти ҳақида энг батафсил тадқиқот олиб борган ҳинд тарихчиларидан бири саналади. Ушбу асарда Аврангзебнинг давлат бошқаруви, ҳарбий юришлари, диний сиёсати батафсил таҳлил қилинган[57].

Уилям Далрймпле “The Anarchy: The East India Company, Corporate Violence, and the Pillage of an Empire” (“Анархия: Ост-Ҳинд компанияси, корпоратив зўравонлик ва империяни талон-торож қилиш”) номли тадқиқотида Британия Шарқий Ҳиндистон компаниясининг Ҳиндистондаги фаолияти ва Аврангзеб давридаги сиёсий ҳолатни ўрганади. У Аврангзебнинг Британия билан муносабатларини ва унинг ҳукмронлиги остида империянинг ички заифлигини кўрсатишга ҳаракат қилган. Китобда Аврангзебнинг ўлимидан кейин империянинг парчаланганлиги ва Британия мустамлакачилигига ўтиш жараёни ҳақида қарашлари баён этилган[58].

Одри Труске “Aurangzeb: The Life and Legacy of India's Most Controversial King[59]” (Аврангзеб: Ҳиндистоннинг энг баҳсли подшоҳининг ҳаёти ва мероси)va “Culture of Encounters: Sanskrit at the Mughal Court” (Маданий мулоқотлар: Муғуллар саройида санскрит тили анъаналари) номли тадқиқотидаАврангзебнинг шахсиятига ва унинг ҳақида яратилган турли қарашларга янгича ёндашади. У Аврангзебни нафақат қаттиққўл ҳукмдор, балки мураккаб шахс сифатида кўрсатишга ҳаракат қилган. Трусчкенинг асарлари Аврангзебнинг маданий ва диний сиёсатини, шунингдек, унинг ҳинд жамияти билан алоқаларини ўрганишга қаратилган.

Муни Лал “Аврангзеб” номли китобида Аврангзебнинг ҳаётини кенг қамровли ва батафсил тарзда ёритади. Бу китобда Аврангзебнинг шахсий

[56]A.Akgunduz. Awrangzīb ‘Ālamgīrī Khān of the Timurid Dynasty and the Criminal Code (Ta‘zīrāt). Islamic University of Applied Sciences Rotterdam –Turkije. 2026. – Б. 135.
[57] J.Sarkar. History of Aurangzib: Based on Original Sources. Vol. I & II. – Calcutta : M.C. Sarkar & Sons, 1925. – 642 p.
[58] Dalrymple, William. The Anarchy: The East India Company, Corporate Violence, and the Pillage of an Empire. – New York, NY: Bloomsbury Publishing, 2019. – 576 p.
[59]Audrey Truschke:Aurangzeb: The Life and Legacy of India's Most Controversial King. XIII, 136 pp. Stanford: Stanford University Press, 2017.

хусусиятлари, сиёсий қарорлари ва унинг давридаги воқеалар ҳақида батафсил маълумотлар берилган[60].

Аврангзеб Оламгирнинг асл исми Абу Музаффар Муҳиддин Муҳаммад бўлиб, 1658 йилнинг 4 ноябрида, айрим манбаларда 24 октябрда Ҳиндистоннинг Гужарот вилоятидаги Доҳад шаҳрида туғилган. У Заҳириддин Муҳаммад Бобурнинг авлодларидан Шоҳжаҳон ва унинг рафиқаси Мумтоз Маҳалнинг ўғли. “Аврангзеб” сўзи форс тилида “тож-тахт безаги[61]”, “Оламгир” эса “оламни забт этувчи” маъносини билдиради (2-иловага қаранг).

Ҳукмдор давлатни бошқаришда дин олимлари ва арбобларига таянган ҳолда иш олиб боргани ва кундалик фаолиятини, ҳар бир тадбирини, бошлаган ислоҳотларини исломҳуқуқи талабларига мувофиқ амалга оширган. Ўз замонида Аврангзеб бошчилигидаги салтанат дунё мусулмонларининг ишончли таянчларидан бири сифатида хизмат қилган. Унинг ҳукмронлиги даврида мадрасалар, масжидлар, карвонсаройлар ва кўзи ожизлар (мискинлар) учун уйлар сони кўпайган ва у авлиёлар ва мутасаввифларни ўз қарамоғига олиб уларга ҳомийлик қилган. У ислом оламида энг катта масжидлардан бири ҳисобланган Лоҳурдаги Подшоҳ масжидини қурдиради[62].

Аврангзеб Оламгирнинг даврида мамлакатда ман қилинган майпарастлик, гиёҳвандлик, қимор ўйнаш каби ишларга чек қўйилган. Шунингдек, аҳоли орасида диний амалларни бажариш, ҳуқуқи тақиқлаган ишлар билан шуғулланмасликларини текшириб, назорат қилиб турувчи махсус лавозим – муҳтасиблик [63] таъсис этилган. Муҳтасибларга чексиз ҳуқуқлар, жумладан,ҳуқуқи талабларини бузувчиларни жазолаш ҳуқуқи берилган.

Мамлакатда шаръий фатволарни ўзлаштиришни янада осонлаштириш учун Аврангзеб Оламгирнинг кўрсатмасига биноан мамлакатнинг қирқдан ортиқ салоҳиятли фиқҳ олимлари томониданҳанафий мазҳабининг фатволарини саралаб, тўрт жилдли тўпламни тузиб чиқилди. Ҳиндистонда “ал-Фатово-л-оламгирия”, ундан ташқарида “Фатовойи ҳиндия” номи билан машҳур бўлган фатволар тўплами 1664-1672 йилларда яратилган. Ҳанафий мазҳабининг ўзига хос бу фиқҳий қомуси Низомуддин Бурҳонпурий (Шайх Низом) бошлиқ олимлар томонидан Қуръон, суннат, ижмоъ ва қиёсга мувофиқлиги текшириб чиқилган. Тўпламни яратишда тўрт гуруҳга бўлиниб ишланган: аввалги қисмга Шайх Важиҳиддин, иккинчи қисмига Шайх Жалолиддин, учинчи қисмига Қози Муҳаммад Ҳасан, охирги гуруҳига Мулла Ҳамид Жунпурий бошчилик қилган ҳамда Шайх Низом раҳбарлиги ва муҳаррирлигида муваффақиятли тугатилган.

“Ал-Фатово-л-оламгирия” асарини яратилашида дунёнинг турли нуқталаридан келган ҳанафий мазҳаби уламоларининг ўрни беқиёс. Аврангзеб Оламгир 500 га яқин ҳанафий фақиҳларни бу ишга жалб қилади, хусусан, уларнинг 300 нафари Жанубий Осиёдан, 100 нафари Ироқдан ва 100 нафари

[60] Lal, Muni. Aurangzeb. – New Delhi: Vikas Publishing House, 1988. – 404 p.
[61] Е.Ю. Ванина. Большая Российская энциклопедия. – Москва, 2005.
[62]Доктор Аҳмад Шалабий. Мавсуаъат-тарихи ал-исламийя. – Қоҳира:1-нашр,1983.
[63]З.Ҳусниддинов. Ислом энциклопедияси. – Т.: 2004.

Ҳижоз[64]дан эди. Узоқ илмий изланишлар натижасида Бобурийлар империясида исломий қонунлар кодекси яратилган. Мазкур асар бугунги кунда моҳиятда фуқаролик кодекси билан тенг бўлиб, унда фиқҳий масалалар шахсий, оилавий муносабатлар, қулдорлик, ҳарбий, ўзга дин вакиллари билан бўладиган муносабатларни тартибга солган. Мазкур фатволар тўплами Қуръон оятлари, “ал-Жомеъу-с-саҳиҳ”, “ас-Саҳиҳу-л-Муслим”, “ас-Сунан Абу Довуд” ва “ал-Жомеъу-т-Термизий” ҳадис тўламларидаги ҳадислар асосида тузилган. Асарни тайёрлашга 200 минг рупия (ҳозирда 30 млн сўм) сарфланган. Аврангзеб мазкур китоби асосида давлат ва қозилик ишларида ана шу фатволарга қатъий риоя қилишини, ислом ҳуқуқи талабларининг ҳар қандай бузилишига қарши кураш олиб боришни ўз сиёсатида қўллаган.

“Ал-Фатово-л-оламгирия” ислом фиқҳи тарихида бошқа асарлардан таркибий тузилишининг ўзига хослиги билан ажралиб туради. Ўз даври учун қимматли манбабўлган мазкур китоб ислом ҳуқуқи бўйича қонуний аҳамиятга эга бўлган, қозилар учун тайёрланган бўлишига қарамай, асар бугунги кунда ҳаммуфтийлар, фатво маркази ҳодимлари, талабалар ва барча ислом ҳуқуқига қизиқган инсонларучун назарий манба бўлиб ҳизмат қилиб келмоқда.

“Ал-Фатово-л-оламгирия” асари Бобурийлар империяси, хусусан, Аврангзеб Оламгир ҳукмронлик қилган йилларида ўзида XVII асрнинг асосий ҳуқуқий тўплами, ахлоқий, ҳарбий стратегик, иқтисодий-сиёсий кучга эга бўлган манба ҳисобланган. Асар даставвал Ҳиндистон учун шаръий ҳуқуқий манба вазифасини бажарган бўлсада, XVII-XX асрлада Жанубий Осиё минтақасида мусулмон ҳуқуқини ифодалайдиган норматив-ҳуқуқий ҳужжат вазифасини бажарган.

Ҳанафий мазҳабида ёзилган фатво китобларидабирор-бир саволга жавоб сифатида берилган шаръий ҳукмлар –фатволар шаклида ёзилган. Фатво китобларидан фойдаланишда “Зоҳири ривоя”, “Наводир” ва “Навозил”масалаларини билиш, Абу Ҳанифа ва унинг икки шогирдининг фиқҳий қарашларибилиш ва кейинги уламоларнинг фикрларини англаш лозим. Шуни таъкидлаш лозимки, юқоридаги учта мартабадаги манбалар мужтаҳидлик даврида ёзилган.

Кейинги даврда ёзилган фатво жанридаги асарлар ҳанафийликнинг ҳар хил фиқҳий қарашлари, юқорида келтирилган уч мартабадаги ривоятларни фарқламасдан аралаш келтирилган масалалар билан бирга заиф ривоятлар ҳам учрайди. Бу хилдаги фатволарда фақат китоблардан нақллар келтирилади, иқтибос олинган китоб номлари тез-тез кўзга ташланади. “Ал-Фатово-л-оламгирия” асарини ҳам ана шу турдаги китоблар сирасига киритиш мумкин. Асарда фатво келтиришда бирламчи фароиз манбаларига таянилган ва ўз ўрнидаасар номлари алоҳидабелгилабўтилган.

“Ал-Фатово-л-оламгирия” асари 59 китоб (бўлим)дан иборат. Асарнинг айниқса, “Қозининг одоби”, “Ижара китоби” ва “Кароҳият [65] китоби”

[64] Ҳижоз ҳозирда ғарбий Араб яриморли.
[65] Кароҳият – (الكراهة) ислом фиқҳида шариат ман қилмаган, лекин қилиш ёқимсиз, маъқул кўрилмаган амал.

бўлимларига 30 дан ортиқ боблар ажратилган. Бундан кўриниб турибдики, XVII асрда ҳинд ўлкаларида ҳуқуқий ва иқтисодий-молиявий мавзулардаги муаммолар кўп учраган. Шунинг учун фақиҳлар ушбу масалаларга кўпроқ боб ажратилганини гувоҳи бўлиш мумкин.

Л.Асророванинг“Ҳайрат ул-фуқаҳо” ва “ал-Фатово-л-оламгирия” асарларининг қиёсий таҳлили” номли мақоласида “ал-Фатово-л-оламгирия”да мавжуд фатволар сони келтирилган. Унга кўра, асарда Абу Ҳанифа берган фатволар сони 658 та, Имом Муҳуммаднинг 710 та, Абу Юсуфнинг 422 та, шу уч имомнинг қилган иттифоқлари эса 102 та, Абу Ҳанифава Муҳаммад ибн Ҳасаннинг иттифоқи 279 та, Абу Ҳанифа ва Абу Юсуфнинг иттифоқи 246 та, Абу Ҳанифанинг икки имомга қарши берган фатволари 339 та, мазҳаб уламоларининг қилган иттифоқлари 110 та, Абу Ҳанифанинг бошқа мазҳаб уламоларига қилган ихтилофи 12 та, тўрт мазҳаб уламоларининг қилган ихтилофлари 15 тани ташкил қилади. Юқоридаги таҳлилий рақамлар имомлар, уларнинг фаолияти ҳақида нисбатан маълумотга эга бўлиш имконини беради[66]. Мазкур таҳлил асарнинг ҳанафийлик мазҳабидаги қийматини ошириш билан бир қаторда, ундабошқа мазҳабдаги фатволарнинг келтирилиши унинг қиёсий фиқҳий манба эканлигиникўрсатади.

“Ал-Фатово-л-оламгирия” асарининг таркибий тузилиши ҳам ўзидан аввал ёзилган фатво китобларига ўхшайди. Асар “Тахорот” китобидан бошланиб, “Фароиз” китоби билан якунланган. Асарнинг фароиз боби 18 бобдан иборат бўлиб, даставвал “Басмала” билан бошланади. Асарнинг ўзига хос ҳусусиятларидан бири – ҳар бир мавзуга кирилганда уларнинг неча фаслдан иборат эканлиги айтиб ўтилади.

“Ал-Фатово-л-оламгирия” асари Буюк Британия Ҳиндистонни мустамлака қилгунига қадар давлатнинг асосий ҳуқуқий исломий манбаси ҳисобланган. Шу боис Англия ҳукумати бу асарни ўрганиб тадқиқ этишга катта қизиқиш билдиради. Асарнинг турли тилларга таржима қилиниши бунинг ёрқин мисолидир. “Ал-Фатово-л-оламгирия” асари илк бора Абдуллоҳ Румий Чалабий томонидан араб тилидан урду тилига таржима қилиниб, 1889йили Лакнавда нашр қилинган. Асарнинг араб тилидаги нусхаси 1827-1832 йилларда Калкуттада нашр қилинади. Турк тилидаги таржимаси 1984-1988 йилларда Мустафо Эфе томонидан таржима қилинган. Бу асар Ҳиндистон ва Байрутда ҳам бир неча бор нашр этилган. 1892 йилда асарнинг бенгал тилидаги таржимаси чоп қилинади. Асар даставвал 30 жилддан иборат бўлган бўлса, кейинчалик унинг ҳажми 6 жилдга келтирилган.

“Ал-Фатово-л-оламгирия” асари бугунги кунга қадар турли минтақа ва ўлкаларда фатво марказлари учун асосий қўлланма вазифасини бажариб келмоқда. Китобнинг қўёзма нусхалари бугунги кунга қадар ҳам сақланиб

ابن منظور، محمد بن مكرم .لسان العربбيروت: دار صادر،ج 13، ص 602

[66] Қаранг: Л.Асророва. “Ҳайрат ул-фуқаҳо” ва “Фатовойи Оламгирия” асарларининг қиёсий таҳлили. https://old.muslim.uz

қолган бўлиб, тадқиқот натижасида биргина ЎзбекистондагиЎзР ФА Шарқшунослик институтининг Асосий фондида 18 та қўлёзма ва 6 та тошбосма нусхалари, Ҳамид Сулаймон фондида 1 та қўлёзма, 36 та тошбосма нусхаси, С фондида 10 та тошбосма ва Дублет фондида 6 та тошбосма нусхалари мавжудлиги аниқланган. Мазкур қўлёзма ва тошбосма нусхалар турли йилда ва турли давлатларда ёзилган бўлиб, уларнинг ҳар бири асарнинг муайян жилдига тегишли экани аниқланган. Мазкур нусҳаларни тадқиқ қилиш натижалари шуни кўрсатадики, қўлёзма нусхаларнинг аксарияти Ҳиндистон ва Мисрда араб тилининг насх хатида кўчирилган.Бундан ташқари Халқаро исломшунослик академияси Манбалар хазинаси бўлимида асарнинг 11 та тошбосма нусхаси мавжудлиги ва уларнинг барчаси араб тилида эканлиги аниқланган.

Тадқиқот давомида Туркиянинг Сулаймония кутубхонасида 7та қўлёзма нусхаси мавжудлиги аниқланди. Туркия фондидаги “ал-Фатово-л-оламгирия” асарининг қўлёзма нусҳаларини тадқиқ қилиш натижасида асарнинг 2 жилддан иборатлиги, араб тилида ёзилгани ва кўп миқдордаги нусхалари мавжуд эканлиги бу асарнинг Туркия ҳудудида ҳам амалда бўлганлиги ва унга бўлган қизиқиш кучли эканлигини билдиради (3-илова).

Бугунги кунга қадар асарнинг араб, урду ҳамда турк тилларидагитўлиқ замонавий нашрлари мавжуд эканлиги асарнинг ислом ҳуқуқида нақадар нодир ва қимматли асар эканига далолат қилади.

Юқоридагилардан хулоса қилиш мумкинки, “Ал-Фатово-л-оламгирия” асарининг ёзилишига биринчи навбатда сиёсий ва ижтимоий муҳит сабаб бўлган. Ҳиндистоннинг Аврангзеб давридаги сиёсий ва ижтимоий ҳолати мусулмонлар учун ҳуқуқий қоидаларни ривожлантириш ва стандартлаштириш эҳтиёжини яратган. Давлатнинг кенг ҳудуди ва турли миллат ва динлар ҳамда урф-одатларнинг мавжудлиги ислом қонунларини аниқ ва барқарор тарзда белгилаш заруриятини туғдирган.Шунингдек, ҳанафий мазҳаби асосида фиқҳий қарорларни тизимлаштириш ва турли амалий ҳолатларга мослаштириш зарурлиги пайдо бўлган. Бунинг натижасида ижмо ва қиёс каби ҳуқуқий манбалар орқали қоидаларни кенг қўллаш имконияти туғилган.

ФОЙДАЛАНИЛГАН АДАБИЁТЛАР РЎЙХАТИ

1. Саркар Ж. History of Aurangzib. Vol. 1–5. – Calcutta: M.C. Sarkar & Sons, 1912–1924. – 450 p.
2. Dalrymple W. The Anarchy: The East India Company, Corporate Violence, and the Pillage of an Empire. – London: Bloomsbury Publishing, 2019. – 576 p.
3. Truschke A. Aurangzeb: The Life and Legacy of India’s Most Controversial King. – Stanford: Stanford University Press, 2017. – 384 p.
4. Lal M. Aurangzeb. – New Delhi: Vikas Publishing House, 1989. – 320 p.
5. Мустаъидхон Муҳаммад Соқий. Маъосири Оламгирий. – Лакҳнав: Naval Kishore Press, 1871. – 420 б.
6. Ал-Фатово-л-оламгирия. 1–6 жилд. – Қоҳира: ал-Матбаа ал-Амирия, 1310 ҳ. / 1892 й.

7. Асророва Л. “Ҳайрат ул-фуқаҳо” ва “ал-Фатово-л-оламгирия” асарларининг қиёсий таҳлили // Исломшунослик журнали. – Тошкент, 2022. – №3. – Б. 45–52.
8. Акгюндюз А. Aurangzeb Alamgir and His Criminal Code // Journal of Islamic Law. – Rotterdam, 2024. – Vol. 5, No. 2. – P. 120–135.
9. Қуръони Карим. – Тошкент: Hilol Nashr, 2021.
10. Ал-Бухорий, Муҳаммад ибн Исмоил. Ал-Жомеъ ас-Саҳиҳ. – Қоҳира: Дар ал-Ҳадис, 2002. – 756 б.
11. Муслим ибн Ҳажжож. Саҳиҳ Муслим. – Байрут: Дар ал-Кутуб ал-Илмия, 2000. – 680 б.

JUVAYNING "AL-IRSHOD" ASARINING MUQADDIMASI XUSUSIDA

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-113-117

Xolmirzayev Imron Toxir o'g'li
Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti 1-kurs magistranti
O'zbekiston musulmonlari idorasi "Devonxona" bo'limi xodimi
Ilmiy rahbar: Jurayev Sh.S.
PhD., Katta o'qituvchi

Annotatsiya. *Mazkur maqolada Imom al-Haramayn al-Juvayniyning "al-Irshod ila qovati al-adilla fi usul al-i'tiqod" asari muqaddimasi ilmiy tahlil qilinadi. Unda muqaddimaning g'oyaviy mazmuni, metodologik asoslari hamda ilm va din o'rtasidagi uzviy bog'liqlik masalalari yoritiladi. Shuningdek, muqaddimada ilgari surilgan qarashlar orqali ummat tanazzulining sabablari, ilmiy tafakkurning ahamiyati va aqidaviy masalalarni dalil asosida tushuntirish zarurati ochib beriladi. Maqolada muqaddimaning kalom ilmi rivojidagi o'rni hamda uning zamonaviy ilmiy tafakkur uchun ahamiyati asoslab berilgan.*

Kalit so'zlar: *al-Irshod, al-Juvayniy, kalom ilmi, aqida, ilm va din, metodologiya, dalil, tafakkur, Ahli sunna, muqaddima.*

Annotation. *This article analyzes the introduction of Imam al-Haramayn al-Juwayni's work "al-Irshad ila qawati al-adilla fi usul al-i'tiqad". It examines the conceptual content, methodological foundations, and the relationship between knowledge and religion presented in the introduction. The study highlights the causes of intellectual decline in the Muslim community, the importance of scientific reasoning, and the necessity of grounding theological beliefs on rational evidence. Furthermore, the article evaluates the role of the introduction in the development of kalam theology and its relevance to contemporary intellectual thought .*

Keywords: *al-Irshad, al-Juwayni, kalam, theology, knowledge and religion, methodology, evidence, intellectual thought, Ahl al-Sunna, introduction.*

KIRISH

Islom ilmlarining eng muhim yo'nalishlaridan biri bo'lgan kalom ilmi musulmon ummatining aqidaviy qarashlarini asoslash, ularni mantiqiy va daliliy jihatdan himoya qilish hamda turli bid'at va noto'g'ri e'tiqodlarga qarshi ilmiy asosda javob berish vazifasini bajaradi. Ushbu ilm doirasida yaratilgan asarlar orasida Imom al-Haramayn Abu al-Ma'oliy Abdulmalik al-Juvayniyning "Al-Irshod ila qovati' al-adilla fi usul al-i'tiqod" asari alohida o'rin tutadi. Mazkur asar nafaqat Ahli sunna val jamoa aqidasining muhim manbalaridan biri, balki kalom ilmining metodologik rivojida ham muhim bosqich hisoblanadi .

"Al-Irshod" asari yozilgan davr musulmon jamiyatida ilmiy tafakkur yuqori darajada rivojlangan, ilm va ma'rifat jamiyat taraqqiyotining asosiy omillaridan biri sifatida qaralgan davrga to'g'ri keladi. Shu jihatdan asar nafaqat aqidaviy masalalarni bayon qiluvchi manba, balki o'sha davr ilmiy muhitining yorqin aksidir. Asarda ilgari

surilgan fikrlar ilmning din bilan uzviy bog‘liqligini ko‘rsatadi hamda haqiqiy diniy tushuncha faqat ilmiy asos, dalil va mantiq orqali shakllanishi mumkinligini ta’kidlaydi .

Muqaddima qismi ayniqsa alohida ahamiyatga ega bo‘lib, unda muallif va muhaqqiq tomonidan din va ilm munosabati, ummatning tanazzuli sabablari, ilmiy metodologiyaning zarurati kabi muhim masalalar yoritiladi. Xususan, dinni ilmdan ajratib talqin qilish jiddiy xato ekani, bunday yondashuv jamiyatda fikriy inqirozga olib kelishi mumkinligi asosli ravishda bayon etiladi. Muqaddimada dinning da’vo ekanligi va har qanday da’vo dalil talab qilishi, bu dalil esa ilm orqali ta’minlanishi zarurligi qat’iy ta’kidlanadi .

Shuningdek, muqaddimada Imom al-Juvayniyning ilmiy merosi va uning islom tafakkuridagi o‘rni ham yuksak baholanadi. U nafaqat shofi‘iy fiqhida, balki kalom va usul ilmlarida ham yetakchi imomlardan biri sifatida e’tirof etiladi. Uning ilmiy yondashuvi Ahl as-Sunna aqidasini mantiqiy asosda mustahkamlashga xizmat qilgan va keyingi avlod ulamolari uchun mustahkam ilmiy poydevor yaratgan .

Mazkur maqolaning maqsadi – Imom al-Juvayniyning “Al-Irshod” asari muqaddimasini ilmiy tahlil qilish, undagi asosiy g‘oyalar, metodologik yondashuvlar va ilm-din munosabati haqidagi qarashlarni ochib berishdan iborat. Shuningdek, muqaddimada ko‘tarilgan masalalarning bugungi zamon ilmiy va ijtimoiy hayotidagi ahamiyatini yoritish ham ushbu tadqiqotning asosiy vazifalaridan hisoblanadi.

ASOSIY QISM

al-Juvayniyning “Al-Irshod” asari muqaddimasi mazmunan chuqur, metodologik jihatdan puxta va g‘oyaviy jihatdan keng qamrovli hisoblanadi. Muqaddima oddiy kirish emas, balki butun asarning ilmiy yo‘nalishini belgilab beruvchi nazariy asos vazifasini bajaradi.

Avvalo, muqaddimada ilm va din o‘rtasidagi uzviy bog‘liqlik masalasi markaziy o‘rin egallaydi. Muallif ochiq tarzda shuni ko‘rsatadiki, dinni ilmiy asosdan ajratish uni to‘g‘ri anglash imkonini yo‘qqa chiqaradi. Chunki din o‘z mohiyatiga ko‘ra da’vo bo‘lib, har qanday da’vo esa dalilni talab qiladi. Dalil esa faqat ilm orqali hosil bo‘ladi. Shu jihatdan qaraganda, ilm dinning tashqi vositasi emas, balki uning ichki zaruriy tarkibiy qismidir .

Muqaddimada alohida urg‘u berilgan jihatlardan yana biri – ummat tanazzulining sabablari masalasidir. Muallif bu tanazzulni faqatgina diniy omillar bilan emas, balki ilmiy tafakkurning sustlashuvi bilan bog‘laydi. U dinni ilmdan ajratgan holda targ‘ib qilish jamiyatda fikriy inqirozga olib kelishini asoslab beradi. Ayniqsa, ziyoli qatlam orasida dinning ilmiy asosdan uzilishi jiddiy muammolarni keltirib chiqargani qayd etiladi. Bu esa muqaddimaning faqat tarixiy emas, balki dolzarb ijtimoiy ahamiyatga ega ekanini ko‘rsatadi .

Shuningdek, muqaddimada metodologiya masalasiga ham alohida e’tibor qaratiladi. Muallif ilmiy yondashuvni faqat ma’lumot to‘plash bilan cheklamaydi, balki uni mantiqiy tahlil, dalillash va tanqidiy fikrlash bilan bog‘laydi. Bu yerda kalom ilmining asosiy vazifasi – e’tiqodiy masalalarni aqliy va mantiqiy asosda tushuntirish

ekani namoyon bo‘ladi. Aynan shu yondashuv Ahl as-Sunna aqidasining ilmiy asosda shakllanishiga xizmat qilgan .

Muqaddimada yana bir muhim g‘oya – ilmiy merosni baholash va uni zamonaviy yondashuv bilan qiyoslash zarurligidir. Muallif ajdodlar merosini ko‘r-ko‘rona qabul qilishni emas, balki uni ongli ravishda tahlil qilish, zamonaviy ilmiy natijalar bilan solishtirish lozimligini ta’kidlaydi. Bu esa ilmiy tafakkurning dinamik va rivojlanishga ochiq bo‘lishi kerakligini anglatadi. Shu nuqtai nazardan qaraganda, muqaddima nafaqat an’anaviy, balki zamonaviy ilmiy tafakkur talablariga ham javob beradi .

Bundan tashqari, muqaddimada sivilizatsion tafakkur ham aks etgan. Asarda ilm nafaqat individual bilim manbai, balki jamiyat va sivilizatsiya taraqqiyotining asosiy omili sifatida talqin qilinadi. Muallif ilm orqali inson shakllanishini, inson orqali esa jamiyat va sivilizatsiya rivojlanishini asoslaydi. Bu yondashuv ilmni faqat nazariy emas, balki amaliy va ijtimoiy ahamiyatga ega hodisa sifatida ko‘rsatadi .

Muqaddimaning yana bir muhim jihati – Imom al-Juvayniyning ilmiy uslubini aks ettirishidir. U o‘z asarida murakkab aqidaviy masalalarni aniq, tartibli va mantiqiy izchillik bilan bayon qiladi. Bu esa uning kalom ilmida yetuk metodologiya yaratganini ko‘rsatadi. Uning yondashuvi keyingi ulamolar uchun asos bo‘lib xizmat qilgan va Ahl as-Sunna ilmiy an’analarining shakllanishiga katta ta’sir ko‘rsatgan .

Shu bilan birga, muqaddimada asarning tahqiqi bilan bog‘liq masalalar ham yoritilgan. Unda mavjud bosma nusxalardagi kamchiliklar, xatolar va ba’zan aqidaga zid iboralarning kirib qolganligi ko‘rsatib beriladi. Bu holat ilmiy matn bilan ishlashda ehtiyotkorlik va tanqidiy yondashuv zarurligini yana bir bor tasdiqlaydi. Muhaqqiqlar tomonidan qo‘lyozma nusxalarga tayangan holda matnni qayta tiklash ishlari olib borilgani esa asarning ilmiy qiymatini yanada oshiradi .

Umuman olganda, muqaddima o‘zida bir nechta muhim qatlamlarni mujassam etadi: aqidaviy asos, metodologik yondashuv, ilmiy tafakkur, sivilizatsion qarash va matnshunoslik masalalari. Bu esa uni oddiy kirish qismidan ko‘ra kengroq – mustaqil ilmiy tahlil obyekti darajasiga olib chiqadi.

Muqaddima yuzaki qaralganda umumiy fikrlar majmuasi bo‘lib ko‘rinsa-da, aslida u qat’iy tizimga ega. Unda avvalo ilmning zarurligi asoslanadi, so‘ngra dinning dalilga tayanishi zarurati bayon qilinadi, undan keyin esa bu ikki tushuncha o‘rtasidagi uzviy bog‘liqlik ko‘rsatiladi. Shu tarzda muallif o‘z asari uchun mustahkam nazariy poydevor yaratadi .

Muqaddimada alohida ko‘zga tashlanadigan jihatlardan biri – ilmiy tafakkurning shakllanishiga doir qarashlardir. Muallif ilmni faqat ma’lumot yig‘ish emas, balki tafakkur qilish, tahlil etish va xulosa chiqarish jarayoni sifatida talqin qiladi. Bu esa kalom ilmining asl mohiyatini ochib beradi. Chunki kalom ilmi faqat aqidaviy masalalarni bayon qilish bilan cheklanmaydi, balki ularni aqliy asosda tushuntirish va himoya qilishni ham o‘z ichiga oladi. Shu nuqtai nazardan qaraganda, muqaddima ilmiy tafakkurni shakllantirishga xizmat qiluvchi nazariy qo‘llanma vazifasini ham bajaradi .

Yana bir muhim jihat – muqaddimada taqlid va ilmiy yondashuv o‘rtasidagi farqning ochib berilishidir. Muallif taqlidni ilmiy taraqqiyotga to‘sqinlik qiluvchi omil

sifatida baholaydi. Chunki taqlid insonni fikrlashdan to‘xtatadi va uni tayyor qarashlarga bog‘lab qo‘yadi. Aksincha, ilmiy yondashuv insonni dalil izlashga, savol berishga va haqiqatni mustaqil ravishda anglashga undaydi. Bu esa muqaddimaning tarbiyaviy va metodologik ahamiyatini yanada oshiradi .

Muqaddimada ilgari surilgan yana bir muhim fikr – ilm va sivilizatsiya o‘rtasidagi bog‘liqlikdir. Muallif ilmni faqat shaxsiy kamolot vositasi sifatida emas, balki jamiyat taraqqiyotining asosiy omili sifatida talqin qiladi. Unga ko‘ra, ilm rivojlangan jamiyatda tafakkur rivojlanadi, tafakkur rivojlangan joyda esa sivilizatsiya shakllanadi. Shu sababli ilmning susayishi jamiyatning tanazzuliga olib keladi. Bu g‘oya muqaddimaning eng dolzarb jihatlaridan biri bo‘lib, u bugungi kun uchun ham katta ahamiyatga ega .

Bundan tashqari, muqaddimada ilmiy merosga munosabat masalasi ham muhim o‘rin egallaydi. Muallif ajdodlar merosini inkor etmaydi, balki uni chuqur o‘rganish, tahlil qilish va zamonaviy yondashuv bilan baholash zarurligini ta’kidlaydi. Bu yondashuv ilmiy an’ananing davomiyligini ta’minlaydi va uni rivojlantirish imkonini beradi. Shu jihatdan muqaddima nafaqat o‘tmishga, balki kelajakka ham yo‘naltirilgan ilmiy dastur sifatida namoyon bo‘ladi .

Muqaddimaning yana bir qatlamida muallifning shaxsiy ilmiy pozitsiyasi ham namoyon bo‘ladi. U o‘z davrining ilmiy muammolarini chuqur anglagan holda, ularga yechim sifatida ilmiy-metodologik yondashuvni taklif qiladi. Bu esa uning nafaqat nazariy olim, balki amaliy fikr yurituvchi mutafakkir ekanini ko‘rsatadi. Aynan shu jihat uni kalom ilmi tarixida alohida o‘ringa ega shaxs sifatida namoyon etadi .

Shuningdek, muqaddimada matnshunoslik jihatlari ham bevosita yoki bilvosita aks etgan. Xususan, asarning turli nusxalarida uchraydigan xatolar, noto‘g‘ri nisbatlar va iboraviy buzilishlar qayd etiladi. Bu esa ilmiy matn bilan ishlashda manba tanlash, solishtirish va tekshirish kabi jarayonlarning naqadar muhim ekanini ko‘rsatadi. Shu orqali muqaddima faqat aqidaviy yoki falsafiy emas, balki ilmiy-tanqidiy yondashuvni ham targ‘ib qiladi .

Umuman olganda, muqaddima ko‘p qatlamli mazmunga ega bo‘lib, unda ilm, din, tafakkur, metodologiya va sivilizatsiya masalalari o‘zaro bog‘liq holda yoritilgan. Bu esa uni oddiy kirish qismidan ko‘ra kengroq – mustaqil ilmiy konsepsiya darajasiga olib chiqadi. Muqaddimada ilgari surilgan g‘oyalar nafaqat o‘z davri uchun, balki bugungi ilmiy va ijtimoiy muhit uchun ham muhim ahamiyat kasb etadi.

XULOSA

al-Juvayniyning “Al-Irshod” asari muqaddimasi chuqur ilmiy mazmunga ega bo‘lib, u faqat kirish qismi emas, balki butun asarning g‘oyaviy va metodologik asosini belgilab beruvchi muhim bo‘lim hisoblanadi. Muqaddimada ilgari surilgan fikrlar kalom ilmining mohiyatini, uning vazifalarini hamda ilm va din o‘rtasidagi uzviy bog‘liqlikni aniq va asosli tarzda yoritib beradi.

Tadqiqot natijasida ayon bo‘ldiki, muqaddimaning markaziy g‘oyasi – dinni faqat ilmiy asosda tushunish zarurligi va dalilsiz e’tiqodning yetarli emasligidir. Muallif dinni da’vo sifatida talqin qilib, har qanday da’vo dalil talab qilishini qat’iy asoslaydi.

Bu esa kalom ilmining zarurligini va uning aqidaviy masalalardagi o‘rnini yaqqol namoyon etadi .

Shuningdek, muqaddimada ummat tanazzulining asosiy sababi sifatida ilmiy tafakkurning susayishi ko‘rsatiladi. Din va ilmning ajratilishi jamiyatda fikriy inqirozga olib kelishi, ayniqsa ziyoli qatlamda bu holat jiddiy muammolarni yuzaga keltirishi asoslab beriladi. Bu esa muqaddimaning nafaqat nazariy, balki amaliy va ijtimoiy ahamiyatga ham ega ekanini ko‘rsatadi .

Muqaddimada ilgari surilgan metodologik yondashuvlar – mantiqiy tahlil, dalillash, tanqidiy fikrlash va ilmiy merosni ongli baholash kabi tamoyillar bugungi ilmiy tadqiqotlar uchun ham dolzarb hisoblanadi. Bu jihatlar asarni zamonaviy ilmiy tafakkur bilan uyg‘unlashadigan muhim manba sifatida namoyon qiladi.

Bundan tashqari, muqaddimada ilm va sivilizatsiya o‘rtasidagi bog‘liqlik ochib berilib, ilm jamiyat taraqqiyotining asosiy omili sifatida talqin qilinadi. Ilm orqali inson shakllanishi, inson orqali esa jamiyat va sivilizatsiya rivojlanishi haqidagi qarashlar asarning keng qamrovli falsafiy asosga ega ekanini ko‘rsatadi.

Asarninig muqaddimasi kalom ilmi tarixida muhim o‘rin tutuvchi, ilmiy metodologiya, aqidaviy tafakkur va sivilizatsion qarashlarni o‘zida mujassam etgan yuksak ilmiy meros hisoblanadi. Unda ilgari surilgan g‘oyalar bugungi kunda ham o‘z ahamiyatini yo‘qotmagan bo‘lib, zamonaviy ilmiy va diniy tafakkur uchun muhim nazariy asos bo‘lib xizmat qiladi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR

1. al-Irshad ila qawati al-adilla fi usul al-i'tiqad. – Bayrut: Dar al-kutub al-ilmiyya, 1995.
2. Imam al-Haramayn al-Juwayni. ash-Shamil fi usul ad-din. – Bayrut: Dar al-kutub al-ilmiyya, 1999.
3. Imam al-Haramayn al-Juwayni. Luma al-adilla fi qawaid aqoid ahl as-sunna wal-jama'a. – Qohira: Dar al-ansar, 1987.
4. Imam al-Haramayn al-Juwayni. al-Aqida an-nizamiyya. – Bayrut: Dar al-kutub al-ilmiyya, 2003.
5. Muhammad Yusuf Musa. tahqiq: al-Irshad ila qawati al-adilla fi usul al-i'tiqad. – Qohira, 1955.
6. Abu Bakr ibn Maymun. Sharh al-Irshad. – Qohira: Maktabat al-anjilo al-misriyya, 1987.
7. al-Mazari. al-Huda fi sharh al-Irshad. – Tunis: Dar al-gharb al-islami, 2000.
8. Ibn Baziza al-Tunisi. al-Is'ad fi sharh al-Irshad. – Kuvayt: Dar ad-diya, 2005.
9. Abu al-Qasim al-Naysaburi. Sharh al-Irshad (qo‘lyozma).
10. Ibrahim ibn Yusuf ibn al-Mar'a. Nukat al-Irshad fi al-i'tiqad (qo‘lyozma).
11. Zakariya al-Idrisi. Kifayat talib ilm al-kalam fi sharh al-Irshad (qo‘lyozma).
12. Abu Bakr ibn Khafaf. Iqtitaf al-azhar wa istikhraj nataij al-afkar li tahsil al-ghaya wal-murad min sharh kitab al-Irshad (qo‘lyozma).
13. Ali ibn Muhammad al-Baqri. Minhaj as-sadad fi sharh al-Irshad (qo‘lyozma).
14. Said Foudeh. Dirasat fi ilm al-kalam wa usul al-aqida. – Iordaniya, 2010.

ИСЛОМ ТАЪЛИМОТИДА ИЛМНИНГ МОҲИЯТИ, ФАЗИЛАТИ ВА МАРТАБАЛАРИ ВА БУ БОРАДА ҲОЖИ ХАЛИФАНИНГ "КИТОБЛАР ВА ТУРЛИ ИЛМ СОҲАЛАРИ НОМЛАРИНИ БАЁН ҚИЛИШ (ОЧИБ БЕРИШ)" АСАРИДАГИ НАЗАРИЙ – МЕТОДОЛОГИК ТАҲЛИЛ.

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-118-124

Исамитдинов Элбек Анварович
Шарқ фалсафаси ва герменевтика кафедраси
Тасаввуф герменевтикаси мутахасисслиги
2–курс магистранти

Аннотация: *Мазкур мақолада ислом таълимотида "илм" тушунчасининг мазмун-моҳияти, унинг фазилати, инсон ҳаётидаги ўрни ва таълим жараёнидаги аҳамияти манбалар асосида таҳлил қилинади. Хусусан, классик уламоларнинг илмга берган таърифлари, унинг луғавий ва истилоҳий маънолари ёритилади. Шунингдек, Қуръон оятлари ва ҳадислар асосида илмнинг фазилати, инсон камолотидаги ўрни ҳамда маънавий тарбиядаги аҳамияти очиб берилади.*

Мақолада илмнинг лаззати, фойдаси ва инсон ҳаётига таъсири, шунингдек, айрим илмларнинг қораланишига сабаб бўлган омиллар танқидий таҳлил қилинади. Бундан ташқари, илмларнинг таълим жараёнидаги тартиби, уларнинг ўзаро муносабати ва устуворлик даражалари, фарзи айн ва фарзи кифоя тушунчалари асосида изоҳланади. Илмларнинг жамият эҳтиёжларига кўра аҳамияти турлича бўлиши ва уларнинг амалий ҳаётдаги ўрни ҳам кўрсатиб ўтилади.

Тадқиқот натижалари шуни кўрсатадики, илм нафақат маънавий камолот манбаи, балки жамият тараққиёти ва барқарорлигини таъминловчи муҳим омилдир.

Таянч сўз ва иборалар: *илм, маърифат, фазилат, ислом таълимоти, тавҳид, фиқҳ, мантиқ, ахлоқ, тарбия, фарзи айн, фарзи кифоя*

Аннотация: *В данной статье на основе источников анализируется содержание и сущность понятия «знание» в исламском учении, его достоинства, роль в жизни человека и значение в образовательном процессе. В частности, освещаются определения знания, данные классическими учёными, а также его лексические и терминологические значения. Кроме того, на основе аятов Корана и хадисов раскрываются достоинства знания, его место в духовном совершенствовании человека и значение в нравственном воспитании.*

В статье также проводится критический анализ наслаждения знанием, его пользы и влияния на жизнь человека, а также факторов, по которым некоторые виды знаний подвергались осуждению. Помимо этого, разъясняется порядок наук в образовательном процессе, их взаимосвязь и степень приоритетности на основе понятий фарду айн (индивидуальной обязанности) и фарду кифоя (коллективной обязанности). Показано также, что значимость

наук может различаться в зависимости от потребностей общества и их роли в практической жизни.

Результаты исследования показывают, что знание является не только источником духовного совершенства, но и важным фактором, обеспечивающим развитие и стабильность общества.

Ключевые слова и выражения: *знание, познание (глубокое знание, осознание, достоинство, добродетель, исламское учение, единобожие (монотеизм), исламское право (юриспруденция), логика, нравственность, этика, воспитание, индивидуальная обязанность, коллективная обязанность.*

Abstract: *This article analyzes, based on primary sources, the essence and content of the concept of "knowledge" in Islamic teachings, its virtues, its role in human life, and its significance in the educational process. In particular, it highlights the definitions of knowledge provided by classical scholars, as well as its lexical and terminological meanings. Furthermore, drawing on Qur'anic verses and hadiths, the article elucidates the virtue of knowledge, its role in human spiritual perfection, and its importance in moral upbringing.*

The article also provides a critical analysis of the pleasure and benefits of knowledge, its impact on human life, and the factors that have led to the criticism of certain types of knowledge. In addition, it explains the classification and order of sciences within the educational process, their interrelationships, and their degrees of priority based on the concepts of fard 'ayn (individual obligation) and fard kifayah (collective obligation). It also demonstrates that the significance of various sciences differs according to the needs of society and highlights their role in practical life.

The findings of the study show that knowledge is not only a source of spiritual perfection but also a key factor in ensuring societal development and stability.

Keywords*: knowledge, gnosis (deep understanding, awareness), virtue, excellence, Islamic teachings, monotheism (oneness of God), Islamic jurisprudence, logic, ethics, morality, upbringing, education (moral training), individual obligation (fard 'ayn), collective obligation (fard kifayah).*

КИРИШ

"Илм" сўзи араб тилида бир нарсанинг бошқасидан ажратиб турадиган белгиси маъносини англатади. Бинобарин, илм – таълим ўрганувчининг кўп такрорлаши сабабли унинг шахсиятига таъсир ўтказувчи омил эканини билиб оламиз. Луғат илмининг кўзга кўринган арбобларидан бири бўлган Ибн Манзур: "Илм жоҳилликнинг акси бўлиб, у бир нарсанинг бошқалардан ажралиб турувчи белгисини билиб олишдир"деган. Илмнинг истилоҳий маъноси қуйидагича: Журжоний ўзининг "Таърифот" асарида: "Илм воқеликка мувофиқ бўлган жазмли эътиқоддир" деган.

Имом Ғаззолий раҳматуллоҳи алайҳи айтади: "Илм бир нарсани худди ўзидек идрок қилишдир". Илм ва унга боғлиқ маъноларни ифода этган ояти карималарнинг сони уч юз етмиш тўққизтадир. Биз ушбу ўринда уларнинг

баъзиларинигина келтириб ўтамиз. Аллоҳ таоло марҳамат қилади: “Аллоҳдан бандалари ичидан фақат олимларигина қўрқарлар” (Фотир сураси, 28-оят).

Ҳожи Халифа дейди: Илмнинг даражалари, унинг шарафи ва унга боғлиқ масалалар бор бўлиб , унда бир неча маълумотлар бор.

Биринчи маълумот: Илмнинг шарафи ва фазилати ҳақида ва бу борада келган оят ва ҳадислардан унинг машҳурлиги ва далилларининг кучлилиги сабабли озгинаси билан чекландим[67].

Аллоҳ таоло айтади: “Аллоҳ сизлардан иймон келтирганларни ва илм берилганларни даражалар билан кўтаради”. Яна айтади: “Айт: билганлар билан билмаганлар тенг бўладими?”[68]. Муоз ибн Жабал (розияллоҳу анҳу)дан ривоят қилинади, у киши деди: Расулуллоҳ ﷺ айтдилар: “Илмни ўрганинглар, Чунки уни Аллоҳ учун ўрганиш — қўрқув (хашият), уни талаб қилиш – ибодат, уни такрорлаш – тасбеҳ, уни излаш – жиҳод, уни билмаганга ўргатиш – садақа, ва уни аҳлига бериш – Аллоҳга яқинликдир”[69].

Чунки илм ҳалол ва ҳаромни ажратувчи белги, жаннат аҳли йўлларининг

нуридир. У ёлғизликда ҳамдам, ғарибликда дўст, хилватда суҳбатдош, қийинчилик ва осойишталикда йўл кўрсатувчидир. У душманларга қарши қурол ва дўстлар орасида зийнатдир. Аллоҳ таоло илм билан айрим қавмларни юксалтиради, уларни яхшиликда етакчи ва имом қилади. Уларнинг изларидан юрилади, амалларига эргашилади. Фаришталар улар билан бўлишни истайди ва қанотлари билан уларни силайди. Ҳар бир ҳўл ва қуруқ нарса улар учун истиғфор айтади, ҳатто денгиз балиқлари, майда жонзотлар, қуруқлик ҳайвонлари ва чорва моллари ҳам. Чунки илм – қалбларни жаҳолатдан тирилтирувчи ҳаёт ва кўзларни зулматдан чиқарувчи нурдир.

Банда илм билан яхши инсонлар даражасига ва дунё ҳамда охиратда юқори мартабаларга етади. Илм ҳақида тафаккур қилиш – рўзага тенг, уни ўрганиш – қиёмга (тун ибодатига) тенг. У билан қариндошлик боғланади, ҳалол ва ҳаром танилади. Илм – пешво, амал эса унга эргашувчидир. У бахтли кишиларга илҳом қилинади ва бахтсизлар ундан маҳрум қилинади”[70].

Бу ҳадисни Ибн Абдул Барр ўзининг “Жомиъ баён ал-илм” китобида санади билан ривоят қилган ва “Бу жуда яхши ҳадис, аммо санадида заифлик бор” деган.

Иккинчи маълумот (الإعلام الثاني):

Илмнинг лаззатларнинг энг лаззатлиси ва энг фойдалиси эканлиги ҳақида. Бу ерда икки таълим бор. Биринчи таълим: Илмнинг лаззати ҳақида.

Билгинки, бир нарсанинг шарафи ё ўзи учун, ёки бошқаси учун бўлади. Илм эса ҳар икки шарафни ҳам ўзида жамлаган. Чунки у ўз-ўзидан лаззатли – шунинг

[67] كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون حاجي خليفة ص ١٤

[68] Муфтий Усмонхон Алимов. “Тафсири Ирфон”. Қуръони карим маъноларининг таржима ва тафсири. Ғофур Ғулом номидаги нашриёт – матбаа ижодий уйи. Тошкент – 2018 й 22 – 25 жузлар. Б 234.

[69] كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون حاجي خليفة ص ١٤

[70] كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون حاجي خليفة ص ١٤

учун ўзи учун талаб қилинади; ва бошқаси учун ҳам лаззатли – шунинг учун унинг натижаси учун ҳам талаб қилинади[71]

Ўзига хос лаззат эканлиги эса аҳли илмга махфий эмас: ундан юқори лаззат йўқ. Чунки у руҳоний лаззат бўлиб, соф лаззатдир. Жисмоний лаззатлар эса аслида оғриқни даф этишдир. Масалан, овқатланиш лаззати – очлик оғриғини кетказиш, жинсий лаззат – тўлиш оғриғини бартараф этишдир.

Аммо руҳоний лаззат бундай эмас. У жисмоний лаззатлардан кўра лаззатлироқ ва ширинроқдир. Шунинг учун иккинчи имом – Муҳаммад ибн Ҳасан аш-Шайбоний мураккаб илм масалалари ҳал бўлган пайтда шундай деб қўяр эди: “Подшоҳлар фарзандлари бу лаззат қаерда эканини билармиди!”[72].

Айниқса, фикр юритиш малакут ҳақиқатлари ва лоҳут сирлари ҳақида бўлса. Илмнинг азизликка боғлиқ лаззатларидан яна бири шуки: уни мансабдан тушириш ёки тайинлаш мумкин эмас. У доимийдир ва унда ҳеч ким билан рақобат йўқ, чунки маълумотлар кўпайгани сари кенгаяди[73].

Шу билан бирга, биз кўрамизки, ҳатто жоҳил ҳукмдорлар ҳам аҳли илмга берилган иззатни орзу қиладилар. Лекин ҳайвоний тўсиқлар бу даражага етишга тўсқинлик қилади[74]. Илмнинг бошқа (иккинчи тур) лаззатлари: Агар у охират учун бўлса – у энг буюк охират лаззатларига ва абадий саодатга олиб боради. Дунёда эса – у иззат, ҳайбат, ҳукмнинг ўтиши (таъсир кучи) ва табиатан ҳурматга сазовор бўлишни келтиради. Чунки сен кўрасанки, ҳатто туркларнинг нодонлари ва арабларнинг қўполлари ҳам ўз табиатларига кўра тажриба орқали билим олган кексаларини ҳурмат қиладилар[75]. Ҳатто ҳайвон ҳам инсонни табиатан ҳурмат қилади, чунки у инсонда ўзидан юқори бўлган камолни ҳис қилади. Шунинг учун инсон уни фақат бир бақириш билан ҳам бошқара олади, гарчи ҳайвоннинг кучи инсонникидан бир неча баробар кўп бўлса ҳам.

Учинчи маълумот (الإعلام الثالث):

Илм ҳақида гумон қилинадиган зарарларни рад этиш ва унинг нега баъзан қораланиши сабаблари ҳақида.

Билгинки, ҳеч бир илм – илм бўлгани жиҳатидан зарарли эмас. Шунингдек, ҳеч бир жаҳолат – жаҳолат бўлгани жиҳатидан фойдали эмас. Чунки ҳар бир илмда муайян фойда бор: ё охират ишларида, ё дунёвий тирикчиликда, ё инсон камолотида. Лекин баъзи илмлар ҳақида “зарарли, фойдасиз” деган гумон пайдо бўлади. Бу эса илм ва олимларга тааллуқли шартлар эътиборга олинмагани сабабли юзага келади. Чунки ҳар бир илмнинг ўз чегараси бор – у чегарадан ошмайди. Шунингдек, хатога олиб борувчи бир неча ҳолатлар бор. Илмга унинг ҳақиқий имкониятидан ортиқ нарса нисбат бериш. Масалан, тиб илми барча касалликларни даволайди, деб ўйлаш – бу нотўғри. Чунки баъзи касалликлар даволанади, баъзилари эса йўқ.

[71] كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون حاجي خليفة ص ١٤
[72] كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون حاجي خليفة ص ١٥
[73] كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون حاجي خليفة ص ١٥
[74] كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون حاجي خليفة ص ١٥
[75] كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون حاجي خليفة ص ١٥

Илмга унинг даражасидан юқори шараф бериш. Масалан, фиқҳни барча илмлардан устун, деб ўйлаш – бу ҳам нотўғри. Чунки тавҳид илми ундан, шубҳасиз, афзалдир. Илмни ўз ҳақиқий мақсадидан бошқа нарса учун ўрганиш. Масалан, кимдир илмни мол ёки обрў учун ўрганса – бу нотўғри. Чунки илмнинг асосий мақсади ҳақиқатларни билиш ва ахлоқни поклашдир. Бундай киши ҳақиқий олим эмас, балки олимга ўхшаш бир шахсдир[76].

Мовароуннаҳр уламоларига шу ҳолат ошкор бўлганида, улар Бағдодда мадрасалар қурилаётганини эшитиб, илм учун мотам тутдилар. Улар дедилар:

“Илм илгари олий ҳимматли ва пок қалбли инсонлар томонидан, унинг шарафи ва камолоти учун ўрганилар эди. Шунда фойдали олимлар етишар эди. Аммо илм учун ҳақ белгиланса (маош қилинса), унга паст табақали ва ялқов кишилар интилади ва бу илмнинг қадри тушишига сабаб бўлади”[77].

Шу сабабли ҳикмат илмлари (фалсафий илмлар), гарчи ўз-ўзидан шарафли бўлса-да, тарк этилди.

Яна бир сабаб: илмни унинг аҳли бўлмаганларга арзонлаштириш (камситиш). Масалан, тиб илми аввал пайғамбарликдан мерос бўлган ҳикмат эди. Кейин у камситилди, чунки у билан нолойиқ кишилар шуғуллана бошлади. Улар илмни шарафламади, балки улар илмни қадрсизлантирди.

Афлотуннинг гўзал сўзи бор: “Фазилат ёмон табиатли нафсда разилликка айланади, худди яхши озуқа касал баданга бориб фасодга айланганидек”[78].

Шу каби ҳолатлардан яна бири – нужум илми (астрономия)дир. Илгари бу илм билан фақат уни чуқур билган олимлар подшоҳлар учун шуғулланар эдилар. Кейин эса у қадрсизланиб, асосан жоҳиллар томонидан ёлғонларини тарқатиш учун ишлатиладиган бўлди. Яна бир сабаб: баъзи илмлар жуда юксак ва қийин бўлиб, уларнинг ҳақиқий мақсадига кам одам етади, лекин баъзилар бу илмларни сохта йўл билан ўз манфаати учун ишлатишга уринади. Бу ҳол кимё, симё, сеҳр ва тилсимот каби илмларда кўп учрайди. Аслида эса, бундай сирларни билган киши уларни ҳатто энг яқинларидан ҳам яширади ва бу табиий ҳол. Яна бир сабаб: жоҳил, лекин ўзини олим қилиб кўрсатадиган киши илмни қоралайди. Чунки инсон билмаган нарсасини инкор этади ва унга душманлик қилади. Айтилганидек: “Инсон билмаган нарсасининг душманидир” [79] . Ёки баъзи олимлар бошқаларга нисбатан таассуб (бирёқлама қараш) қилиб, маълум илмларни қоралайдилар. Масалан, мантиқни у илмлар мезони бўлсада, ҳаром дейишади. Ёки фалсафани қоралайдилар, ҳолбуки у нарсаларнинг ҳақиқатини билишдан иборат бўлиб, у ерда шариатга зид бўлган нарсалар жуда оз[80].

Ҳанафийлар китобларида мантиқни мутлақо ҳаром деган гап йўқ. Агар шундай фикр бўлса, уни аниқ келтириш лозим эди. Шофеъийлар китобларида эса бундай таъқиқлар эҳтиёт чораси сифатида (яъни одамларни чалғимаслиги учун) айтилган. Эҳтимол, баъзи имомлар айрим илмларни ўргатиш ёки

[76] كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون حاجي خليفة ص ١٧
[77] كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون حاجي خليفة ص ١٧
[78] كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون حاجي خليفة ص ١٧
[79] كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون حاجي خليفة ص ١٨
[80] كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون حاجي خليفة ص ١٨

ўрганишни ман этишгани – ақли заиф кишиларни бефойда машғулотлардан сақлаш учундир. Чунки бундай илмлар уларга фойда бермаслиги мумкин.

Акс ҳолда, агар бир илмни улар “ўз – ўзидан ёмон” деб ҳисобласалар ҳам, уни ўрганишнинг камида бир фойдаси бор ва у ҳам бўлса, шу илмни қоралаётганларнинг гапини рад этиш имконини беради[81].

Тўртинчи маълумот (الإعلام الرابع): Илмларни таълимда тартиблаш (мартабалари) ҳақида. Билиб қўйиш керакки, таълимда энг муҳимидан бошлаб, кейинги муҳимларига ўтилади. Восита (сабаб) мақсаддан олдин келади. Масалан, лафзий (сўзга оид) масалалар маънавий масалалардан олдин ўрганилади, чунки сўзлар маъноларга етишиш воситасидир. Шунингдек, адаб (тил ва услуб) илми аввал, ундан кейин мантиқ, сўнгра усул ал – фиқҳ, кейин эса хилоф (ихтилофлар илми) каби илмлар келади. Илмнинг бошқа илмдан олдин қўйилиши уч сабабга боғлиқ:

1. Муҳимлиги жиҳатидан: Масалан, фарзи айн (ҳар бир шахсга вожиб) илмлар фарзи кифоядан устун. Фарзи кифоя эса мандубдан, у эса мубоҳдан устундир.

2. Восита бўлгани учун: Илгариги айтилганидек, восита бўлган илм аввал ўрганилади. Масалан, наҳв (грамматика) мантиқдан олдин келади.

3. Мавзуси жиҳатидан: Агар бир илм бошқа илмнинг бир қисми бўлса, у аввал ўрганилади. Чунки қисм бутундан олдин келади. Масалан, сарф (морфология) наҳвдан олдин. Баъзан эса бир илм бошқасидан олдин қўйилади, лекин бу юқоридаги сабаблардан эмас, балки ақлий машқ (фикрни чархлаш) учун. Масалан, қадимги уламолардан айримлари аввал ҳисоб илмини ўргатганлар. Кўп ҳолларда осонроқ илмдан бошланади. Шунинг учун кўп муаллифлар китобларида наҳвни сарфдан олдин келтирганлар. Балки улар наҳвга бўлган эҳтиёж кучлироқ эканини инобатга олганлар[82].

Шунингдек, фарзи кифоя илмлари ҳам ҳар доим бир хил даражада эмас, балки уларнинг аҳамияти замон ва маконга қараб ўзгаради. Масалан, бир шаҳарда меросни тақсимлашни биладиган фақат бир – икки киши бўлса, лекин йигирмата фақиҳ бўлса, у ерда “ҳисоб” (арифметика)ни ўрганиш усул ал – фиқҳдан кўра муҳимроқ бўлади ва арифметикани ўрганиш фарзи айнга айланади.

Билиб қўйингки: Фарзи айн – ҳар бир инсон ўз шахсий ҳаётида шариат талаб қилган илмларни билиши (масалан, ибодат қоидалари).

Фарзи кифоя – жамоадан кимдир бажарса, бошқалардан соқит бўладиган илмлар. Кенг тарқалган фикрга кўра, фарзи кифоя бўлган илмлар – дунё ишлари ва шариат қоидалари барқарор бўлиши учун зарур бўлган илмлардир.

Жумладан: Қуръон ва суннатни тушуниш ва уларни ўзгаришдан сақлаш, эътиқодни далиллар билан мустаҳкамлаш ва шубҳаларни рад этиш, Фарзлар, аҳкомлар ва инсон нуқсонларини билиш, бадан соғлиги, ахлоқ ва сиёсатни сақлаш. Шу мақсадларга етказувчи восита илмлар ҳам шу жумлага киради, масалан: тил, сарф, наҳв, тиб (медицина), маъоний ва баён (балоғат илмлари),

[81] كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون حاجي خليفة ص ١٨
[82] كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون حاجي خليفة ص ١٨

мантиқ, фалакёт (юлдузлар ҳаракати), насабшунослик, ҳисоб ва бошқалар. Бу илмларнинг аҳамияти эса инсонлар эҳтиёжига қараб турлича бўлади[83].

Хулоса:

Хулоса қилиб айтганда, ислом таълимотида илм алоҳида юксак мақомга эга бўлиб, у инсон камолоти ва жамият тараққиётининг асосий омили сифатида қаралади. Мақолада таҳлил қилинган манбалар шуни кўрсатадики, илм нафақат ҳақиқатни англаш воситаси, балки инсонни маънавий жиҳатдан юксалтирувчи, унинг ахлоқий камолотини таъминловчи муҳим кучдир.

Шунингдек, илмнинг лаззати ва фойдаси ҳақидаги қарашлар унинг руҳий-ахлоқий аҳамиятини янада мустаҳкамлайди. Илмнинг баъзан қораланиши эса унинг ўзи билан эмас, балки нотўғри тушуниш, номуносиб мақсадларда қўллаш ёки аҳли бўлмаганлар томонидан эгалланиши билан боғлиқ эканлиги аниқланди. Таълим жараёнида илмларнинг тартибли равишда ўрганилиши, уларнинг аҳамияти ва ўзаро боғлиқлигини ҳисобга олиш муҳим ҳисобланади. Фарзи айн ва фарзи кифоя тушунчалари орқали илмларнинг жамиятдаги ўрни ва зарурият даражаси белгилаб берилади.

Натижада, илм инсонни жаҳолатдан қутқарувчи нур, жамиятни тараққий эттирувчи куч ва инсон ҳаётини маъноли этувчи асосий омил сифатида намоён бўлади. Шу боис, уни ўрганиш ва тарғиб қилиш ҳар бир жамият учун устувор вазифалардан бири ҳисобланади.

[83] كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون حاجي خليفة ص ١٨

II. SHARQ FALSAFASI VA MADANIYATI QADRIYATLARI: SHARQ VA G'ARB SIVILIZATSIYALARARO MULOQOT KONTEKSTIDA

ABU RAYHON BERUNIY MEROSIDA DINIY BAG'RIKENGLIK VA UNING GLOBAL SIVILIZATSIYALARARO MULOQOTDAGI AHAMIYATI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-125-130

Nigora Saydaliyeva
TDSHU, Sharq falsafasi va germenevtika kafedrasi dotsenti, f.f.n.

Annotatsiya*: Ushbu maqolada Abu Rayxon Beruniy merosida diniy bag'rikenglik va uning tsivilizatsiyalararo muloqotdagi ahamiyati yoritilgan. Asosan Kitob al-Hind misolida turli din va madaniyatlarni hurmat qilish, ularni xolis o'rganish g'oyalari tahlil qilinadi. Shuningdek, Beruniyning qarashlari bugungi globallashuv davrida ham muhim ekanligi ko'rsatib beriladi.*

Kalit so'zlar: *Abu Rayxon Beruniy, diniy bag'rikenglik, tsivilizatsiyalararo muloqot, Kitob al-Hind, madaniyatlararo dialog, ilmiy meros.*

KIRISH

Insoniyat tarixi turli sivilizatsiyalar, madaniyatlar va dinlar o'rtasidagi murakkab munosabatlar tuzilmasidan iborat. Bu munosabatlar ba'zan keskinliklar, ba'zan esa o'zaro boyituvchi dialog shaklida namoyon bo'lgan. O'rta asrlarda, xususan XI asrda yashab ijod etgan Abu Rayxon Muhammad ibn Ahmad Beruniy (973–1048) ana shunday dialogning betakror namunasini ko'rsatdi. U o'z davri uchun g'ayritabiiy darajada keng qamrovli intellektual ochiqlik bilan turli xalqlarning din, falsafa, fan va madaniyatini chuqur o'rgandi.

Beruniyning ilmiy merosi bugun ham dolzarbligini yo'lotmagan. Globallashuv, madaniyatlararo muloqot va diniy bag'rikenglik masalalari zamonaviy dunyoda keskin ahamiyat kasb etgan bir davrda allomaning asarlari va hayoti paradigmatik ahamiyatga ega bo'lib qolmoqda. Qolaversa, O'zbekiston Respublikasida kechayotgan madaniy-ma'naviy tiklanish va Yangi O'zbekiston qurilishi jarayonida Beruniy kabi ulug' ajdodlar merosiga murojaat etish milliy g'oya va insonparvarlik qadriyatlarini mustahkamlashga xizmat qiladi[A1;464 b].

Ushbu maqolaning maqsadi Beruniy merosidagi diniy bag'rikenglik tamoyillarini tahlil qilish, uning tsivilizatsiyalararo muloqotdagi rolini aniqlash va bu merosning zamonaviy global kontekstdagi ahamiyatini baholashdan iborat. Tadqiqot metodologiyasi sifatida tarixiy-qiyosiy tahlil, qiyosiy tahlil va germenevtik yondashuv qo'llanilgan.

Beruniy hayoti va ilmiy merosining umumiy tavsifi

Abu Rayxon Beruniy 973-yil 4-sentabrda Xorazmning qadimiy Kot shahrida (hozirgi O‘zbekiston hududida) tavallud topdi. U o‘z davrining yetuk riyoziyotshunosi, astronomi, geograf, tarixchi, tabib va faylasuf edi. Beruniyning ilmiy salohiyati shunchalik keng qamrovli ediki, u matematika, astronomiya, fizika, mineralogiya, geografiya, tarix, dinlar tarixi va filologiya kabi ko‘plab sohalarda fundamental asarlar yaratdi.

Allomaning hayoti davomida u Xorazm, G’azna, Hindiston va boshqa hududlarda yashab, turli xalqlar va madaniyatlar bilan bevosita muloqotda bo‘ldi. Mahmud G’aznaviy saroyida xizmat qilgan yillari (1017–1030) va Hindistonda o‘tkazgan vaqti uning tsivilizatsiyalararo bilimlarini boyitishda hal qiluvchi rol o‘ynadi. Bu davrda u Sanskrit tilini o‘rgandi, hindu diniy-falsafiy tekstlari bilan tanishdi va bu tajribani o‘zining buyuk asari — “Kitob al-Hind” (Hindiston haqida kitob)da mujassamlashtirdi.

Beruniy 150 dan ortiq asar yozgan bo‘lib, ularning aksariyati arab tilida, bir qismi esa fors tilida bitilgan. Uning asosiy asarlari orasida “Al-Qonun al-Mas’udiy” (astronomiya), “At-Tafhim” (matematika va astronomiya), “Al-Osor al-boqiya” (qadimgi xalqlar tarixi), “Kitob al-Hind” (Hindistonning dini, falsafasi va madaniyatiga oid fundamental tadqiqot) hamda “Kitob as-Saydana” (farmakologiya) alohida o‘rin tutadi.

Beruniyda diniy bag‘rikenglikning intellektual asoslari

Beruniyning diniy bag’rikenglik tushunchasi tasodifiy yoki siyosiy diplomatiya mahsuli emas, balki chuqur intellektual qarashlarning ifodasi edi. Bu pozitsiyaning bir necha asosiy tamoyillarini ajratib ko‘rsatish mumkin.

Birinchidan, bilishga intilish universal tamoyili. Beruniy uchun haqiqat har qanday dinda, har qanday xalqning an’analari va merosida mavjud bo‘lishi mumkin edi. U o‘z asarlarida turli diniy tizimlarni inkor etmay, balki ularning ichki mantiqini tushunishga harakat qildi. “Kitob al-Hind”da u hindularning fikrlarini ularning o‘z nuqtai nazaridan bayon etdi — bu yondashuv zamonaviy fenomenologik metodologiyaga g’oyatda yaqin [A2; 24 b].

Ikkinchidan, epistemologik kamtarlik. Beruniy o‘z bilimlarining cheklanganligi va yanglishishi mumkinligini ochiqchasiga tan olardi. Bu intellektual kamtarlik unga boshqalarning bilimlariga hurmat bilan munosabatda bo‘lish imkonini berardi. Alloma “Al-Osor al-boqiya” asarida turli millatlar va dinlarning vaqt hisoblash tizimlarini tasvirlar ekan, hech birini mutlaq to‘g’ri yoki noto‘g’ri deb baholamaydi [A2; 488 b].

Uchinchidan, empirik yondashuv. Beruniy o‘z kuzatishlari va tajribalariga asoslanardi. U Hindistonda yashagan yillarida bevosita kuzatuv asosida, mahalliy aholi bilan jonli muloqot orqali ma’lumot to‘pladi [A3;193b]. Bu tajribaviy metodologiya unga oldindan shakllangan oldindan shakllangan tasavvurlardan xalos bo‘lib, real madaniy va diniy hodisalarni ob’ektiv tahlil qilish imkonini berdi.

To‘rtinchidan, dinlarni qiyosiy o‘rganishga dastlabki hissa. Beruniy o‘z asarlarida turli dinlarni bir-biri bilan qiyosladi, ular orasidagi o‘xshashlik va farqlarni aniqladi. Bu metodologiya zamonaviy qiyosiy din ilmining (comparative religion) prototipini

ifodalaydi. Masalan, u islom va hinduizmning ba’zi teologik tushunchalarini qiyoslab, ular orasidagi mushtarak jihatlarga diqqatni qaratdi.

“Kitob al-Hind” asarida diniy muloqot namunalari

“Kitob al-Hind” (To‘liq nomi: “Tahqiq ma lil-Hind min maqula maqbula fil-aql aw mardhula”) Beruniyning eng monumental asari sifatida tsivilizatsiyalararo muloqot tarixida munosib o‘rin egallaydi. Bu asar nafaqat geografik va etnografik ma’lumotlar to‘plami, balki chuqur falsafiy tahlilning namunasidur .

Asar yozilishida Beruniy bir qator metodologik tamoyillarga qat’iy rioya qildi. U birinchi navbatda hindularning o‘z tilida (sanskrit) yozilgan asarlarini bevosita o‘qidi va tarjima qildi. Bu jarayon unga yuzaki emas, balki ichki tushunishga erishish imkonini berdi. Alloma turli hududlardagi brahmanlar, brahman olimlar va olimlar bilan bevosita muloqot o‘rnatdi, ularning e’tirodlarini eshitdi va muhokama qildi [A4; 635 b].

Beruniy Hindiston haqida yozganida hindu diniy-falsafiy tizimini islom teologiyasi bilan solishtirishdan tortinmadi. U Upanishadlar va Bhagavad-gitadagi tushunchalarni islomiy falsafiy kategoriyalar bilan qiyoslab, ular orasidagi teologik yaqinliklarni ko‘rsatdi. Xususan, u hinduizmning monistik tushunchasini (Brahman) islomiy tavhid tushunchasi bilan qiyoslab, ularning chuqur bog’liqligini ta’kidladi [A5; 350 b]. Bunday qiyos ikki sivilizatsiya o‘rtasidagi dialog uchun ko‘prik vazifasini o‘tadi.

Asarda Beruniy hinduizmning kasta tizimini, turli ibodatxonalar va ziyoratgohlarni, diniy marosimlar va bayramlarni tasvirlar ekan, bu hodisalarni o‘zining diniy kategoriyalari bilan emas, balki ular uchun o‘ziga xos bo‘lgan mantiq asosida tushuntiradi. Bu yondashuv zamonaviy madaniy antropologiyaning asosiy metodologik talabi sifatida tan olingan empatik tushunish (Verstehen) tamoyilini oldindan ifodalab berdi [A6; 26 b].

Beruniy va zamonaviy sivilizatsiyalararo muloqot nazariyalari

XX asr oxiri va XXI asr boshida tsivilizatsiyalararo muloqot masalasi jahon siyosiy va akademik doiralarida keskin dolzarb bo‘lib qoldi. Samuel Xantingtonning “Tsivilizatsiyalar to‘qnashuvi” (1993) nazariyasi turli madaniyatlar va dinlar o‘rtasidagi munosabatlarni asosan ziddiyatli ravishda tasvirlar ekan, Beruniy merosining muqobil mkoniyatlarini ko‘rsatish yanada muhim ahamiyat kasb etdi [A7;367 b].

Xans Kung tomonidan ishlab chiqilgan “Global etika” (Weltethos) loyihasi va Yurgen Xabermasning kommunikativ ratsionallik nazariyasi tsivilizatsiyalararo muloqot uchun universal asoslarni izlashga qaratilgan [A8; 138 b]. Bu nazariyalar nuqtai nazaridan Beruniy tajribasi nihoyatda ahamiyatlidir: alloma o‘z davrida pragmatik asos sifatida umumiy ilmiy haqiqatni va universal intellektual qiziqishni tsivilizatsiyalar o‘rtasidagi muloqotning ko‘prigiga aylantirdi.

UNESCO tomonidan 2001-yilda qabul qilingan Madaniy xilma-xillik to‘g’risidagi universal deklaratsiya va 2005-yilgi Madaniy ifodalar xilma-xilligini muhofaza etish va rag’batlantirish to‘g’risidagi konventsiya ham Beruniyning yillar oldin ko‘rsatgan yo‘lalishini institutsional darajada tasdiqlaydi [A9; 14 b]. Bu hujjatlar madaniy xilma-xillikni boylik deb belgilaydi va turli madaniyatlar o‘rtasidagi muloqotni insoniyatning barqaror rivojlanishi uchun shart-sharoit sifatida qaraydi.

Eron faylasufi Abdolkarim Surush va hind mutafakkiri Amartya Sen kabi zamonaviy olimlar ham tsivilizatsiyalar o‘rtasidagi muloqotda Beruniy uslubidagi intellektual ochiqlik tamoyilining zamonaviy ahamiyatiga e’ribor qaratganlar [A10; 215 b]. Sen o‘zining “Identity and Violence” (2006) asarida bir tsivilizatsiyaga mansub kishining boshqasini chuqur tushunishi va hurmat qilishi mumkinligini isbotlash uchun Beruniyning tajribasiga murojaat etadi.

Beruniy merosining yangi O‘zbekiston va global kontekstdagi ahamiyati

O‘zbekiston Respublikasi taraqqiyotining yangi bosqichida ma’naviy-madaniy meros masalasi davlat siyosatining muhim tarkibiy qismiga aylandi. Prezident Shavkat Mirziyoyevning “Yangi O‘zbekiston” konsepsiyasida ma’naviy yuksalish va milliy o‘zlikni anglash masalalari markaziy o‘rin egallaydi [A1]. Bu kontekstda Beruniy kabi buyuk ajdodlar merosiga murojaat etish strategik ahamiyat kasb etadi.

Xususan, Beruniyning diniy bag’rikenglik tamoyillari O‘zbekistondagi din-davlat munosabatlarining ilg’or modeli uchun ilmiy-falsafiy asos bo‘lib xizmat qila oladi. Mamlakatimizda turli din vakillari birdamlik va o‘zaro hurmat asosida yashab kelayotganligi davlatning diniy bag’rikenglikni siyosat darajasida qo‘llab-quvvatlaganligini Beruniy merosi bilan bog’lash bu qadriyatlarning tarixiy ildizlarini ko‘rsatishga imkon beradi [A11; 55 b].

Xalqaro maydonda esa O‘zbekiston “Markaziy Osiyo — ko‘priklar o‘lkasi” kontseptsiyasini ilgari surmoqda. Beruniyning Sharq va G’arbni, Islom va Hindiston tsivilizatsiyalarini bir-biriga yaqinlashtirishda intellektual ko‘prik vazifasini bajargan olim sifatidagi tarixiy roli bu diplomatik kontseptsiyaga tarixiy va madaniy tarixiy zamina bag’hishlaydi.

Bundan tashqari, Beruniy metodologiyasi bugungi kunda ham amaliy qimmatga ega. Uning boshqalarni tushunishga yo‘laltirilgan ob’ektiv tadqiqot uslubi, til va madaniyatda chuqurlashish orqali muloqot o‘rnatish usuli zamonaviy diplomatiya, madaniyatlararo muloqot va xalqaro ta’lim sohasida qo‘llanilishi mumkin.

XULOSA

Abu Rayxon Beruniy o‘z davrining tor doirasidan ancha ilgarilab ketgan mutafakkir sifatida tsivilizatsiyalararo muloqot va diniy bag’rikenglikning amaliy namunasini ko‘rsatdi. Uning merosidan quyidagi asosiy xulosalar kelib chiqadi:

Birinchidan, Beruniy uchun haqiqatni izlashda diniy va etnik to‘siqlar mavjud bo‘lmagan. Ilmiy haqiqat uning uchun hech qanday madaniy chegara bilan cheklanmagan. Ikkinchidan, boshqa dinlarni ichki mantiqidan turib o‘rganish tamoyili zamonaviy fenomenologik va antropologik metodologiyaning oldingi ko‘rinishi

sifatida baholanishi mumkin. Uchinchidan, alloma umumiy intellektual qadriyatlarni tsivilizatsiyalar o‘rtasidagi muloqotning ko‘prigi sifatida ishlatdi.

Zamonaviy dunyoda, tsivilizatsiyalararo munosabatlar ba’zan keskinlik sifatida talqin etilayotgan bir sharoitda Beruniy merosi muqobil paradigma taklif etadi: turli dinlar va madaniyatlar o‘rtasidagi muloqot nafaqat mumkin, balki intellektual boyituvchi jarayon hamdir. Bu meros O‘zbekiston uchun ham xalqaro maydonda diplomatik resurs, ham ichki milliy birlikning madaniy asosi sifatida ahamiyatlidir.

Beruniyning “Kitob al-Hind”i va boshqa asarlari shuni ko‘rsatadiki, haqiqiy dialog taraflardan birining boshqasini o‘z nuqtai nazariga bo‘ysundirishi bilan emas, balki ikki tomon ham o‘ziga va boshqasiga munosabatda boyiyishi bilan yakunlanishi kerak. Bu tamoyil bugungi globallashuv davrida ham o‘z kuchini saqlab qolgan.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR

1. Mirziyoyev Sh.M. Yangi O‘zbekiston: taraqqiyot strategiyasi. Toshkent: O‘zbekiston, 2021. 464 b.
2. Beruniy A.R. Qadimgi xalqlardan qolgan yodgorliklar (Al-Osor al-boqiya). / Tarj. M.A.Salye. Toshkent: Fan, 1968. 488 b.
3. Stronk J.P. Al-Biruni: A Brilliant Thinker in the “Islamic Golden Age” // Anabasis: Studia Classica et Orientalia. 2010. Vol. 1. P. 193–215.
4. Beruniy A.R. Hindiston. / Tarj. A.Rasulev. Toshkent: Fan, 1965. 635 b.
5. Beruniy A.R. Mineralogiya (Kitob as-Saydana fit-tibb). / Tarj. U.I.Karimov. Toshkent: Fan, 1973. 350 b.
6. Qalandarov H. Beruniy va Sharq-G’arbmuloqoti // O‘zbekiston tarixi. 2019. №2. B. 14–26.
7. Huntington S.P. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York: Simon & Schuster, 1996. 367 p.
8. Küng H. Global Responsibility: In Search of a New World Ethic. London: SCM Press, 1991. 138 p.
9. UNESCO. Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions. Paris: UNESCO Publishing, 2005. 14 p.
10. Sen A. Identity and Violence: The Illusion of Destiny. New York: W.W. Norton & Company, 2006. 215 p.
11. Yo‘loshev B. Beruniy falsafasida bilish nazariyasi // Falsafa va huquq. Toshkent, 2020. №3. B. 55–64.
12. Sultonov U. Beruniyning ilmiy merosi va zamonaviy fan. Toshkent: O‘zbekiston, 1998. 280 b.
13. Hasanov M.X. Markaziy Osiyo buyuk mutafakkirlari. Toshkent: Fan, 2005. 415 b.
14. Rajabov N.R. Beruniy va tsivilizatsiyalararo dialog. Toshkent: Akademiya, 2018. 198 b.
15. Xolmatov A.L. O‘rta asrlarda diniy bag’rikenglik. Toshkent: Fan, 2015. 256 b.
16. Tursunov N.O. Beruniy hayoti va ijodiy merosi. Toshkent: Ma’naviyat, 2010. 344 b.

17. Mamatov A.E. Sharq va G’arbning madaniy muloqoti. Toshkent: TDYI, 2017. 302 b.
18. Normatov U.N. O‘zbek madaniyatining jahon sivilizatsiyasidagi o‘rni. Toshkent: Sharq, 2012. 388 b.

JAMIYATNING SIYOSIY BIRLIGI VA HOKIMIYATNING QONUNIYLIGINI MUSTAHKAMLASHDA KOMMUNIKATSIYANING ROLI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-131-138

Kubatov Shahobjon Rahmonovich,
O`zbekiston Jurnalistika va ommaviy kommunikatsiyalar universiteti dotsenti, falsafa fanlari doktori (DSc)

Annotatsiya: *Mazkur maqolada jamiyatning siyosiy birligi va hokimiyatning qonuniyligini ta'minlashda kommunikatsiyaning o'rni ijtimoiy-falsafiy nuqtai nazardan tahlil qilinadi. Kommunikatsiya siyosiy tizimning integrativ mexanizmi sifatida talqin etilib, uning legitimatsiya, ijtimoiy konsensus va siyosiy ishtirokni shakllantirishdagi funksiyalari ochib beriladi. Tadqiqot natijalari kommunikativ jarayonlarning davlat va jamiyat o'rtasidagi o'zaro ishonchni mustahkamlashdagi ahamiyatini asoslaydi.*

Kalit so'zlar: *kommunikatsiya, siyosiy birlik, legitimlik, ijtimoiy konsensus, siyosiy ong, davlat, fuqarolik jamiyati.*

Zamonaviy jamiyat taraqqiyotida siyosiy tizimning barqarorligi va samaradorligi jamiyatning ichki birligi hamda hokimiyatning qonuniylik darajasi bilan chambarchas bog'liqdir. Ushbu omillarni ta'minlashda kommunikatsiya markaziy ijtimoiy mexanizm sifatida namoyon bo'ladi. Chunki aynan kommunikativ jarayonlar orqali davlat va jamiyat o'rtasida o'zaro tushunish, ishonch va hamkorlik shakllanadi. Shu bois kommunikatsiya siyosiy tizimning funksional asosini tashkil etuvchi muhim kategoriya sifatida ijtimoiy-falsafiy tahlilning dolzarb obyektiga aylanmoqda.

An'anaviy siyosiy nazariyalarda hokimiyatning qonuniyligi ko'proq huquqiy asoslar, siyosiy institutlar va boshqaruv mexanizmlari bilan izohlangan bo'lsa, zamonaviy yondashuvlarda kommunikativ omillar ushbu jarayonning muhim komponenti sifatida qaralmoqda. Hokimiyatning legitimligi nafaqat formal-huquqiy me'yorlarga, balki fuqarolarning ongli ravishda uni tan olishi, qo'llab-quvvatlashi va ishonch bildirishiga ham bog'liqdir. Bu esa kommunikatsiyaning siyosiy tizimdagi rolini yanada kuchaytiradi.

Globallashuv va raqamli transformatsiya sharoitida kommunikatsiyaning tabiati tubdan o'zgarib, uning shakllari va vositalari kengaymoqda. Ommaviy axborot vositalari, ijtimoiy tarmoqlar va raqamli platformalar siyosiy jarayonlarning ajralmas qismiga aylanib, jamoatchilik fikrini shakllantirishda hal qiluvchi rol o'ynamoqda. Natijada kommunikatsiya nafaqat axborot uzatish vositasi, balki siyosiy reallikni shakllantiruvchi omil sifatida namoyon bo'lmoqda.

Mazkur jarayonlar jamiyatning siyosiy birligini ta'minlashda yangi imkoniyatlar bilan bir qatorda muayyan muammolarni ham yuzaga keltirmoqda. Axborot oqimining ortishi, kommunikativ makonning fragmentatsiyasi va manipulyativ texnologiyalarning kengayishi siyosiy konsensusga erishishni murakkablashtiradi. Shu

bois kommunikatsiyaning siyosiy tizimdagi rolini chuqur falsafiy tahlil qilish zarurati yanada ortib bormoqda.

O‘zbekiston Respublikasida olib borilayotgan siyosiy islohotlar davlat va jamiyat o‘rtasidagi muloqotni kuchaytirish, ochiqlik va shaffoflikni ta’minlash hamda jamoatchilik ishtirokini kengaytirishga qaratilgan. Bu esa kommunikatsiyani siyosiy birlik va hokimiyat legitimligini mustahkamlashning muhim vositasi sifatida qarash imkonini beradi.

Kommunikatsiya tushunchasi falsafada insonlar o‘rtasidagi ma’no almashinuvi, ijtimoiy muloqot va o‘zaro tushunish jarayonini ifodalovchi fundamental kategoriya sifatida talqin etiladi. U nafaqat axborot uzatishning texnik jarayoni, balki ijtimoiy reallikni shakllantiruvchi, insonlar o‘rtasidagi munosabatlarni tartibga soluvchi va jamiyatning integratsiyasini ta’minlovchi murakkab fenomen hisoblanadi.

Ontologik jihatdan kommunikatsiya ijtimoiy borliqning ajralmas qismi sifatida namoyon bo‘ladi. Inson jamiyatdan tashqarida mavjud bo‘la olmaydi va uning ijtimoiy mavjudligi aynan kommunikativ munosabatlar orqali amalga oshadi. Shu bois kommunikatsiya ijtimoiy hayotning ontologik asosi sifatida talqin qilinadi. U orqali insonlar o‘zaro aloqaga kirishadi, ijtimoiy rollarni bajaradi va jamiyatning strukturasini shakllantiradi.

Gnoseologik nuqtai nazardan kommunikatsiya bilish jarayonining muhim sharti hisoblanadi. Inson o‘z bilimlarini boshqalar bilan muloqot orqali shakllantiradi, rivojlantiradi va tekshiradi. Bu jarayonda kommunikatsiya nafaqat bilim almashinuvi, balki haqiqatni aniqlash va umumiy tushunishga erishish vositasi sifatida namoyon bo‘ladi [4, 106]. Shu bois kommunikatsiya gnoseologik jihatdan haqiqatni ijtimoiy konstruksiya qilish mexanizmi sifatida qaraladi.

Aksiologik jihatdan kommunikatsiya qadriyatlar almashinuvi va ularning shakllanishida muhim rol o‘ynaydi. Insonlar o‘rtasidagi muloqot jarayonida ijtimoiy qadriyatlar, axloqiy me’yorlar va madaniy standartlar uzatiladi va mustahkamlanadi. Shu tariqa kommunikatsiya jamiyatning aksiologik tizimini shakllantiruvchi va rivojlantiruvchi omilga aylanadi.

Falsafiy yondashuvlarda kommunikatsiyaning turli talqinlari mavjud. Klassik yondashuvlarda kommunikatsiya ko‘proq axborot uzatish jarayoni sifatida ko‘rilgan bo‘lsa, zamonaviy ijtimoiy-falsafiy nazariyalarda u o‘zaro tushunish va konsensusga erishish jarayoni sifatida talqin qilinadi. Ayniqsa, kommunikativ ratsionallik konsepsiyasiga ko‘ra, kommunikatsiya insonlar o‘rtasida erkin va teng muloqot orqali umumiy qarorlar qabul qilish imkonini beruvchi mexanizm sifatida qaraladi.

Normativ jihatdan kommunikatsiya ijtimoiy munosabatlarni tartibga soluvchi me’yoriy asos sifatida namoyon bo‘ladi. Ochiqlik, shaffoflik, halollik va o‘zaro hurmat kabi tamoyillar kommunikativ jarayonlarning samaradorligini ta’minlaydi [1, 241]. Ushbu me’yorlar buzilganda esa kommunikatsiya manipulyativ yoki deformatsiyalangan shaklga kirib, ijtimoiy ishonchning susayishiga olib keladi.

Shuningdek, kommunikatsiya ijtimoiy tizimning integrativ mexanizmi sifatida ham muhim ahamiyatga ega. U jamiyat a’zolarini umumiy ma’no va qadriyatlar asosida birlashtirib, ijtimoiy birlikni ta’minlaydi. Shu bilan birga, kommunikatsiya

ijtimoiy ziddiyatlarni muhokama qilish va ularni hal etish vositasi sifatida ham xizmat qiladi.

Zamonaviy raqamli jamiyat sharoitida kommunikatsiyaning shakllari va vositalari sezilarli darajada o‘zgarmoqda. Raqamli platformalar, ijtimoiy tarmoqlar va algoritmik tizimlar kommunikativ jarayonlarning yangi konfiguratsiyasini yaratmoqda. Bu esa kommunikatsiyaning tezligi, ko‘lami va ta’sir darajasini oshirgan holda, uning ijtimoiy rolini yanada kuchaytirmoqda.

Siyosiy birlik jamiyat a’zolarining umumiy siyosiy qadriyatlar, maqsadlar va ideallar asosida birlashuvini ifodalovchi muhim ijtimoiy-falsafiy kategoriya hisoblanadi. U davlat barqarorligi, ijtimoiy hamjihatlik va siyosiy tizimning samarali faoliyat yuritishining asosiy shartlaridan biridir [6, 91]. Mazkur birlikni shakllantirishda kommunikatsiya hal qiluvchi omil sifatida namoyon bo‘lib, u ijtimoiy ongni uyg‘unlashtirish, konsensusni ta’minlash va siyosiy identiklikni mustahkamlashda muhim rol o‘ynaydi.

Kommunikatsiya siyosiy birlikni shakllantirishning asosiy mexanizmlaridan biri sifatida jamiyat a’zolari o‘rtasida umumiy ma’no makonini yaratadi. Aynan kommunikativ jarayonlar orqali siyosiy qadriyatlar, ideallar va normativ tushunchalar shakllanadi va keng jamoatchilik ongiga singdiriladi. Bu esa turli ijtimoiy guruhlar o‘rtasida o‘zaro tushunish va hamkorlikni rivojlantiradi.

Birinchidan, kommunikatsiya siyosiy konsensusga erishish vositasi sifatida muhim ahamiyatga ega. Jamiyatdagi turli manfaatlar va qarashlar muloqot orqali muvofiqlashtiriladi, qarama-qarshiliklar esa muhokama orqali yumshatiladi. Shu tariqa kommunikatsiya ijtimoiy ziddiyatlarni konstruktiv yo‘l bilan hal etish imkonini beradi.

Ikkinchidan, kommunikatsiya siyosiy identiklikni shakllantiradi. U orqali fuqarolar o‘zlarini muayyan siyosiy hamjamiyatning a’zosi sifatida anglay boshlaydi. Milliy manfaatlar, umumiy tarix va siyosiy ideallar haqidagi tasavvurlar kommunikativ jarayonlar orqali mustahkamlanadi. Bu esa jamiyatning ichki birligini ta’minlovchi muhim omil hisoblanadi.

Uchinchidan, kommunikatsiya ijtimoiy ishonchni shakllantirishda muhim rol o‘ynaydi. Ochiq, shaffof va halol kommunikatsiya davlat va jamiyat o‘rtasida ishonchni mustahkamlaydi. Ishonch esa siyosiy birlikning asosiy shartlaridan biri bo‘lib, u holda jamiyat a’zolari siyosiy tizimni qo‘llab-quvvatlaydi va uning faoliyatida faol ishtirok etadi.

To‘rtinchidan, kommunikatsiya siyosiy ishtirokni kengaytiradi. Fuqarolar o‘z fikrlarini erkin ifoda etish, jamoatchilik muhokamalarida qatnashish va siyosiy qarorlar qabul qilish jarayonida ishtirok etish imkoniyatiga ega bo‘ladi. Bu esa siyosiy tizimning demokratik asoslarini mustahkamlab, jamiyatning birlashuviga xizmat qiladi.

Beshinchidan, kommunikatsiya siyosiy birlikni mustahkamlovchi integrativ funksiyani bajaradi. U turli ijtimoiy qatlamlar, etnik guruhlar va madaniy jamoalar o‘rtasida umumiy platforma yaratib, ularni yagona siyosiy makonga birlashtiradi. Shu tariqa kommunikatsiya ijtimoiy fragmentatsiyani kamaytirib, jamiyatning yaxlitligini ta’minlaydi.

Zamonaviy raqamli jamiyat sharoitida kommunikatsiyaning siyosiy birlikni shakllantirishdagi roli yanada ortib bormoqda. Ijtimoiy tarmoqlar va raqamli platformalar fuqarolar o‘rtasida tezkor axborot almashinuvi va keng ko‘lamli muloqot imkoniyatlarini yaratmoqda. Biroq ushbu jarayon bilan birga axborot manipulyatsiyasi, “echo chamber” fenomeni [5, 101] va ijtimoiy ongning fragmentatsiyasi kabi muammolar ham yuzaga kelmoqda. Bu esa kommunikativ jarayonlarni boshqarish va ularning sifatini oshirish zaruratini keltirib chiqaradi.

O‘zbekiston sharoitida kommunikatsiya siyosiy birlikni mustahkamlashning muhim vositasi sifatida qaralmoqda. Davlat va jamiyat o‘rtasidagi muloqotni rivojlantirish, jamoatchilik fikrini inobatga olish va fuqarolarning siyosiy ishtirokini kengaytirish orqali ijtimoiy hamjihatlikni ta’minlashga qaratilgan islohotlar amalga oshirilmoqda.

Hokimiyatning legitimligi siyosiy tizimning barqarorligi va samaradorligini belgilovchi asosiy omillardan biri hisoblanadi. Legitimlik nafaqat huquqiy asoslar va institutlar orqali, balki fuqarolarning ongli ravishda hokimiyatni tan olishi, unga ishonch bildirishi va uni qo‘llab-quvvatlashi orqali shakllanadi [2, 488]. Ushbu jarayonda kommunikatsiya hal qiluvchi rol o‘ynab, hokimiyat va jamiyat o‘rtasidagi o‘zaro aloqalarni tartibga soluvchi muhim mexanizm sifatida namoyon bo‘ladi.

Avvalo, kommunikatsiya hokimiyat faoliyatining mazmuni va maqsadlarini jamoatchilikka yetkazish vositasi hisoblanadi. Davlat siyosati, qabul qilinayotgan qarorlar va amalga oshirilayotgan islohotlar haqida ochiq va tizimli axborot berilishi fuqarolarning siyosiy jarayonlarni tushunishini ta’minlaydi. Bu esa hokimiyatga nisbatan ijobiy munosabat va ishonch shakllanishiga xizmat qiladi.

Ikkinchidan, kommunikativ ochiqlik va shaffoflik legitimlikning muhim sharti hisoblanadi. Agar hokimiyat faoliyati yopiq va tushunarsiz bo‘lsa, bu fuqarolar orasida shubha va ishonchsizlikni kuchaytiradi. Aksincha, ochiq kommunikatsiya hokimiyatning hisobdorligini oshirib, uning legitimligini mustahkamlaydi.

Uchinchidan, dialogik kommunikatsiya hokimiyat legitimligini ta’minlashda muhim ahamiyatga ega. Bir tomonlama axborot uzatishdan farqli ravishda, dialogik muloqot fuqarolarning fikrini eshitish, ularni siyosiy jarayonlarga jalb etish va qaror qabul qilish jarayonida ularning manfaatlarini hisobga olish imkonini beradi [7, 681]. Bu esa hokimiyat va jamiyat o‘rtasida o‘zaro ishonchni kuchaytiradi.

To‘rtinchidan, kommunikatsiya ijtimoiy konsensusni shakllantirish vositasi sifatida legitimlikni mustahkamlaydi. Jamiyatdagi turli guruhlarning manfaatlari va qarashlari muloqot orqali muvofiqlashtiriladi, bu esa umumiy siyosiy qarorlarni qabul qilish imkonini beradi. Konsensusga asoslangan qarorlar esa fuqarolar tomonidan yuqori darajada qabul qilinadi.

Beshinchidan, kommunikatsiya orqali siyosiy identiklik va fuqarolik ongini shakllantirish ham legitimlikka bevosita ta’sir ko‘rsatadi. Fuqarolar o‘zlarini davlatning faol subyekti sifatida anglagan holda, hokimiyat faoliyatiga nisbatan mas’uliyatli va ongli munosabatni shakllantiradi. Bu esa legitimlikning ijtimoiy asoslarini mustahkamlaydi.

Zamonaviy raqamli jamiyat sharoitida kommunikativ omillarning ahamiyati yanada ortmoqda. Ijtimoiy tarmoqlar, onlayn platformalar va ommaviy axborot vositalari hokimiyat va jamiyat o‘rtasidagi muloqotni tezkor va keng ko‘lamda amalga oshirish imkonini beradi. Biroq ushbu jarayon bilan birga axborot manipulyatsiyasi, dezinformatsiya va kommunikativ makonning fragmentatsiyasi kabi muammolar ham yuzaga kelmoqda. Bu esa legitimlikni ta’minlash jarayonini murakkablashtiradi.

Shu bois kommunikatsiyaning sifatini ta’minlash, axborotning ishonchliligini oshirish va manipulyativ texnologiyalarga qarshi kurashish zamonaviy siyosiy tizimning muhim vazifalaridan biri hisoblanadi.

O‘zbekiston sharoitida hokimiyat legitimligini mustahkamlashda kommunikativ omillar alohida ahamiyat kasb etmoqda. Davlat boshqaruvida ochiqlik va shaffoflikni ta’minlash, jamoatchilik bilan muloqotni kuchaytirish va fuqarolarning siyosiy ishtirokini kengaytirishga qaratilgan islohotlar ushbu jarayonning muhim yo‘nalishlari hisoblanadi [12, 83].

Zamonaviy raqamli jamiyat sharoitida kommunikatsiya jarayonlari tubdan transformatsiyaga uchrab, ularning shakllari, vositalari va ijtimoiy funksiyalari sezilarli darajada o‘zgarib bormoqda. Axborot-kommunikatsiya texnologiyalarining jadal rivojlanishi kommunikatsiyani nafaqat tezkor va ommaviy, balki interaktiv va ko‘p yo‘nalishli jarayonga aylantirdi. Natijada kommunikatsiya ijtimoiy reallikni shakllantiruvchi mustaqil omil sifatida yangi sifat bosqichiga ko‘tarildi.

Avvalo, kommunikatsiyaning texnologik transformatsiyasi uning tezligi va ko‘lamining keskin oshishida namoyon bo‘ladi. Raqamli platformalar orqali axborot bir vaqtning o‘zida keng auditoriyaga yetkazilib, global miqyosda muloqot imkoniyati yaratilmoqda [11, 49]. Bu esa siyosiy, ijtimoiy va madaniy jarayonlarning tezlashuviga olib keladi.

Ikkinchidan, kommunikatsiya vertikal modeldan gorizontal modelga o‘tmoqda. An’anaviy jamiyatda kommunikatsiya ko‘proq markazlashgan va bir tomonlama bo‘lgan bo‘lsa, raqamli jamiyatda u interaktiv va ko‘p tomonlama xarakter kasb etmoqda. Har bir individ axborot ishlab chiqaruvchi va tarqatuvchiga aylanishi kommunikativ jarayonlarning demokratlashuviga olib keladi.

Uchinchidan, kommunikatsiyaning individuallashuvi va personalizatsiyasi kuchaymoqda. Algoritmik tizimlar foydalanuvchilarning qiziqishlari va xatti-harakatlariga asoslanib, ularga moslashtirilgan axborotni taqdim etadi. Bu esa kommunikatsiyaning samaradorligini oshirsa-da, “axborot pufagi” (echo chamber) fenomenini yuzaga keltirib, ijtimoiy ongning fragmentatsiyasiga sabab bo‘lishi mumkin.

To‘rtinchidan, kommunikatsiyaning aksiologik mazmuni o‘zgarib bormoqda. Raqamli madaniyat sharoitida tezkorlik, vizuallik va qisqa format ustuvorlik kasb etib, chuqur tahliliy va refleksiv kommunikatsiya shakllari qisqarib bormoqda. Bu esa ijtimoiy qadriyatlarning qabul qilinish usullariga ham ta’sir ko‘rsatadi.

Beshinchidan, kommunikatsiyaning siyosiy roli kuchaymoqda. Raqamli platformalar siyosiy jarayonlarda faol ishtirok etish, jamoatchilik fikrini shakllantirish va ijtimoiy mobilizatsiya imkoniyatlarini kengaytirmoqda. Shu bilan birga,

dezinformatsiya, manipulyativ kontent va axborot urushlari kabi yangi xavflar ham yuzaga kelmoqda.

Oltinchidan, kommunikatsiyaning institutsional transformatsiyasi kuzatilmoqda. An’anaviy ommaviy axborot vositalarining o‘rni tobora raqamli platformalar bilan to‘ldirilib, kommunikativ makonning yangi tuzilmasi shakllanmoqda. Bu esa davlat va jamiyat o‘rtasidagi aloqalarning yangi modellarini yuzaga keltiradi.

Zamonaviy sharoitda kommunikatsiyaning transformatsiyasi uning normativ asoslariga ham ta’sir ko‘rsatmoqda. Ochiqlik, shaffoflik va ishonchlilik tamoyillari yanada dolzarb bo‘lib, kommunikativ jarayonlarning sifatini ta’minlash muhim vazifaga aylanmoqda.

O‘zbekiston sharoitida raqamli transformatsiya davlat boshqaruvi, fuqarolik jamiyati va jamoatchilik bilan muloqot tizimini rivojlantirishda muhim ahamiyat kasb etmoqda. Raqamli texnologiyalar orqali davlat va jamiyat o‘rtasidagi kommunikatsiya samaradorligini oshirish, jamoatchilik fikrini hisobga olish va siyosiy ishtirokni kengaytirish imkoniyatlari yaratilmoqda.

O‘zbekiston Respublikasida siyosiy birlikni ta’minlash va mustahkamlash jarayonida kommunikatsiya muhim ijtimoiy-siyosiy va falsafiy omil sifatida namoyon bo‘lmoqda. Jamiyatning barqaror rivojlanishi, ijtimoiy hamjihatlik va davlat boshqaruvining samaradorligi ko‘p jihatdan davlat va fuqarolar o‘rtasidagi kommunikativ aloqalarning sifati va intensivligiga bog‘liqdir. Shu bois kommunikatsiya siyosiy birlikni shakllantiruvchi va mustahkamlovchi asosiy mexanizmlardan biri sifatida qaraladi.

Avvalo, O‘zbekiston sharoitida kommunikatsiya siyosiy birlikning aksiologik asoslarini mustahkamlashda muhim rol o‘ynaydi. Milliy qadriyatlar, tarixiy meros va umumiy siyosiy ideallar kommunikativ jarayonlar orqali jamiyat ongiga singdiriladi [8, 94]. Bu esa fuqarolarda umumiy identiklik, davlatga mansublik va ijtimoiy mas’uliyat tuyg‘ularini shakllantiradi.

Ikkinchidan, davlat va jamiyat o‘rtasidagi ochiq va tizimli muloqot siyosiy birlikni ta’minlashning muhim sharti hisoblanadi. So‘nggi yillarda O‘zbekistonda jamoatchilik bilan muloqotni kuchaytirish, fuqarolarning murojaatlarini ko‘rib chiqish tizimini takomillashtirish va davlat organlari faoliyatining shaffofligini oshirishga qaratilgan islohotlar amalga oshirilmoqda. Bu esa fuqarolarning siyosiy tizimga nisbatan ishonchini mustahkamlashga xizmat qiladi.

Uchinchidan, kommunikatsiya ijtimoiy konsensusni shakllantirish vositasi sifatida siyosiy birlikni mustahkamlaydi. Jamiyatdagi turli ijtimoiy guruhlar, manfaatlar va qarashlar muloqot orqali muvofiqlashtiriladi [9, 218]. Bu jarayon siyosiy qarorlarning ijtimoiy qabul qilinish darajasini oshirib, jamiyatda barqarorlikni ta’minlaydi.

To‘rtinchidan, ommaviy axborot vositalari va raqamli platformalar siyosiy kommunikatsiyaning muhim institutlariga aylanmoqda. Ular orqali davlat siyosati, ijtimoiy islohotlar va jamoatchilik fikri o‘rtasida o‘zaro aloqalar yo‘lga qo‘yiladi. Shu bilan birga, ushbu platformalar fuqarolarning siyosiy ishtirokini kengaytirish va ularning fikrini ifoda etish imkoniyatlarini oshiradi.

Beshinchidan, kommunikatsiya siyosiy birlikni mustahkamlovchi integrativ funksiyani bajaradi. U turli hududlar, ijtimoiy qatlamlar va madaniy guruhlar o‘rtasida umumiy axborot makonini yaratib, jamiyatning yaxlitligini ta’minlaydi. Ayniqsa, ko‘p millatli jamiyat sharoitida kommunikatsiya turli madaniyatlar o‘rtasida o‘zaro tushunish va hurmatni shakllantirishda muhim rol o‘ynaydi [10, 121].

Shu bilan birga, zamonaviy raqamli kommunikatsiya jarayonlari O‘zbekiston sharoitida ham muayyan chaqiriqlarni yuzaga keltirmoqda. Axborot oqimining ortishi, dezinformatsiya xavfi va kommunikativ makonning fragmentatsiyasi siyosiy birlikka salbiy ta’sir ko‘rsatishi mumkin. Shu bois kommunikatsiyaning sifatini ta’minlash, axborot xavfsizligini mustahkamlash va kommunikativ madaniyatni rivojlantirish muhim vazifa hisoblanadi.

O‘zbekiston sharoitida kommunikatsiya siyosiy birlikni shakllantirish va mustahkamlashning asosiy vositalaridan biri sifatida namoyon bo‘ladi. U orqali ijtimoiy konsensus, ishonch va umumiy siyosiy identiklik shakllanadi, bu esa jamiyatning barqaror rivojlanishini ta’minlaydi.

Mazkur tadqiqot doirasida kommunikatsiyaning jamiyatning siyosiy birligi va hokimiyat legitimligini ta’minlashdagi o‘rni ijtimoiy-falsafiy nuqtai nazardan kompleks tahlil qilindi. Olingan natijalar shuni ko‘rsatadiki, kommunikatsiya zamonaviy siyosiy tizimning ajralmas va fundamental elementi bo‘lib, u ijtimoiy integratsiya, konsensus va siyosiy barqarorlikni ta’minlashda hal qiluvchi rol o‘ynaydi [3, 294].

Tahlil jarayonida kommunikatsiya tushunchasining ontologik, gnoseologik va aksiologik jihatlari ochib berilib, uning ijtimoiy reallikni shakllantiruvchi va ijtimoiy munosabatlarni tartibga soluvchi mexanizm sifatidagi mohiyati asoslandi. Ayniqsa, kommunikatsiyaning siyosiy birlikni shakllantirishdagi roli ijtimoiy konsensusni ta’minlash, siyosiy identiklikni mustahkamlash va ijtimoiy ishonchni shakllantirish orqali namoyon bo‘lishi ilmiy jihatdan asoslab berildi.

Shuningdek, hokimiyat legitimligini ta’minlashda kommunikativ omillarning ahamiyati aniqlanib, ochiqlik, shaffoflik va dialogik muloqot legitimlikning muhim shartlari ekanligi ko‘rsatildi. Kommunikatsiya orqali davlat va jamiyat o‘rtasidagi o‘zaro ishonch mustahkamlanib, siyosiy qarorlarning ijtimoiy qabul qilinishi ta’minlanadi.

Raqamli jamiyat sharoitida kommunikatsiyaning transformatsiyasi uning ijtimoiy va siyosiy rolini yanada kuchaytirayotgan bo‘lsa-da, axborot fragmentatsiyasi, dezinformatsiya va manipulyativ texnologiyalar kabi muammolarni ham yuzaga keltirayotgani qayd etildi. Bu esa kommunikativ jarayonlarni ilmiy asosda boshqarish va ularning sifatini oshirish zaruratini keltirib chiqaradi.

O‘zbekiston sharoitida kommunikatsiya siyosiy birlikni mustahkamlash va hokimiyat legitimligini ta’minlashning muhim vositasi sifatida namoyon bo‘lib, davlat va jamiyat o‘rtasidagi muloqotni rivojlantirishga qaratilgan islohotlar ushbu jarayonning samaradorligini oshirmoqda. Bu esa ijtimoiy barqarorlikni ta’minlash va jamiyatning izchil rivojlanishiga xizmat qiladi.

Umuman olganda, kommunikatsiya zamonaviy siyosiy tizimda integrativ va legitimatsion mexanizm sifatida faoliyat yuritib, jamiyatning siyosiy birligi va hokimiyatning qonuniyligini mustahkamlashning muhim sharti hisoblanadi. Shu bois ushbu fenomenni chuqur o‘rganish va uni amaliy siyosiy boshqaruv bilan uyg‘unlashtirish dolzarb ilmiy va amaliy vazifalardan biri bo‘lib qolmoqda.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO‘YXATI

1. Habermas J. The Theory of Communicative Action. Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society. – Cambridge: Polity Press, 2015. – 465 p.
2. Habermas J. Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy. – Cambridge: Polity Press, 2018. – 631 p.
3. Castells M. Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age. – 2nd ed. – Cambridge: Polity Press, 2015. – 320 p.
4. Van Dijk T. A. Discourse and Power. – London: Palgrave Macmillan, 2015. – 308 p.
5. Couldry N. Media, Society, World: Social Theory and Digital Media Practice. – Cambridge: Polity Press, 2016. – 256 p.
6. Dahl R. A. On Democracy. – New Haven: Yale University Press, 2020. – 240 p.
7. Keane J. The Life and Death of Democracy. – London: Simon & Schuster, 2016. – 992 p.
8. OECD. Trust in Government: Policy Responses to the COVID-19 Pandemic. – Paris: OECD Publishing, 2021. – 180 p.
9. World Bank. World Development Report 2021: Data for Better Lives. – Washington, DC: World Bank, 2021. – 300 p.
10. United Nations Development Programme. Human Development Report 2021/2022: Uncertain Times, Unsettled Lives. – New York: UNDP, 2022. – 320 p.
11. O‘zbekiston Respublikasi Oliy Majlisi. Ochiqlik va shaffoflikni ta’minlash to‘g‘risidagi normativ-huquqiy hujjatlar to‘plami. – Toshkent, 2021.
12. Ahmedov H. Siyosiy kommunikatsiya va fuqarolik jamiyati. – Toshkent: Fan, 2019. – 180 b.

XVIII ASR OXIRI– XIX ASR ASR BOSHLARIDA HINDISTONDAGI IJTIMOIY- SIYOSIY VA MADANIY VAZIYAT

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-139-145

Xudayberganova Ruxsora Muhammadjonovna
TDSHU Sharq falsafasi va madaniyati mutaxassisligi 1-kurs magistranti.
Ilmiy rahbar: Izzetova Emine Mustafayevna
f.f.d., professor.

Annotatsiya: *Ushbu davrda Hindistondagi ijtimoiy-siyosiy va madaniy vaziyat murakkab hamda ziddiyatlarga boy davr sifatida namoyon bo'ladi. Bunda Britaniyaning "Ost India" kompaniyasining siyosiy hukmronligi kuchayib, mamlakat asta sekin mustamlakaga aylana boshladi. Madaniy sohada esa bir tomondan an'anaviy qadriyatlar saqlanib qolgan bo'lsa, ikkinchi tomondan G'arb ta'siri ostida reformatsiya jarayonlari yuzaga keldi.*

Kalit so'zlar: *mustamlakachilik, ijtimoiy tabaqalanish, reformatsiya, kastachilik tizimi, madaniy o'zgarishlar, Raja Ram Mohan Roy, diniy islohotlar, G'arb ta'siri, milliy uyg'onish.*

XVIII asr oxiri va XIX asr boshlarida Hindiston murakkab va ziddiyatli ijtimoiy-siyosiy jarayonlarni boshdan kechirdi. Bu davr Hindiston tarixida muhim burilish davri bo'lib, mamlakatning siyosiy tuzumi, iqtisodiy hayoti, ijtimoiy tuzilishi va madaniy muhitida chuqur o'zgarishlar yuz berdi. Ayniqsa, mahalliy davlatlarning zaiflashuvi va mustamlakachilik siyosatining kuchayishi Hindiston jamiyatining barcha sohalariga sezilarli ta'sir ko'rsatdi [1,25].

Avvalo, siyosiy holatga e'tibor qaratilsa, bu davrda Hindiston hududida markazlashgan kuchli davlat mavjud emas edi. XVII asrda qudratli bo'lgan Mo'g'ullar imperiyasi XVIII asrga kelib asta-sekin zaiflashib bordi. Imperiyaning markaziy hokimiyati kuchsizlanib, hududlarda mustaqil knyazliklar va mahalliy hukmdorlar paydo bo'la boshladi. Natijada Hindiston ko'plab kichik davlatlarga bo'linib ketdi. Bu esa mamlakatda siyosiy beqarorlikni kuchaytirdi. Mahalliy hukmdorlar o'rtasida doimiy urushlar, hududiy nizolar va hokimiyat uchun kurashlar yuzaga keldi. Bunday parokandalik esa tashqi kuchlarning Hindistonga aralashuvi uchun qulay sharoit yaratdi.

Aynan shu davrda Yevropa davlatlarining Hindistonga qiziqishi keskin ortdi. Savdo aloqalari orqali kirib kelgan yevropaliklar asta-sekin siyosiy ta'sirini kuchaytira boshladilar. Bu jarayonda ayniqsa "British East India Company" muhim rol o'ynadi. Dastlab savdo tashkiloti sifatida faoliyat yuritgan ushbu kompaniya vaqt o'tishi bilan harbiy va siyosiy kuchga aylandi. Kompaniya Hindistondagi ichki nizolar va mahalliy hukmdorlar o'rtasidagi raqobatdan foydalanib, asta-sekin hududlarni o'z nazoratiga ola boshladi. Natijada Hindistonning ko'plab hududlari inglizlar nazoratiga o'tdi va mustamlakachilik siyosati kuchaydi.

Iqtisodiy jihatdan ham bu davr Hindiston uchun murakkab davr bo‘ldi. Avvallari Hindiston dunyodagi rivojlangan hunarmandchilik va savdo markazlaridan biri hisoblangan. Ayniqsa to‘qimachilik mahsulotlari, ipak, paxta matolari va ziravorlar xalqaro savdoda katta ahamiyatga ega edi. Biroq ingliz mustamlakachiligi natijasida Hindiston iqtisodiyoti asta-sekin o‘z mustaqilligini yo‘qota boshladi. Inglizlar Hindistonni xom ashyo yetkazib beruvchi hududga aylantirish siyosatini olib bordilar. Mahalliy hunarmandchilik ishlab chiqarishi susayib bordi, ko‘plab ustalar ishsiz qoldi. Hindistonda yetishtirilgan paxta va boshqa xom ashyo Angliyaga olib ketilib, u yerda qayta ishlanib tayyor mahsulot sifatida yana Hindiston bozoriga qaytarilar edi. Bu esa mahalliy iqtisodiyotning tanazzulga uchrashiga olib keldi.

Ijtimoiy tuzilma ham murakkab va ko‘p qatlamli edi. Hindiston jamiyati qadimdan mavjud bo‘lgan kastalar tizimiga asoslangan bo‘lib, bu tizim jamiyatni qat’iy ijtimoiy guruhlarga ajratib qo‘ygan edi. Har bir kastaning o‘z ijtimoiy mavqei, kasbi va turmush tarzi mavjud bo‘lib, kastalar o‘rtasida ijtimoiy harakatlanish deyarli imkonsiz edi. Bu esa jamiyatda tengsizlikning kuchayishiga olib kelardi. Eng yuqori qatlamni ruhoniylar va zodagonlar tashkil qilgan bo‘lsa, eng quyi qatlamda oddiy dehqonlar va xizmatkorlar turardi. Ko‘plab odamlar qashshoqlik sharoitida yashashga majbur bo‘lgan [2,78].

Madaniy va diniy hayot ham bu davrda muhim ahamiyatga ega edi. Hindiston turli dinlar va madaniyatlar uchrashgan hudud bo‘lib, bu yerda hinduizm, islom, sikhizm va boshqa diniy an’analar mavjud edi. Biroq mustamlakachilik davrining boshlanishi bilan jamiyatda diniy va madaniy qarama-qarshiliklar ham kuchaya boshladi. Shu bilan birga, Yevropa madaniyatining kirib kelishi ta’lim tizimi va intellektual hayotga ham ta’sir ko‘rsatdi. Inglizlar tomonidan yangi ta’lim muassasalari ochildi va g‘arbiy bilimlar tarqala boshladi.

Shuningdek, bu davr Hindistonda ijtimoiy islohotlar zarurati haqida fikrlar paydo bo‘la boshlagan davr ham hisoblanadi. Jamiyatdagi eskirgan urf-odatlar, ayollar huquqlarining cheklanganligi, savodsizlik va ijtimoiy tengsizlik kabi muammolar ko‘plab ziyolilarni o‘ylantira boshladi. Keyinchalik aynan shu davr Hindistonda ijtimoiy va diniy islohotlar harakatining shakllanishiga zamin yaratdi.

Umuman olganda, XVIII asr oxiri va XIX asr boshlaridagi Hindiston ijtimoiy-siyosiy jihatdan beqaror, iqtisodiy jihatdan esa mustamlakachilik bosimi ostida bo‘lgan davr edi. Mahalliy davlatlarning zaiflashuvi, ingliz mustamlakachiligining kuchayishi, iqtisodiy tanazzul va ijtimoiy tengsizlik Hindiston jamiyatining asosiy xususiyatlari sifatida namoyon bo‘ldi. Shu bilan birga, aynan shu davr Hindiston tarixida keyinchalik yuzaga kelgan milliy uyg‘onish, ijtimoiy islohotlar va mustaqillik harakatlari uchun muhim tarixiy asos bo‘lib xizmat qildi.

XVIII asr oxiri va XIX asr boshlarida Hindistonda yuzaga kelgan ijtimoiy-siyosiy beqarorlik, iqtisodiy tanazzul hamda mustamlakachilik siyosati jamiyatda chuqur muammolarni keltirib chiqardi. Ana shunday sharoitda hind jamiyatida ma’rifatparvarlik va islohotchilik harakatlari shakllana boshladi. Bu harakatlarning asosiy maqsadi jamiyatni jaholat, eskirgan urf-odatlar, ijtimoiy tengsizlik va diniy mutaassiblikdan xalos etish, ta’limni rivojlantirish hamda xalq ongini uyg‘otishdan

iborat edi. Ma’rifatparvarlar Hindistonning taraqqiyoti uchun bilim, ilm-fan va ijtimoiy islohotlar zarur deb hisobladilar.

Bu davrda Hindiston jamiyatining umumiy ahvoli nihoyatda og‘ir edi. Aholining katta qismi qishloqlarda yashar, dehqonchilik bilan shug‘ullanar edi. Ammo yer egaligi tizimi va mustamlakachilik siyosati tufayli dehqonlarning hayoti juda qiyinlashdi. Ingliz mustamlakachilari yuqori soliq siyosatini joriy qildilar, bu esa oddiy xalqning iqtisodiy ahvolini yanada og‘irlashtirdi. Ko‘plab dehqonlar qarzga botdi, ayrimlari esa o‘z yerlarini tark etishga majbur bo‘ldi. Hunarmandlar ham katta zarar ko‘rdilar, chunki ingliz sanoati mahsulotlari Hindiston bozoriga kirib kelib, mahalliy ishlab chiqarishni siqib chiqara boshladi. Natijada ko‘plab hunarmandlar ishsiz qoldi va qashshoqlik kengaydi.

Ijtimoiy jihatdan Hindiston jamiyati kastalar tizimi asosida tashkil topgan edi. Bu tizim odamlarning jamiyatdagi o‘rnini tug‘ilishidan boshlab belgilab qo‘yar edi. Yuqori kastaga mansub bo‘lganlar siyosiy va iqtisodiy jihatdan ustun mavqega ega bo‘lsa, quyi kastalar vakillari og‘ir mehnat bilan shug‘ullanishga majbur edi. Bunday ijtimoiy tuzilma tengsizlikni yanada kuchaytirar, jamiyatning erkin rivojlanishiga to‘sqinlik qilardi. Shuningdek, ayollarning jamiyatdagi o‘rni ham juda cheklangan edi. Ayrim hududlarda ayollarni majburan turmushga berish, beva ayollarning og‘ir taqdiri, savodsizlik va boshqa ijtimoiy muammolar keng tarqalgan edi.

Ana shunday murakkab sharoitda Hindistonda ma’rifatparvar ziyolilar paydo bo‘la boshladi. Ular jamiyatni isloh qilish, diniy va ijtimoiy an’analarni qayta ko‘rib chiqish hamda xalqni ilm-fanga undash zarurligini ta’kidladilar [8,18]. Bu harakatning eng mashhur vakillaridan biri Raja Ram Mohan Roy hisoblanadi. U hind ma’rifatparvarligi tarixida muhim o‘rin egallagan shaxs bo‘lib, diniy bag‘rikenglik, ta’limni rivojlantirish va ijtimoiy islohotlarni targ‘ib qilgan. U qadimgi diniy an’analarni mutlaq shaklda qabul qilishga qarshi chiqib, ularni aql va zamonaviy tafakkur asosida qayta talqin qilish kerakligini ilgari surdi.

Raja Ram Mohan Roy tomonidan tashkil etilgan “Brahmo Samaj” jamiyati Hindistonda ma’rifatparvarlik harakatining muhim markazlaridan biri bo‘ldi. Ushbu tashkilot diniy islohotlarni, yagona xudoga e’tiqod qilish g‘oyasini, ayollar huquqlarini himoya qilishni va ta’limni rivojlantirishni qo‘llab-quvvatladi [3,102] Ayniqsa, ayollarni kamsituvchi ayrim urf-odatlarga qarshi kurash muhim yo‘nalishlardan biri edi. Bu jamiyat orqali hind ziyolilari xalq orasida ma’rifat va zamonaviy tafakkurni yoyishga harakat qildilar.

Ma’rifatparvarlik harakatlari Hindiston jamiyatida yangi intellektual muhitni shakllantira boshladi. Ingliz tilidagi ta’lim muassasalarining ochilishi ham hind ziyolilarining dunyoqarashiga katta ta’sir ko‘rsatdi. Yevropa falsafasi, ilm-fani va siyosiy g‘oyalari hind ziyolilari orasida keng tarqala boshladi. Bu esa Hindistonda yangi avlod ziyolilarining shakllanishiga olib keldi. Ular milliy o‘zlikni anglash, jamiyatni modernizatsiya qilish va mustamlakachilik siyosatiga qarshi fikrlarni rivojlantirishga harakat qildilar.

Biroq bu jarayon oson kechmadi. Ma’rifatparvarlar ko‘pincha an’anaviy qarashlarni himoya qiluvchi kuchlarning qarshiligiga duch kelishdi. Jamiyatning ayrim

qatlamlari diniy va ijtimoiy an’analarni o‘zgartirishga qarshi chiqdi. Shunga qaramay, ma’rifatparvarlik g‘oyalari asta-sekin keng tarqala boshladi va hind jamiyatida o‘zgarishlar uchun zamin yaratdi.

Xalqning umumiy ahvoli esa uzoq vaqt davomida og‘ir bo‘lib qoldi. Qashshoqlik, savodsizlik, ijtimoiy tengsizlik va mustamlakachilik bosimi oddiy odamlarning hayotini qiyinlashtirdi. Biroq aynan shu og‘ir sharoit xalq orasida ham asta-sekin o‘zgarish zarurligi haqidagi fikrlarning paydo bo‘lishiga sabab bo‘ldi. Ta’limning rivojlanishi va ma’rifatparvarlik harakatlari natijasida yangi siyosiy ong shakllana boshladi [4,56]

XVIII asr oxiri va XIX asr boshlarida Hindistonda ma’rifatparvarlik harakatlari jamiyatni yangilash, ilm-fan va ta’limni rivojlantirish, ijtimoiy tengsizlikka qarshi kurashish hamda diniy bag‘rikenglikni targ‘ib qilishga qaratilgan edi. Bu harakatlar dastlab ziyolilar doirasida paydo bo‘lgan bo‘lsa-da, keyinchalik kengroq ijtimoiy qatlamlarga ta’sir ko‘rsata boshladi. Natijada Hindistonda milliy uyg‘onish, ijtimoiy islohotlar va keyinchalik mustaqillik uchun kurash g‘oyalarining shakllanishiga muhim tarixiy asos yaratildi.

18-asr oxiri va 19-asr boshlaridagi Hindiston jamiyatini falsafiy antropologiya nuqtai nazaridan tahlil qilish insonning jamiyatdagi o‘rni, uning qadri, erkinligi va ijtimoiy hayotdagi rolini chuqurroq tushunishga yordam beradi. Bu davr Hindiston tarixida murakkab ijtimoiy o‘zgarishlar, siyosiy bosim va madaniy transformatsiyalar bilan xarakterlanadi. Ayniqsa, insonning ijtimoiy mavjudot sifatidagi ahamiyati, uning jamiyatdagi maqomi va ijtimoiy tizimlar tomonidan qanday belgilanganligi falsafiy jihatdan muhim masalalardan biri bo‘lgan [9,47]

Falsafiy antropologiya insonni nafaqat biologik mavjudot, balki madaniy, ijtimoiy va ma’naviy mavjudot sifatida ko‘rib chiqadi. Shu nuqtai nazardan qaraganda, o‘sha davrdagi Hindiston jamiyatida insonning qadri ko‘proq ijtimoiy kelib chiqishi, kasta mansubligi va diniy an’analarga bo‘lgan sadoqati bilan belgilanardi. Insonning individual qadriyatlari yoki shaxsiy imkoniyatlari ko‘pincha jamiyat tomonidan ikkinchi darajali deb qaralgan. Bu holat insonni mustaqil shaxs sifatida emas, balki jamiyatdagi muayyan rolni bajaruvchi ijtimoiy birlik sifatida ko‘rishga olib kelgan.

O‘sha davrda Hindiston jamiyatida insonning ijtimoiy o‘rni ko‘pincha tug‘ilish bilan belgilanar edi. Bu antropologik jihatdan inson tabiatining ijtimoiy konstruksiya orqali shakllanishini ko‘rsatadi. Inson o‘z hayot yo‘lini erkin tanlash imkoniyatiga ega emas edi, balki u tug‘ilgan muhit, oilaviy an’ana va diniy qoidalarga bog‘liq holda yashashga majbur bo‘lgan. Natijada, insonning ijtimoiy harakatchanligi juda cheklangan bo‘lib, bu esa shaxsning erkin rivojlanishiga to‘sqinlik qilgan.

Falsafiy antropologiya nuqtai nazaridan, insonning jamiyatdagi qadri uning axloqiy va ma’naviy imkoniyatlari bilan ham belgilanadi. Biroq o‘sha davr Hindistonida bu imkoniyatlar ham ko‘pincha an’anaviy me’yorlar bilan cheklangan edi. Jamiyat insonni ko‘proq kollektiv qadriyatlar doirasida baholagan. Shaxsiy erkinlik va individual qarashlar ko‘pincha an’anaviy ijtimoiy tartibga tahdid sifatida qabul qilingan. Shu sababli insonning ichki dunyosi, uning shaxsiy tajribasi va individual fikrlashi yetarli darajada e’tirof etilmagan [6,32].

Biroq bu davrda Hindiston jamiyatida insonning qadri haqida yangi qarashlar ham shakllana boshlagan. Ayniqsa, ma’rifatparvarlik g‘oyalari ta’siri ostida insonni mustaqil fikrlovchi va axloqiy javobgarlikka ega mavjudot sifatida tushunish kuchaya boshladi. Bu qarashlar insonning jamiyatdagi rolini qayta baholashga olib keldi. Endi inson faqat an’anaviy ijtimoiy tizimning passiv elementi sifatida emas, balki jamiyat taraqqiyotining faol ishtirokchisi sifatida ko‘rila boshladi.

Shu bilan birga, o‘sha davrda insonning jamiyatdagi qadri faqat ijtimoiy tuzilma bilan emas, balki iqtisodiy jarayonlar bilan ham bog‘liq edi. Kolonial iqtisodiy tizim Hindiston jamiyatining ko‘plab qatlamlarini yangi iqtisodiy munosabatlarga jalb qildi. Bu jarayon insonning mehnatiga bo‘lgan munosabatni o‘zgartirdi. Inson mehnati iqtisodiy qadriyat sifatida baholanishi kuchaydi, biroq bu holat ham ko‘pincha ijtimoiy tengsizlikni kuchaytirgan [7,15]. Falsafiy antropologiya nuqtai nazaridan qaraganda, bu jarayon insonning jamiyatdagi qadri iqtisodiy funksiyaga bog‘liq holda qayta talqin qilina boshlaganini ko‘rsatadi.

Shuningdek, bu davrda insonning ma’naviy va madaniy o‘zini anglash jarayoni ham muhim ahamiyat kasb etgan. Hindiston jamiyatida turli diniy va falsafiy an’analar mavjud bo‘lib, ular insonning hayotdagi maqsadi va jamiyatdagi rolini turlicha talqin qilgan. Bu an’analar insonni ma’naviy kamolotga erishishga intiluvchi mavjudot sifatida tasvirlagan. Biroq ijtimoiy hayotdagi real sharoitlar ko‘pincha bu ideal tasavvurlar bilan mos kelmagan. Natijada, insonning ma’naviy qadri bilan uning ijtimoiy holati o‘rtasida muayyan ziddiyat yuzaga kelgan.

Falsafiy antropologiya insonning o‘zini anglash jarayoniga ham alohida e’tibor beradi. O‘sha davr Hindistonida insonning o‘zini anglash jarayoni ko‘pincha diniy va an’anaviy qarashlar orqali shakllangan.

Inson o‘zini jamiyatning ajralmas qismi sifatida ko‘rgan, uning shaxsiy manfaatlari esa ko‘pincha umumiy ijtimoiy manfaatlarga bo‘ysundirilgan. Bu esa insonning kollektiv identifikatsiyasini kuchaytirgan, biroq individual erkinlik va mustaqil tafakkurning rivojlanishini sekinlashtirgan.

Shunga qaramay, o‘sha davr ijtimoiy o‘zgarishlari insonning jamiyatdagi o‘rnini qayta ko‘rib chiqishga olib kelgan. Yangi intellektual g‘oyalar, ta’lim va madaniy aloqalar insonni faol subyekt sifatida ko‘rish g‘oyasini kuchaytirgan. Bu jarayon asta-sekin insonning ijtimoiy hayotdagi rolini kengaytirib, uning huquqlari va imkoniyatlari haqida yangi tasavvurlarni shakllantirgan.

18-asr oxiri va 19-asr boshlaridagi Hindiston jamiyatini falsafiy antropologiya nuqtai nazaridan tahlil qilish insonning ijtimoiy qadri va jamiyatdagi o‘rnini tushunishda muhim ahamiyatga ega. Bu davrda inson ko‘proq an’anaviy ijtimoiy tizim va diniy me’yorlar bilan belgilangan mavjudot sifatida qaralgan bo‘lsa-da, ayni paytda uning shaxsiy qadri, erkinligi va ijtimoiy faoliyati haqida yangi qarashlar ham shakllana boshlagan. Shu sababli bu davr Hindiston jamiyatida inson haqidagi tasavvurlar o‘rtasida o‘tish davri sifatida namoyon bo‘lib, an’anaviy kollektiv qarashlardan asta-sekin individual qadriyatlarni tan olish sari yo‘nalgan jarayonni aks ettiradi.

18-asr oxiri va 19-asr boshlaridagi Hindiston jamiyatida yuzaga kelgan ijtimoiy harakatlarni tahlil qilish o‘sha davr jamiyatining ichki muammolari, inson qadri, ijtimoiy adolat va jamiyatni isloh qilishga bo‘lgan ehtiyojni chuqurroq anglash imkonini beradi. Bu davr Hindiston tarixida keskin ijtimoiy o‘zgarishlar, eski an’anaviy tartiblarning tanqid qilinishi va yangi ijtimoiy qarashlarning shakllanishi bilan ajralib turadi [1,30]. Ayniqsa, insonning jamiyatdagi o‘rni, uning huquqlari va ijtimoiy himoyasi masalalari asta-sekin intellektual va ma’rifiy muhokamalarning markaziga aylana boshlagan.

O‘sha davr Hindiston jamiyatida ijtimoiy harakatlar avvalo jamiyatdagi chuqur ijtimoiy tengsizliklarga javob sifatida paydo bo‘lgan. Jamiyat qat’iy ijtimoiy tuzilma bilan boshqarilgan bo‘lib, insonning hayotdagi o‘rni ko‘pincha tug‘ilish orqali belgilanardi. Bu esa ko‘plab insonlarning ijtimoiy imkoniyatlarini cheklab qo‘yar, ularning ijtimoiy himoyasini zaiflashtirar edi. Ayniqsa, past ijtimoiy qatlamlarga mansub insonlar va ayollar jamiyatda yetarli huquqlarga ega emas edi. Shu sababli ijtimoiy harakatlarning asosiy maqsadi insonning jamiyatdagi qadri va ijtimoiy himoyasini qayta ko‘rib chiqishdan iborat bo‘lgan.

Bu davrdagi ijtimoiy harakatlar, avvalo, ma’rifatparvarlik ruhida shakllangan. Ma’rifatparvarlik g‘oyalariga ko‘ra, jamiyat taraqqiyoti bilim, ta’lim va axloqiy qadriyatlar orqali amalga oshishi kerak edi. Shu sababli ijtimoiy harakatlarning muhim yo‘nalishlaridan biri ta’limni rivojlantirish va insonning intellektual imkoniyatlarini kengaytirish bo‘lgan. Ta’lim orqali inson o‘z huquqlarini anglay boshlaydi, jamiyatdagi o‘rnini tushunadi va ijtimoiy hayotda faol ishtirok eta oladi. Bu esa jamiyatni asta-sekin o‘zgartirish va adolatliroq ijtimoiy tizimni shakllantirishga xizmat qilgan.

Shuningdek, o‘sha davrdagi ijtimoiy harakatlar jamiyatdagi an’anaviy me’yorlarni tanqid qilish bilan ham bog‘liq edi. Ba’zi ijtimoiy an’analar inson qadrini pasaytiruvchi va uning erkinligini cheklovchi omil sifatida ko‘rilgan. Shu sababli ma’rifatparvar mutafakkirlar va ijtimoiy islohotchilar jamiyatni axloqiy jihatdan yangilash zarurligini ta’kidlaganlar. Ular insonni faqat an’anaviy ijtimoiy tizimning bir qismi sifatida emas, balki mustaqil fikrlovchi va axloqiy javobgarlikka ega mavjudot sifatida ko‘rish g‘oyasini ilgari surgan.

Ijtimoiy harakatlarning yana bir muhim jihati insonning ijtimoiy himoyasini kuchaytirishga qaratilgan edi. Bu harakatlar jamiyatdagi zaif qatlamlarning ahvolini yaxshilashga, ayollar va kambag‘al qatlam vakillarining huquqlarini himoya qilishga intilgan. Ayniqsa, ayollarning jamiyatdagi o‘rnini qayta baholash masalasi muhim ahamiyat kasb etgan. Ayollarning ta’lim olishi, jamiyat hayotida faol ishtirok etishi va ularning ijtimoiy huquqlarini kengaytirish masalalari ijtimoiy harakatlarning muhim yo‘nalishlaridan biri bo‘lgan [2,78].

Bundan tashqari, ijtimoiy harakatlar insonning ma’naviy va axloqiy qadriyatlarini ham qayta ko‘rib chiqishga yordam bergan. Bu davrda jamiyatda insonning axloqiy kamoloti, uning ma’naviy rivoji va ijtimoiy mas’uliyati haqida yangi qarashlar paydo bo‘ldi. Inson endi faqat jamiyat tomonidan belgilangan rolni bajaruvchi mavjudot sifatida emas, balki jamiyat taraqqiyotiga ta’sir ko‘rsata oladigan faol shaxs sifatida

qarala boshladi. Bu esa ijtimoiy hayotda yangi axloqiy me'yorlarning shakllanishiga olib kelgan.

Ijtimoiy harakatlarning yana bir muhim jihati shundaki, ular jamiyatda tanqidiy fikrlashni rivojlantirdi. Mutafakkirlar va ma'rifatparvarlar jamiyatdagi mavjud muammolarni ochiq muhokama qilishga chaqirgan. Bu jarayon ijtimoiy ongning rivojlanishiga va jamiyat a'zolarining o'z hayot sharoitlari haqida chuqurroq o'ylashiga yordam berdi. Tanqidiy tafakkurning rivojlanishi esa jamiyatni asta-sekin modernizatsiya qilish jarayonining muhim omillaridan biri bo'lgan.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO'YXATI

1. Heehs P. Raja Rammohun Roy and the Making of Modern India. – Oxford: Oxford University Press, 2008. – P. 65.
2. Kopf D. British Orientalism and Indian Modernization. – Berkeley: University of California Press, 1969. – P. 122.
3. Sen S. Voltaire and India: Enlightenment Perspectives. – New Delhi: Oxford University Press, 2001. – P. 102.
4. Mukherjee R. Rousseau, Roy and the Indian Enlightenment. – Calcutta: University of Calcutta Press, 1995. – P. 56.
5. Heehs P. Raja Rammohun Roy and the Making of Modern India. – Oxford: Oxford University Press, 2008. – P. 30.
6. Chatterjee P. The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories. Princeton: Princeton University Press, 1993. – P. 32.
7. Roy R. The Precepts of Jesus. – Calcutta: Serampore Mission Press, 1820. – P. 15.
8. Roy R. A Defence of Hindu Theism. – Calcutta, 1820. – P. 18.
9. Sen A. The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity. London: Penguin Books, 2005. – P. 47.

ИСЛОМ ФАЛСАФАСИНИНГ ШАКЛЛАНИШИДА ЮНОН ФАЛСАФИЙ МЕРОСИНИНГ ТАЪСИРИ

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-146-150

Мирзақулов Лутфулла Убайдуллаевич
ТДШУ, Шарқ фалсафаси ва маданияти мутахассислиги 1-курс магистранти
Илмий рахбар: ф.ф.н., доцент Саидалиева Н.З.

Аннотация: *Ушбу мақолада ислом фалсафасининг шаклланиши ва изчил ривожланиш жараёни инсоният интеллектуал тараққиёти тарихида алоҳида аҳамият касб этувчи мураккаб ва кўп қатламли цивилизацион феномен сифатида таҳлил қилинади. Мазкур жараён, бир томондан, ислом динининг ақидавий ва маънавий асослари билан чамбарчас боғлиқ ҳолда кечган бўлса, иккинчи томондан, турли маданий-анъанавий меросларнинг, айниқса юнон фалсафий тафаккури билан ўзаро таъсир ва интеграция жараёни натижасида шаклланганлиги илмий жиҳатдан ёритиб берилади. Шу нуқтаи назардан ёндашганда, юнон фалсафий меросининг ислом фалсафаси шаклланишидаги ўрни, унинг мусулмон мутафаккирлари томонидан танқидий ўзлаштирилиши ва янги мазмун билан бойитилиши алоҳида таҳлил қилинади.*

Таянч сўзлар ва иборалар*: ислом фалсафаси, юнон фалсафаси, таржима ҳаракати, Байт ал-Ҳикма, мантиқ, метафизика, перипатетизм, калом, Форобий, Ибн Рушд*

Ислом динининг илк шаклланиш босқичлариданоқ илм ва маърифатга бўлган муносабатнинг юқори даражада шаклланганлиги Қуръон оятлари ва ҳадисларда илм олишга қаратилган даъватлар орқали ўз ифодасини топган. Бу эса ўз навбатида мусулмон жамиятида илмий изланишлар ва интеллектуал фаолиятнинг кенг ривожланишига кучли туртки берган. Натижада мусулмон олимлари нафақат диний илмлар, балки фалсафа, тиббиёт, математика, астрономия ва мантиқ каби фан соҳаларига ҳам жиддий эътибор қарата бошладилар. Мазкур илм соҳаларининг катта қисми эса ўз илдизларини қадимги юнон цивилизациясида топганлиги билан аҳамиятлидир.

Юнон файласуфларининг фалсафий таълимотлари ислом оламига қандай кириб келганини теран англаш учун, аввало, Европа, аниқроғи, Юнонистонда фалсафий тафаккур ривожланиш босқичларига қисқача назар ташлаш мақсадга мувофиқдир. Европа фалсафаси тахминан 2500 йиллик тарихий даврни қамраб олиб, унинг ривожида Сукрот, Афлотун ва Арасту каби буюк мутафаккирлар ҳал қилувчи ўрин тутган.

Сукрот милоддан олдинги 469 йилда Афина шаҳрида таваллуд топган бўлиб, у бутун умрини шу ерда ўтказган ва 399 йили вафот этган. Унинг фалсафий таълимоти ёзма шаклда сақланиб қолмаган бўлса-да, асосан унинг шогирди Афлотун асарлари орқали бизга етиб келган. Сукрот ўз фалсафий ёндашуви

билан юнон фалсафаси тараққиётида янги босқични бошлаб берган. Унинг шогирди Афлотун (427–347 йилларда Афинада туғилиб, ўша ерда вафот этган) эса устозининг ғояларини янада кенгайтириб, мукаммал фалсафий тизим даражасига олиб чиққан. Бу ривожланиш ўзининг энг юксак нуқтасига Афлотуннинг шогирди Арасту (384–322 милоддан олдин) фаолиятида етган [1. 24].

VII–VIII асрларда мусулмонлар томонидан амалга оширилган кенг кўламли ҳудудий фатҳлар натижасида ислом дунёси Византия ва Сосонийлар каби илғор цивилизациялар билан бевосита алоқага киришди. (Сосонийлар давлатини Яздигард lll бошқариб турган 632–651 йиллар оралиғида араб фотиҳлари забт этган. [2. 138.].) Ушбу ҳудудларда юнон илм-фани ва фалсафий анъаналари муайян даражада сақланиб қолганлиги мусулмон олимлари учун мазкур мерос билан танишиш ва уни ўзлаштириш имкониятини яратди.

Юнон фалсафий меросининг ислом муҳитига кириб келиши асосан таржима ҳаракати орқали амалга оширилди. Аббосийлар халифалиги даврида бу жараён айниқса кенг кўламда ривожланди. Хусусан, халифа ал-Маъмун (813–833) даврида Бағдод шаҳрида ташкил этилган “Байт ал-Ҳикма” илмий маркази мазкур жараённинг институционал асосини ташкил этди. Бу марказ нафақат китоблар сақланадиган кутубхона, балки илмий тадқиқот ва таржима ишлари амалга ошириладиган комплекс илмий муассаса сифатида ҳам фаолият юритган.

“Байтул ҳикма”да 801–873 йилларда яшаган илк араб файласуфи Абу Юсуф ибн Яъқуб Алкиндий раҳбарлигида юнон тилидаги кўплаб фалсафий асарлар араб тилига таржима қилинган. Таржима ҳаракатида Ҳунайн ибн Исҳоқ, Қуста ибн Луқо ва Собит ибн Қурра каби ўнлаб етук олимлар фаол иштирок этган бўлиб, улар юнон олимларининг фалсафа, тиббиёт, астрономия ва мантиқ соҳаларига оид асарларини араб тилига таржима қилганлар.

Юнон фалсафий меросининг мусулмон муҳитига кириб келиши натижасида мантиқ илми алоҳида аҳамият касб эта бошлади. Арасту томонидан яратилган мантиқий тизим мусулмон олимлари учун илмий фикрлашнинг универсал методологик воситасига айланди. Бу орқали далиллаш, таҳлил қилиш ва хулоса чиқаришнинг илмий усуллари шаклланиб, фалсафий ҳамда илмий тадқиқотлар ривожига кучли туртки берди.

Юнон фалсафаси мусулмон мутафаккирлари учун фақатгина назарий билим манбаи бўлиб қолмасдан, балки танқидий таҳлил ва қайта ишлаш объектига ҳам айланди. Улар мазкур меросни исломий дунёқараш билан уйғунлаштиришга интилиб, уни янги мазмун билан бойитдилар. Натижада юнон фалсафаси ислом цивилизацияси доирасида мустақил ва оригинал фалсафий анъанага айланди.

Айрим уламолар юнон фалсафасига нисбатан эҳтиёткор муносабат билдирган бўлсалар-да, кўплаб мутафаккирлар ҳақиқатни универсал қадрият сифатида баҳолаб, унинг манбасидан қатъи назар қабул қилиниши лозимлигини таъкидладилар. Бу ёндашув ал-Киндий фаолиятида яққол намоён бўлади.

Юнон фалсафаси таъсири натижасида ислом фалсафасида янги фалсафий мактаблар, жумладан перипатетик мактаб шаклланди. Бу мактаб вакиллари

Арасту таълимотини чуқур ўрганиб, уни ривожлантирдилар. Кейинчалик ушбу анъана Форобий ва Ибн Сино каби мутафаккирлар томонидан янада такомиллаштирилди.

Юнон фалсафий меросининг таъсири фақат фалсафа билан чекланиб қолмасдан, тиббиёт, математика ва астрономия каби фанларда ҳам яққол намоён бўлди. Масалан, Гален, Евклид, Архимед ва Птолемей асарлари мусулмон олимлари томонидан кенг ўрганилди ва ривожлантирилди.

Форобий фалсафасида юнон фалсафий анъаналарининг ривожланиши

Юнон фалсафий меросининг ислом фалсафаси ривожига кўрсатган таъсири Абу Наср Форобий фаолиятида айниқса яққол намоён бўлиб, у мазкур интеллектуал анъанани чуқур ўзлаштириш ва уни исломий дунёқараш доирасида қайта талқин қилиш орқали янги фалсафий босқични шакллантирган мутафаккир сифатида намоён бўлади. Форобий ислом фалсафаси тарихида юнон фалсафасини тизимли равишда ўрганиб, уни назарий жиҳатдан қайта ишлаган ва ислом цивилизациясининг илмий-маданий муҳитига мослаштирган буюк файласуф сифатида эътироф этилади. Шу боис у фалсафа тарихида “Муаллим ас-соний”, яъни “Иккинчи муаллим” номи билан машҳур бўлган бўлиб, биринчи муаллим сифатида Арасту тан олинганлиги унинг юнон фалсафасига бўлган чуқур мурожаатини ва унинг ғояларини юқори даражада ривожлантирганини англатади.

Форобийнинг фалсафий қарашлари шаклланишида юнон фалсафаси, айниқса Арасту таълимоти марказий ўрин эгаллайди. У Арасту асарларини чуқур таҳлил қилиб, уларга изоҳ ва шарҳлар ёзган ҳамда мазкур таълимотни мусулмон интеллектуал муҳитига мослаштиришга интилган [3, 108]. Форобий мантиқ илмини алоҳида аҳамиятга эга деб ҳисоблаб, уни инсон тафаккурини тартибга солувчи ва хатолардан муҳофаза қилувчи универсал методологик восита сифатида талқин этган. Унинг таъкидлашича, мантиқ “фикрлаш санъати” бўлиб, у барча илмлар учун назарий-услубий асос вазифасини бажаради.

Форобий фалсафасида юнон анъаналарининг таъсири унинг метафизик ва космологик қарашларида ҳам намоён бўлади. У мавжудотнинг иерархик тартибга эга эканлиги ҳақидаги таълимотни ишлаб чиқиб, барча мавжудотлар Биринчи Сабабдан (Аллоҳдан) келиб чиққанлигини таъкидлайди. Унинг фикрича, Биринчи Сабаб мутлақ ва абадий мавжудот бўлиб, барча борлиқнинг манбаи ҳисобланади. Мазкур онтологик тизимда ақллар занжири орқали коинотнинг пайдо бўлиши тушунтирилади. Бу эса юнон неоплатоник анъаналарининг исломий талқини сифатида намоён бўлади. Шу билан бирга, Форобий инсон ақлининг камолга етишида “фаол ақл” концепциясига алоҳида урғу бериб, уни билиш жараёнининг марказий омили сифатида кўрсатади.

Форобий дин ва фалсафа ўртасидаги муносабат масаласига ҳам чуқур эътибор қаратиб, улар ўртасида зиддият эмас, балки мазмунан уйғунлик мавжудлигини илмий асослаб беради. Унинг фикрича, фалсафа ҳақиқатни ақлий ва мантиқий далиллар орқали англатса, дин уни рамзий ва образли шаклларда ифода этади. Мазкур ёндашув кейинчалик ислом фалсафаси ривожида муҳим

назарий асос бўлиб хизмат қилган ва Ибн Сино ҳамда Ибн Рушд каби мутафаккирлар томонидан янада ривожлантирилди.

Форобийнинг фалсафий меросида илм ва жамият муносабати масаласи ҳам муҳим ўрин тутади. Унинг қарашларига кўра, илм жамият тараққиётининг асосий ҳаракатлантирувчи кучи бўлиб, мукаммал жамият барпо этишда билим ва ақл устувор аҳамият касб этади.

Ибн Рушд фалсафасида юнон анъаналарининг такомиллашуви

Юнон фалсафий меросининг ислом фалсафаси доирасидаги энг юқори ривож босқичларидан бири Андалусияда яшаб ижод қилган буюк мутафаккир Ибн Рушд (Аверроис) фаолиятида ўз ифодасини топади. У ислом фалсафаси тарихида Арасту таълимотининг энг йирик ва тизимли шарҳловчиларидан бири сифатида тан олинган бўлиб, юнон фалсафасини чуқур таҳлил қилиш ва унинг мазмунини аниқлашга катта ҳисса қўшган.

Ибн Рушд 1126–1198 йилларда Андалусияда яшаб ижод қилган бўлиб, у нафақат файласуф, балки табиб, ҳуқуқшунос ва муфассир сифатида ҳам машҳур бўлган. Унинг фалсафий меросида Арасту таълимоти марказий ўринни эгаллайди. Ибн Рушд Арасту асарларига катта, ўрта ва кичик шарҳлар ёзиб, уларни тизимлаштирган ва тушунтирган. Шу боис у Европа илмий анъанасида “Комментатор” номи билан машҳур бўлган.

Ибн Рушд фалсафасида табиат ва сабабият масалалари муҳим ўрин тутади. У табиатдаги барча ҳодисалар муайян сабаб-оқибат боғланишлари доирасида юзага келишини таъкидлаб, табиат қонунларининг барқарор ва объектив хусусиятга эга эканлигини илмий жиҳатдан асослашга ҳаракат қилган. Бу эса унинг рационалистик ёндашувини яққол намоён этади.

Ибн Рушд дин ва фалсафа муносабати масаласини ҳам чуқур таҳлил қилиб, унинг “Фасл ал-мақол” асарида қуйидаги концептуал ғояни илгари суради: “Дин ва фалсафа бир-бирига зид эмас, балки бир хил ҳақиқатни турли методологик ёндашувлар орқали англатади” [4, 9]. Унинг таъкидлашича, Қуръон инсонларни ақлий фикр юритишга ва табиатни тадқиқ этишга ундайди, шу сабабли фалсафий изланишлар диний таълимотга мутлақо зид эмас.

Ибн Рушд инсонларни ҳақиқатни англаш даражасига кўра турли тоифаларга ажратиб, фалсафий билишни энг юқори интеллектуал босқич сифатида баҳолайди. Унинг фикрича, дин кенг омма учун ҳақиқатни рамзий шаклда ифода этса, фалсафа эса уни мантиқий ва рационал асосда тушунтиради.

Ибн Рушд фалсафасида сиёсий фалсафа масалалари ҳам муҳим аҳамиятга эга бўлиб, у Афлотуннинг “Давлат” асарига ёзган шарҳлари орқали жамият ва давлат бошқаруви масалаларини таҳлил қилади. Унинг қарашларига кўра, жамиятнинг барқарор ривожланиши учун билим ва адолат асосий шартлардан ҳисобланади.

Ибн Рушд фалсафий меросининг яна бир муҳим жиҳати унинг Европа фалсафаси ривожига кўрсатган таъсири билан боғликдир. XII–XIII асрларда унинг асарлари лотин тилига таржима қилиниб, Европа университетларида кенг

ўрганилган. Айниқса Париж ва Болонья (Италия) университетларида унинг ғоялари катта қизиқиш билан қабул қилинган.

Шу тариқа, Ибн Рушд юнон фалсафий меросини нафақат ислом цивилизацияси доирасида ривожлантирган, балки уни Европа интеллектуал анъанасига узатган муҳим ҳалқа сифатида тарихда ўчмас из қолдирган.

ХУЛОСА

Хулоса сифатида ушбу фикрларнмизни таъкидлашимиз мумкинки, юнон фалсафий меросининг ислом цивилизациясига кириб келиши тасодифий эмас, балки Аббосийлар даврида шаклланган илмий-институционал муҳит ва таржима ҳаракати натижасида амалга ошган мураккаб маданий-интеллектуал жараён бўлиб, у ислом фалсафий тафаккурининг шаклланишида ҳал қилувчи омил сифатида намоён бўлган.

Бундан ташқари, мусулмон мутафаккирлари юнон фалсафасини пассив равишда ўзлаштирибгина қолмай, балки уни танқидий таҳлил ва ижодий қайта ишлаш орқали исломий дунёқараш билан уйғунлаштирган ҳолда янги, мустақил фалсафий тизимларни вужудга келтирганлар, бу эса перипатетик анъананинг ривожида ва мантиқнинг универсал методологик восита сифатида қарор топишида яққол намоён бўлади.

Яна шуни ҳам қайд этиш жоизки, юнон фалсафий меросининг ислом фалсафаси доирасида қайта ишланиши ва бойитилиши нафақат ислом цивилизацияси интеллектуал тараққиётини таъминлаган, балки кейинчалик Европа Уйғониш даври фалсафий ривожига ҳам бевосита таъсир кўрсатган глобал аҳамиятга эга тарихий-фалсафий ҳодиса сифатида баҳоланади.

ФОЙДАЛАНИЛГАН АДАБИЁТЛАР:

1. Абдулжаббор Аррифоъий. Мабодиул фалсафатил исламийя. Байрут. Дорул ҳодий. 2001. – 411 б.
2. История стран зарубежного Востока в средние века. Москва. МГУ. 1957. – С. 620.
3. Мажид Фахрий. Ислом фалсафасининг тарихи. Нью-Йорк. Колумбия университети пресс. 2004. – 406 б.
4. Ибн Рушд. Фаслул мақол. Байрут. Исломий матнлар жамияти. 1999. – 60 б.

ADI SHANKARCHARYA FALSAFIY MEROSIDA ADVAITA VEDANTA TA'LIMOTINING IFODALANISHI VA UNING VEDANTA TIZIMIDA TUTGAN O'RNI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-151-156

Qorako'z To'lanboyeva Muxtorjon qizi
Sharq falsafasi va madaniyati mutaxassisligi 1-bosqich magistranti
Ilmiy rahbar: Jasur Sulaymonov
PhD, dotsent, Sharq falsafasi va germenevtika kafedrasi mudiri

Annotatsiya: *Ushbu maqolada Advaita Vedanta falsafiy maktabining shakllanishida muhim ahamiyatga ega bo'lgan faylasuf Adi Shankarcharya falsafiy faoliyati ko'rib chiqiladi hamda uning yozma merosida ifodalangan diniy-falsafiy jihatlar tahlil etiladi, Vedanta ta'limoti doirasida qiyosiy tadqiqotlar amalga oshiriladi.*

Kalit so'zlar: *hind falsafasi, Vedalar, Upanishad, Vedanta, Brahma Sutra, Bhagavad Gita, falsafiy sharhlar, Adi Shankarcharya, Advaita Vedanta, Atman, Brahman, Maya, illuziya, borliq, metafizika.*

KIRISH

Vedanta ta'limoti qadimgi hind falsafiy tafakkuri rivojida eng yirik tizimlarni ishlab chiqqan yo'nalish bo'lib hind falsafasi tarixidagi g'oyaviy inqiloblar davriga to'g'ri keladi. Uning asosiy faoliyat nuqtasi Vedalarning falsafiy sharhi bo'lgan Upanishadlardagi asl mohiyatni tushuntirish va ularni bir tizimga solish hisoblangan. Bu jarayon Vedalar davridan boshlab mavjud bo'lgan harakatlardir, ammo Vedanta ta'limoti yuzaga kelishi tarqoq holdagi falsafiy fikrlarni yaxlit bir tizimga keltirish ehtiyojining mahsulidir. Buni biz bevosita yangi davr sifatida baholab, inqilobiy g'oyalarga tenglashtirishimiz mumkin.

Vedanta nafaqat Upanishadlardagi ta'limotlar, balki Vedalarning ham umumiy xulosasidir. "Vedānta" so'zma-so'z "Vedalarning oxiri" degan ma'noni anglatadi. Bu so'z asosan Upanisadlarni anglatardi, ammo keyinchalik uning ma'nosi Upanisadlardan kelib chiqqan barcha fikrlarni o'z ichiga oldi" [1, 395]. Bundan ko'rinadiki, ushbu ta'limot tadrijiy bosqichlarga asoslangan tarzda falsafiy maydonga kelgan tizimlar birlashmasidir.

Vedanta tarkibida uchta asosiy falsafiy maktab shakllangan bo'lib, Vedantin maktablar sifatida ham talqin etiladi. "Ular Adi Shankarcharya, Ramanuja hamda Madhya ismli faylasuflar nomi bilan bog'liq bo'lgan Advaita Vedanta,Vishtā-dvaita Vedanta va Dvaita Vedanta maktablaridir. Ushbu Vedanta maktablari tasniflanishiga ko'ra absolyutistik yoki teistik deb ifodalash mumkin" [2, 151]. Bizning asosiy muhokama mavzuyimiz Advaita Vedanta maktabining asoschisi hisoblangan Adi Shankarcharya va uning falsafiy qarashlari, falsafiy asarlarga yozgan sharhlariga qaratilgan bo'lib, ularning falsafiy ahamiyatini ko'rib chiqamiz.

METODLAR

Mazkur maqolada Adi Shankaracharya falsafiy qarashlarida Advaita Vedanta ta'limotining mohiyatini ochib berish va uning Vedanta tizimidagi o'rnini aniqlash maqsadida bir qancha falsafiy metodlardan foydalaniladi. Tadqiqotda germenevtik metoddan foydalanilib, Shankaracharyaning asosiy yozma manbalari – Upanishadlar sharhlari, Brahma Sutraga yozilgan "Bhashya" hamda Bhagavad Gitaga berilgan talqinlar o'rganildi va falsafiy jihatdan sharhlandi. Shuningdek, analitik metod yordamida Advaita Vedanta ta'limotining asosiy tushunchalari hisoblangan Brahman, Atman, Maya va moksha alohida tahlil qilinib, ularning o'zaro bog'liqligi ochib berildi, illuziya tushunchasi izohlandi. Tarixiy-falsafiy metod asosida Vedanta ta'limotining rivojlanish bosqichlari, xususan, Advaita yo'nalishining shakllanishi va tizimlashuvi jarayoni tahlil qilindi. Shu bilan birga qiyosiy metod yordamida Advaita Vedanta ta'limoti Vedantaning boshqa yo'nalishlari bilan solishtirildi hamda uning o'ziga xos xususiyatlari aniqlandi.

NATIJALAR

Tadqiqot natijasida Shankarcharya ishlab chiqqan Advaita Vedanta ta'limoti Vedanta tizimidagi mukammal va o'z tartibiga ega bo'lgan yo'nalish ekanligini ko'rish mumkin. U o'zining sharhlari orqali Vedantaning asosiy manbalarini falsafiy tahlil etish orqali an'anani davom ettirdi va falsafiy qarashlarni tizimlashtirdi. Shu bilan birga Advaita Vedanta markazida turuvchi no-dualizm g'oyasi – Brahman yagona va mutlaq haqiqat, Atman esa uning ifodasi ekanligi aniqlangan. Borliqning ontologik birligi konsepsiyasi mana shu ta'limotga asoslangan. Shankarcharya qarashlarida dunyoning nisbiy va illuziya xarakterga ega ekanligi Maya tushunchasi orqali ifodalanganligi ochib berildi. Moksha – ruhiy ozodlikka erishish g'oyasi jnana (bilim) bilan bog'langandir. Shuningdek, Advaita Vedanta Vedanta tizimidagi boshqa falsafiy yo'nalishlardan farqli ravishda monistik ruhda shakllanganligi uning chuqur metafizik asosini izohlaydi.

MUHOKAMA

Advaita Vedanta falsafiy maktabiga nisbatan darshana tushunchasi qo'llanilib, hayotga bo'lgan nuqtai nazar sifatida ifodalanadi. "Advaita Vedanta hind falsafasining eng yetakchi va eng mashhur maktabidir. Hind madaniyatida darśana so'zi G'arbning "falsafa" g'oyasiga mos keladi. Darśana so'zma-so'z ko'rish yoki idrok degan ma'noni anglatadi. Oltita darśana mavjud bo'lib, ularning har biri Haqiqatga o'ziga xos qarashni yoki tushunchani beradi" [4, 1]. Umuman olganda darshanalar deyilganda qadimgi hind falsafiy qarashlaridagi yuzaga kelgan maktablari nazarda tutilib, bu nom bilan ularning mohiyatini tushintirishda qo'llaniladi.

Advaita Vedanta ta'limotining asosiy tamoyillarini tahlil etishdan avval ikki jihatni e'tiborga olish talab etiladi. Bu Advaitaga nisbatan ikki xil yondashuv mavjud ekanligi bilan bog'liq. Birinchisi tajriba sifatida Advaita bo'lsa, ikkinchisi falsafa sifatida Advaita, ular o'rtasidagi farqni alohida inobatga olish kerak. Chunki o'rganilish obyekti shu jihatga qarab o'zgaradi. "To'g'ridan-to'g'ri transsendental ruhiy tajriba sifatida Advaita inson erisha oladigan ruhiy anglashning eng yuqori nuqtasini belgilaydi. Ushbu avj nuqtasida shaxs va kosmik o'rtasidagi farq yo'qoladi

va biluvchi, ma'lum bo'lgan narsa va bilim o'rtasidagi farqlar g'oyib. Upanishadlarning asosiy mavzusi "tajriba sifatida Advaita" dir. "Falsafa sifatida Advaita" – bu shaxssiz Absolyutning fenomenal dunyo va individual "men" sifatida qanday paydo bo'lishini tushuntirishga harakat qiladigan kontseptual asos" [4, 2].

Shankarcharya tarafidan tadbiq etilgan monizmning o'ziga xos shakli aslida juda qadimga borib taqaladi. U o'z davrida birlik (Advaita) tushunchasini takomillashtirish bilan birga alohida jihatlarni qo'shishga xizmat qildi. "Nazariy jihatdan uning eng ajralib turadigan xususiyati nirguṇa Brahmanni yakuniy haqiqat sifatida tasavvur qilish, Maya ta'limotiga yashirin ishonch, jiva va Brahmanning o'ziga xosligi va mokshani birinchisining ikkinchisida birlashishi sifatida tasavvur qilishdir; amaliy tomondan, bu karma-samnyāsa yoki to'liq voz kechishni targ'ib qilish, uning jñāna va jñāna faqat ozodlik vositasi ekanligi haqidagi iboradir. Ushbu ta'limotning eng qadimgi saqlanib qolgan formulasi Gaudapadaning Karikasida uchraydi" [3, 339]. Lekin Shankar Advaitaga oid bo'lgan ta'limotning o'ziga xos jihatlarini kashf etganligi bilan ko'proq narsani amalga oshirdi deyish mumkin. Uning falsafiy fikrlari sabab-oqibat tamoyiliga javob bermaydigan birliklarga asoslangan falsafiy qarashlarni ilgari suradi. Buni Oliy haqiqat tushunchasi bilan bog'lash mumkin.

Bhartrprapañca tomonidan talqin qilinuvchi Jñāna-karma-samuccaya – haqiqat va yaxshilikni yondosh holatda izlash ta'limoti Shankar davriga kelib yana-da kengroq xususiyatga ega bo'ldi. Bu tizimda Brahmanning mohiyatini Shankar sabab-oqibat tamoyiliga javob bermaydigan yagona birlik sifatida ko'radi.

Adi Shankarcharya o'zining vedantik g'oyalarini sayqallab, monistik xarakterga ega bo'lgan yondashuvni ilgari suradi. O'sha davr falsafiy tafakkur markazida Brahman, tabiat, ruh kabi metafizik tushunchalarining o'zaro munosabatga kirishishi yokida aloqadorlikda mavjud bo'lishi masalasiga nisbatan yakuniy yechim berish muammosi bo'lganligi uchun ham Vedanta o'zining ichida uchta yo'nalishni shakllantirdi. Shankar qadimgi diniy-falsafiy matnlarni izchil o'rganishi natijasida Advaita Vedanta maktabini yuzaga keltirdi. Undagi yondashuvlar ham metafizik, ham ontologik talablardan kelib chiqib izohlanadi. Ammo Shankar taklif qilgan Advaita – no-dualizm g'oyasi monizmga nisbat bo'la olmaydi degan munosabatlar ham bor. "Qat'iy ma'noda aytganda, bugungi kunda keng tarqalganidek, Adi Shankaracharya mutlaq birlikni (sof birlikni) tadbiq qiladi, deb aytish noto'g'ridir. Agar u shunday qilganida, uning Absolyuti "mutlaq hech narsa" bo'lib qolgan bo'lardi. Ammo Vācaspati Miśra ta'kidlaganidek, u ko'plikni inkor etadi, biroq birlikni ijobiy tarzda tasdiqlamaydi" [2, 154]. Bu kabi yondashuvlar faylasufning faoliyatidagi asosiy xususiyatlarni ko'proq ochib berishga xizmat qiladi. Negaki, tanqidiy munosabatlar g'oyalardagi fikr erkinligini ifodalaydi, natijada biz Shankarcharya qarashlarini obyektiv tarzda tahlil qila olamiz.

Shankarcharya o'z davrining mutafakkiri, yirik islohotchilaridan deb atash mumkin. Chunki u diniy-falsafiy ta'limotlardagi qadriyatlar mohiyatini tizimlashtirish uchun yozgan sharhlari, amalga oshirgan harakatlari tor doiraga bog'lanib qolmagan. Boshqacha qilib aytganda, Shankar o'z davrining ijtimoiy nizolariga qarshi kurashish bilan birga, insoniyat madaniyati tarixiga muhim ahamiyatga ega hissa qo'shishga

muvaffaq bo‘ldi. U o‘zi haqida Vedalarda mavjud bo‘lgan narsalarni izohlashdan boshqa narsa qilmaganligini ta’kidlasa-da, hind falsafasida yangi harakatning asoschisi edi.

Adi Shankarcharya yashab o‘tgan davri aniq saqlanib qolmagan. Manbalarda turlicha sanalar ifodalanib, yaxlit bir hisob berilmagan. “Odatda uning hayoti VIII asr oxiri va IX asr boshlariga (taxminan milodiy 788–820-yillar) to‘g‘ri keladi deb qaraladi va bu sana yuz yil doirasida to‘g‘ri deb hisoblanadi” [2, 155]. Yana bir tadqiqot ishida quyidagicha keltiriladi: “Adi Shankaracharya taxminan milodiy 788-yilda Hindistonning Kerala shtatidagi Kaladi qishlog‘ida, Purna (hozirgi Periyar) daryosi bo‘yida brahman oilasida tug‘ilgan. Uning ota-onasi – Shivaguru va Aryamba uzoq vaqt farzandsiz bo‘lgan va Shankaraning tug‘ilishi ular uchun katta quvonch bo‘lgan” [6, 40]. Umumiy tarzda mana shu yillar hisobini qabul qilish mumkin bo‘ladi. Rivoyatlarda aytilishicha, Shankar 32 yoshida vafot etadi. Uning bu qisqa umri davomida qilgan ishlarining ko‘lami umrining davomiyligi bilan emas, uni harakatlantirgan e’tiqodi orqali baholanadi. Shakar o‘zidan juda boy falsafiy meros qoldirgan. Uning har bir yozgan sharhlari Vedantaning uch asosiy ustuni hisoblangan Upanishadlar, Brahma Sutra, Bhagavad Gita hamda ularga aloqador bo‘lgan manbalarni qamrab oladi.

Faylasuf Vedanta falsafasini to‘liq tushunish uchun o‘sha davrning yirik ustozlari tarafidan yozilgan sharhlarni ham o‘rganib chiqadi. Bu uning o‘zidan avvalgi vakillarga hurmati ifodasi bo‘lish bilan birga, qadimgi hind an’analarini to‘liq izohlay olish, falsafiy mohiyatini ochib berish uchun qilingan harakat edi. Shuningdek, ustoz-shogird an’analariga alohida e’tibor qaratgan. “Adi Shankaracharya Brahma Sutrasni Badarayana ta’limotini sharhlash uchun o‘rganadi, ammo bu uning o‘z-o‘zicha maqsadi emas edi; balki u shu vosita orqali o‘zi tushungan Vedanta falsafasini bayon qilishni ko‘zlagan. Bu esa, uning nazarida, Upanishadlar falsafasining uyg‘un va tizimli butunlik sifatida talqin qilinishini anglatardi” [5, 1]. U Upanishadlarga yozgan asosiy sharhlarni Brahma Sutralar va Bhagavad Gita ga bag‘ishlangan sharhlardan avval shakllantirgan, sababi shundaki, faylasuf dastlab Upanishadlardagi mohiyatni chuqur qiyosiy va tanqidiy tahlil etish hamda bu haqda to‘liq tasavvur va ma’lumotga ega bo‘lishni maqsad qilgan. Bu vosita keyinchalik Brahma Sutralarni talqin etishda markaziy o‘rinni egalladi. Shankarning bu yondashuvi boshqa maktab vakillari, xususan, Ramanujadan farq qiladi. Ularning farqli jihati shundaki, Ramanuja Brahma Sutralarni so‘zma-so‘z talqin qilib, uning ahamiyatini Upanishadlardan mustaqil holda talqin etadi. Shankar esa Sutralarga sodiqligini saqlagan bo‘lishiga qaramay, Brahma Sutralarni Upanishadlarning qisqa va aniq ifoda etilish vositasi deb biladi. Ulardagi asosiy mohiyat Upanishadlardan kelib chiqqan. Shunga asosan, Sutralar mazmuni asl matnlardan kelib chiqqan holda sharh etilishi kerak degan yondashuvni bergan. “Uning asosiy asarlari – Prasthanatrayi (ya’ni Brahma Sutras, Bhagavad Gita va Upanishads sharhlari), Gaudapadiya Karika hamda mustaqil asari Upadesha Sahasri hisoblanadi. Bu asarlarning barchasi Advaita Vedanta g‘oyasiga asoslanadi” [6, 41]. Faylasufning ushbu xizmatlari yirik bir maktabni tizimli tarzda yuzaga kelishini ta’minladi.

Shankarcharya Vedanta tizimida mavjud bo‘lgan falsafiy muammolarga yondashar ekan, faqat metafizik jihat bilan cheklanmaydi. Tajriba asosida isbotlab berishni imkoni yo‘q birliklarni real holatda qanday xususiyat vositasida izohlab berish mumkinligi haqida fikr yuritgan va amaliy jarayonlar bilan bog‘lagan. “U o‘z falsafiy faoliyatini odatdagi faylasuflar kabi tajribani tahlil qilishdan boshlamaydi. Uning Adhyasa Bhashya asari – Brahma Sutraga yozilgan sharhining kirish qismi – mustaqil metafizik risola emas, balki Vedanta dalillarining asosiy mantiqiy nuqtasini ochib berishga qaratilgan” [5, 4]. Bu jarayonda faylasuf o‘rtaga bir qancha savollarni qo‘yadi: Mutlaq Haqiqatni qaysi mezon yoki me’yorga ko‘ra qabul qilishimiz mumkin? Upanishadlarda keltirilgan mazmunni qanday kundalik tajribadan ustun qo‘ya olamiz?

Bu moddiy olamni izohlashda Shankarning illuziya tamoyili qolgan maktab vakillari qarashlaridan ajralib turadi. Uning fikricha, Brahman yagona haqiqiy mavjudlikdir. Undan tashqari bo‘lgan har qanday narsa norealdir. U mavjudlikning ilohiy asosi hisoblanadi. “Shankaraning asosiy maqsadi – barcha Vedanta matnlari yagona g‘oyaga, ya’ni ātmaikatva – o‘zlikning birligiga olib kelishini ko‘rsatishdir. Bu esa mashhur “Tat tvam asi” (“Sen o‘sha”) formulasida ifodalanadi: individual jon (jiva) va mutlaq borliq (Brahman) aslida bir va ajralmasdir” [5, 5-6]. Bu Advaita Vedanta falsafasining asosini tashkil etadi. Eng yuqori ma’rifat bu yuqorida ta’kidlab o‘tilgan Birlikni anglashdir.

XULOSA

Advaita Vedanta falsafasi hind falsafasi tarixidagi faol harakatlardan edi. Chunki uning ta’siri natijasida ko‘plab diniy-falsafiy ta’limotlar yuazaga keldi. Bu jarayonda an’analarni, azaliy qadriyatlarni turli xurofotlardan holi shaklda tashkil etish harakatlari amalga oshirildi. Faylasuflar tomonidan falsafiy, diniy matnlarga yozilgan sharhlar Vedanta davrining asosiy bosqichlaridir. Qadimgi yozma manbalarni nazariy jihatlarini amaliy tarzda isbotini keltirish esa ko‘zda tutilgan muhim vazifa bo‘lgan. Aynan Shankarcharya falsafiy merosida ushbu jihatlar o‘ziga xos xususiyatlarga egadir. Uning falsafiy qarashlari keyingi davrlarda ham ta’sir kuchiga ega bo‘lib, zamon bilan o‘zaro aloqadorlikda rivojlanib bordi. Xususan, Neo-Vedanta diniy-falsafiy ta’limotining paydo bo‘lish bosqichlarida katta ahamiyatga ega.

Shankarning amalga oshirgan sharhlarining ahamiyati Advaita Vedanta ta’limotlarini mustahkamlaganligi bilan izohlanadi. Shu o‘rinda ta’kidlash joizki, Advaita Vedanta faqat Shankarning harakat va qarashlari bilan shakllangan falsafiy yo‘nalish emas, uning paydo bo‘lish bosqichlarida Gaudapada va Govinda Bhagavatpada kabi vakillarning ham hissalari bor. Ular tomonidan talqin etilgan siddhanta (ta’limot tizimi) tamoyili aynan Vedik davr hamda Vedanta manbalarining sharhlariga bevosita bog‘liqdir. Shankarcharya bu an’analarni davom ettirgan holda, mohiyatni ochib berishga harakat qilgan. Uning o‘zi hind falsafasiga yangi biror narsa olib kirganligini da’vo qilmaydi, avval mavjud bo‘lgan falsafiy tafakkur asoslarini qayta talqin etganini ta’kidlaydi. Ushbu yondashuv Sharq an’analariga mos qadriyatlar hisoblanadi. Bu tadrijiylikka tayangan tizimlarning o‘sib borish tartibini ham ko‘rsatadi.

Shuningdek, Shankar muqaddas matnlarni sharhlashda ularni mutlaq va shartsiz qabul qilmaydi. Turli xil diniy marosim va unga bog‘liq bo‘lgan amallarni tashkil etuvchi bilimlarni tanqid qilgan. Bu tanqid bilimning mazmuniga qaratilgan. Sezgiga asoslangan bilimlar har doim ham yakuniy haqiqatni bera olmaydi deb ta’kidlagan. Ushbu nuqtai nazar Shankarning farqli jihatlarini ochib beradi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO‘YXATI

1. Chatterjee, S. C.; Datta, D. M. An Introduction to Indian Philosophy. – Calcutta: Calcutta University Press, 1948. – 516 p.
2. Hiriyanna, M. The Essentials of Indian Philosophy. – London: George Allen & Unwin Ltd., 1949. – 217 p.
3. Hiriyanna, M. Outlines of Indian Philosophy. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd., 1993. – 425 p.
4. S. Four Basic Principles of Advaita Vedanta // Prabuddha Bharata. Jan/Feb 2010. P. 1-16.
5. Shyama Kumar Chattopadhyaya. The Philosophy of Sankara’s Advaita Vedanta. – New Delhi: Sarup & Sons, 2000. – 396 p.
6. Ranjan Kumar Mishra. Advaita Vedanta Tatwa and Adi Sankaracharya // Pratidhwani: The Echo. A Peer-Reviewed International Journal of Humanities & Social Science. – 2015. – Vol. IV, Issue II (October). – P. 40–44.

XITOYNING "YANGI XAVFSIZLIK KONSEPSIYASI" MINTAQAVIY HAMKORLIK VA XAVFSIZLIK FALSAFASI (O'ZBEKISTON MISOLIDA)"

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-157-160

Abdazimov Javlon,
TDSHU katta o'qituvchisi
siyosiy fanlar bo'yicha falsafa doktori PhD,

Bugun jahonda yuz berayotgan global o'zgarishlar fonida davlatlar tinchlik, taraqqiyot, hamkorlik va umumiy muvaffaqiyatga erishish bayrog'ini baland tutish zarur. Davlatning ichki va xalqaro faoliyati borasida rejalarini muvofiqlashtirish, ikki muhim vazifa – tinchlik va taraqqiyotni birlashtirish darkor. Bosh rishta - tinchlik va taraqqiyotni qattiq ushlab, milliy tiklanish sari borish, davlat suvereniteti, xavfsizlik va taraqqiyot manfaatlarini og'ishmasdan himoya qilish lozim. Bizning mamlakatimiz tinch va osoyishta rivojlanish uchun yanada qulay xalqaro vaziyat yaratish, oldimizga qo'yilgan maqsadlarni amalga oshirish hamda muhim strategik qulayliklar davrini saqlash va davom ettirish sari ildam bormoqdamiz.

Hozirgi dunyo – bu o'zgarishlar dunyosidir, unda tinimsiz yangi imkoniyatlar va yangi tahdidlar paydo bo'lmoqda. Bu – xalqaro munosabatlar va xalqaro tartibot tizimida ulkan qayta shakllanish boshidan kechirayotgan dunyodir. Bu – xalqaro kuchlar nisbatan tinchlik va taraqqiyot foydasiga chuqur o'zgarishlar yuz berayotgan dunyodir. Ayni vaqtda biz turfa xavf va tahdidlarga alohida e'tibor qaratishimiz, xatarlarni qulay imkoniyatlarga aylantirishni, tang vaziyatlardan chiqib olishni o'rganishimiz lozim.

Ma'lumki, o'tgan asrning oxirgi 10 yilligining tugash davrida xalqaro munosabatlar tizimida tub o'zgarishlarga olib keldi. Markaziy Osiyodagi yangi suveren davlatlar murakkab harbiy-siyosiy va ijtimoiy-iqtisodiy muammolar bilan yuzlashdi, bu esa asosan milliy va mintaqaviy darajada xavfsizlik muammolarining oshishi bilan bog'liq edi.

Mintaqaning asosiy murakkab siyosiy muvozanatini mintaqaviy va xalqaro mojaro maydonlarining kengayishi, xalqaro terrorizm, diniy ekstremizm va fundamentalizm, separatizm, narkotik kontrabanda va transmilliy tashkilotlangan jinoyatchilikning ko'payishi bilan yanada murakkablashtirdi. Bularning barchasi xavfsizlik va barqarorlikni ta'minlash yo'llarini izlash masalasini birinchi o'ringa chiqardi.

O'zbekiston va Xitoyning xavfsizlik sohasidagi qadamlari, xususan, "uch yomonlik" – separatizm, terrorizm va ekstremizmga qarshi birgalikdagi kurash juda sezgir va muhim qadam bo'ldi. Ikki tomonlama xalqaro kelishuvlardan tashqari, har ikkala davlat o'zaro ko'p tomonlama shartnomalarni ham imzolashdi. Yangi mustaqil davlatlarining mustaqillik jarayoni, nafaqat bozor munosabatlari ko'rsatkichlarining nisbatan zaifligi va ijtimoiy-iqtisodiy sharoitlarning unchalik qulay emasligi bilan murakkablashgan, balki konstitutsiyaviy tuzumni himoya qilish, mustaqillikni mustahkamlash va davlat qurilishi zaruriyati bilan bog'liq edi. Shuningdek,

mintaqadagi yosh davlatlar yangi siyosiy haqiqatga muvofiq qo‘shni davlatlar bilan chegaralarda o‘zaro ishonch va xavfsizlikni mustahkamlash vazifasiga duch keldi.

O‘zbekiston va Xitoy o‘rtasidagi ikki tomonlama munosabatlar mustaqillikning dastlabki yillaridan to bugungi qadar tobora chuqurlashib, yaqin strategik sheriklik darajasiga qadar yetdi. Bu munosabatlar nafaqat iqtisodiy va savdo yo‘nalishlarni, balki xavfsizlik va strategik hamkorlikni ham o‘z ichiga oladi. Albatta bu jarayonlar ikki davlatning milliy xavfsizlik konsepsiyalari bilan uzviy bog‘lanadi va bugungi global geosiyosiy sharoitda o‘zaro ta’sirchan modelni hosil qilmoqda.

Bu model - O‘zbekistonning mustaqillikdan boshlab shakllangan xavfsizlik konsepsiyalari bilan Xitoyning xavfsizlik va global boshqaruv konsepsiyalari o‘rtasidagi uyg‘unlik va hamkorlikni o‘rganadi.

Sovuq urush tugaganidan so‘ng Xitoy Xalq Respublikasi xalqaro xavfsizlik va global boshqaruv masalalarida bosqichma-bosqich evolyutsion yondashuvni shakllantirdi. 1990-yillarda mintaqaviy xavfsizlikdan boshlangan bu jarayon XXI asrning 2025-yillarga kelib global xavfsizlik, rivojlanish, sivilizatsiya va boshqaruvni qamrab olgan yaxlit konseptual tizimga aylandi.

Xitoy tomonidan 1997-yildan 2025-yilgacha ilgari surilgan xavfsizlik, rivojlanish va global boshqaruv konsepsiyalarining shakllanishi va evolyutsiyasi tahlil qilinsa “yangi xavfsizlik konsepsiyasi”dan boshlab global xavfsizlik tashabbusi, global rivojlanish tashabbusi, global sivilizatsiya tashabbusi hamda global boshqaruv konsepsiyasigacha bo‘lgan jarayon izchil ravishda takomillashtirib chiqilganligini ko‘rish mumkin. Xitoyning tashqi siyosiy tafakkuri mintaqaviy xavfsizlikdan global boshqaruv modeliga qanday o‘tgani, ushbu konsepsiyalarning asosiy tamoyillari, maqsadlari va mexanizmlarini ko‘rib chiqish muhim sanaladi.

Bugun jahonda xalqaro xavfsizlik tizimi tubdan o‘zgardi, ikki qutbli qarama-qarshilik o‘rnini ko‘p qirrali va murakkab xavfsizlik muammolari egalladi. Shu sharoitda Xitoy Xalq Respublikasi o‘z tashqi siyosatini yangilashga kirishib, xavfsizlikka nisbatan an’anaviy harbiy yondashuvdan voz kechgan holda, bosqichma-bosqich kooperativ, kompleks va global xarakterdagi konsepsiyalarni ilgari surishni o‘z oldiga maqsad qilib qo‘ydi.

Xitoyning zamonaviy xavfsizlik yuzasidan ishlab chiqilgan eng muhim nuqta 1997-yilda ASEAN Regional Forumida ilgari surilgan “*yangi xavfsizlik konsepsiyasi*” bilan boshlandi. Ushbu konsepsiya sovuq urush davriga xos bo‘lgan harbiy bloklar va qarama-qarshilikka asoslangan xavfsizlik modelini tanqid qilib mamlakatlarni teng yani bloklar va harbiy ittifoqlarga asoslangan qarama-qarshilikni rad etadi.

“Yangi xavfsizlik konsepsiyasi”ning asosiy tamoyillarini nimalarda kuzatamiz, bular: o‘zaro ishonch, o‘zaro manfaat, tenglik, hamkorlik hisoblanib, bu konsepsiya Xitoy tashqi siyosatida realistik-harbiy xavfsizlikdan kooperativ xavfsizlikka o‘tishni anglatadi.

Mazkur yondashuv Xitoy tashqi siyosatida xavfsizlikni harbiy kuchdan ko‘ra diplomatiya va hamkorlik orqali ta’minlash g‘oyasini ilgari surdi. Ilmiy jihatdan bu konsepsiya Xitoyning realizmdan konstruktiv xavfsizlik paradigmasiga o‘tishining boshlanishi sifatida baholanadi[1]. Shu bilan birgalikda Xitoyning harbiy-blok

yondashuvidan voz kechib, xavfsizlikni siyosiy-diplomatik yo‘l bilan ta’minlashga o‘tganini ko‘rsatadi.

Keyingi davrda esa mintaqaviy va hamohang kengayish bosqichi boshlandi desak bo‘ladi, bu davrda asosan yangicha xavfsizlik metodlariga asoslangan model ishlab chiqildi. “Harmoniyali dunyo” konsepsiyasi bevosita Hu Jintaoning rahbarlik davrida ilgari surilgan konsepsiya hisoblanib, asosiy mazmuni:

1. tinchlik yo‘li bilan rivojlanish;
2. kuch ishlatishga qarshi turish;
3. global global hamkorlikni kengaytirish va adolatni ta’minlash

kabi muhim yo‘nalishlarni qamrab olgan. U avvalgi “Yangi xavfsizlik konsepsiyasi”ni mintaqaviy doiradan global falsafaga ko‘tarilishida muhim turtki bo‘ldi[2].

Globalizatsiya sharoitida milliy davlatlarning tezkor o‘zaro bog‘liqligi va kuchayishi, shuningdek, mintaqadagi zamonaviy tahdid va chaqiriqlarning keng ko‘lami, barcha davlatlarini xavfsizlik va barqarorlik masalalarini ikki va ko‘p tomonlama formatlarda javobgarlik bilan ko‘rib chiqishga majbur qildi.

Xitoyning tashqi siyosat borasidagi yo‘li butun dunyoda tinchlikni saqlash va birgalikda taraqqiy etishda hamkorlik qilishdan iboratdir. Xitoy tashqi dunyoga ochiq bo‘lishi borasidagi asosiy yo‘liga ildam qadam tashlab bormoqda, mamlakat ochiq eshiklar sharoitida sotsialistik jamiyat qurmoqda hamda hamkorlikni ta’minlash sohasida “Bir kamar, bir yo‘l” tashabbusi muhim vazifalarni bajarib bermoqda.

Bu konsepsiya asosan iqtisodiy tashabbus bo‘lsa-da, rivojlanish orqali xavfsizlikni mustahkamlash g‘oyasini ilgari surishga qaratiladi. Uning asosiy mexanizmlari: infratuzilmalarni rivojlantirish, savdo va logistikani mustahkamlash, energetika tarmoqlarini kengaytirishga qaratilgan muhim loyihadir[3].

Keyingi muhim model esa Si Szinpin “Umumiy milliy xavfsizlik tushunchasi” konsepsiyasi unda xavfsizlikni harbiy, siyosiy, iqtisodiy, axborot, ekologik tizim sifatida ko‘riladi va kompleks xavfsizlik modeli sifatida olinadi[4].

Yangi davrda Xitoyning milliy mudofaasi - 2019-yilda e’lon qilingan ushbu hujjat Xitoyning mudofaa siyosatini rasmiy va tizimli tarzda bayon qiladi. Unda Xitoyning mudofaviy xarakterga ega strategiyasi, qurolli kuchlar islohoti va global xavfsizlikdagi roli belgilandi. Asosiy tamoyillari sifatida: mudofaviy boshqaruv, global xavfsizlikni mustahkamlash sifatida belgilanib, maqsadi milliy mudofaa kuchlari bilan global barqarorlikni ta’minlashga qaratiladi. Amalga oshirish mexanizmlari sifatida mudofaa sohasida islohotlari, xalqaro hamkorlik tizimini mustahkamlash tushuniladi[5]. Uning asosiy yutug‘i avvalgi nazariy konsepsiyalar institutsionallashuvini ta’minlab hujjatli shaklga keltirildi.

Albatta bundan oldingi nomlari keltirilgan modellar nafaqat ichki jarayonlarda balki, tashqi jarayonlarda ham xavfsizlikni ta’minlashga katta ko‘mak bera oldi.

Keyinga davrni endi Global tashabbuslar bosqichi (2021–2025) deb atash mumkin. Sababi bu davrda Xitoy o‘zining boshqa mamlakatlarning huquq va manfaatlariga dahl qilmaslik, hech kimning taraqqiyotiga hasad qilmaslik vas hu bilan

birgalikda o‘zining qonuniy huquq va manfaatlaridan ham hech qachon voz kechmaslik haqida chaqiriqlarini yangrashi bilan boshlandi.

Bularni tahlil qilsak, (1) Global rivojlanish tashabbusi “GDI, 2021” - ushbu tashabbus xavfsizlik va rivojlanish o‘zaro bog‘liq degan g‘oyaga asoslanadi. Iqtisodiy tenglik va barqaror rivojlanish global barqarorlikning muhim sharti sifatida ko‘riladi. (2) Global xavfsizlik tashabbusi “GSI, 2022” - 2022-yilda Boao Osiyo forumida Si Szinpin tomonidan e’lon qilingan GSI Xitoyning xavfsizlik bo‘yicha eng muhim global konsepsiyasidir. U “bo‘linmas xavfsizlik” tamoyiliga asoslanadi va quyidagi yo‘nalishlarni ilgari suradi:

- davlatlar suverenitetini hurmat qilish;
- bloklarga qarshi turish;
- mojarolarni siyosiy yo‘l bilan hal etish;
- BMT markaziy rolini mustahkamlash.

2023-yilda e’lon qilingan GSI “Concept Paper” ushbu tashabbusning institutsional asoslarini belgilab berdi.

(3) Global sivilizatsiya tashabbusi “GCI, 2023” - mazkur tashabbus xavfsizlik va rivojlanish masalalariga madaniy-gumanitar o‘lchamni qo‘shadi. Madaniyatlar xilma-xilligi va sivilizatsiyalararo muloqot global barqarorlik omili sifatida ko‘rsatildi. (4) Global boshqaruv konsepsiyasi “GGI,2025” - eng yangi bosqich bo‘lib, u Xitoyning barcha avvalgi tashabbuslarini yagona strategik tizimga birlashtiradi. Konsepsiya adolatli, ko‘p qutbli va BMTga asoslangan global boshqaruv modelini ilgari surishni taqdim etdi.

Ko‘rib o‘tganimizdek Xitoy o‘zining do‘stona hamkorlik munosabalatlarini o‘rnatgan holda, mustaqil, erkin va tinch diplomatik siyosatini olib bormoqda.

Shu o‘rinda O‘zbekiston ham davlatlararo va ichki siyosatida xavfsizlik modelini yaratib, o‘zining xavfsizlik konsepsiyalarini ishlab chiqdi.

O‘zbekiston mustaqillikka erishganidan buyon mamlakat xavfsizlik, tashqi siyosat va davlat boshqaruviga oid milliy konsepsiyalarini bosqichma-bosqich ishlab chiqdi, mamlakatimiz o‘zining Xitoydagi kabi rasmiy konsepsiyalar tizimi shakllangan bo‘lib, u mustaqillik, suverenitet, tinchlik, barqarorlik va mintaqaviy hamkorlik kabi asosiy tamoyillarni o‘zida mujassam etadi.

FOYDALANILGAN MANBALAR:

1. New security concept. https://en.wikipedia.org/wiki/New_security_concept?utm_source
2. Hu Jintao Calls for Building Harmonious World. https://www.peoplechina.com.cn/17thCPC/txt/2007-10/15/content_80549.htm
3. Chaina belt and road. https://www.beltandroadforum.org
4. https://en.wikipedia.org/wiki/Holistic_national_security
5. Белая книга о национальной безопасности Китая в новую эпоху | Национальная безопасность Китая в новую эпоху. http://www.mod.gov.cn/gfbw/fgwx/bps/16385614.html?utm_source

ALI SHARIATIY TAFAKKURIDA "ONG INQILOBI" VA "MA'NAVIY TRANSFORMATSIYA" MUAMMOSI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-161-166

Qahramonov Samandar
Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti,
Sharq falsafasi va madaniyati mutaxassisligi magistranti
Ilmiy rahbar: PhD, dotsent Sulaymonov J.B.

Annotatsiya*: Mazkur maqolada Ali Shariatiy ning ijtimoiy-falsafiy qarashlari an'anaviy talqinlardan farqli ravishda "ong inqilobi" paradigmasi doirasida tahlil qilinadi. Tadqiqotda Shariatiy nazariyasining markazida tashqi siyosiy o'zgarish emas, balki ichki ongiy transformatsiya turishi asoslab beriladi. Shuningdek, uning qarashlari G'arbning ekzistensializm va dekolonial tafakkuri bilan qiyosiy tahlil qilinib, Shariatiy tomonidan ishlab chiqilgan ijtimoiy o'zgarish modeli epistemologik nuqtai nazardan qayta talqin qilinadi.*

Kalit so'zlar: *ong inqilobi, transformatsiya, epistemologiya, diniy ong, dekolonial tafakkur, ijtimoiy subyekt*

Abstract*: This article analyzes the socio-philosophical views of Ali Shariatiy within the framework of the "revolution of consciousness" paradigm, differing from traditional interpretations. The study substantiates that the core of Shariati's theory is not external political change, but internal transformation of human consciousness. In addition, his ideas are comparatively examined in relation to Western existentialism and decolonial thought, and the model of social transformation developed by Shariati is reinterpreted from an epistemological perspective.*

Keywords*: revolution of consciousness, transformation, epistemology, religious consciousness, decolonial thought, social subject*

Аннотация*: В данной статье социально-философские взгляды Ali Shariatiy анализируются в рамках парадигмы «революции сознания», отличающейся от традиционных интерпретаций. В исследовании обосновывается, что в центре теории Шариати находится не внешнее политическое изменение, а внутренняя трансформация человеческого сознания. Кроме того, его идеи рассматриваются в сравнительном аспекте с западным экзистенциализмом и деколониальным мышлением, а разработанная им модель социального преобразования переосмысливается с эпистемологической точки зрения.*

Ключевые слова: *революция сознания, трансформация, эпистемология, религиозное сознание, деколониальное мышление, социальный субъект.*

KIRISH

Zamonaviy ijtimoiy-falsafiy tafakkurda jamiyatni o'zgartirish masalasi ko'pincha siyosiy tizimlar yoki iqtisodiy mexanizmlar orqali tushuntiriladi. Biroq bu yondashuv

inson ongining ichki tuzilmasini ikkinchi darajaga tushirib qo‘yadi. Shu jihatdan qaraganda, Ali Shariatiy konsepsiyasi klassik sotsiologik modellarni rad etgan holda, ijtimoiy o‘zgarishning asosiy manbai sifatida inson ongini markazga qo‘yadi. Shariatiy nazariyasida jamiyatdagi inqiroz tashqi omillar natijasi emas, balki ongiy deformatsiya mahsuli sifatida talqin qilinadi. Shu sababli u ijtimoiy islohotni siyosiy emas, balki ma’naviy-intellektual jarayon sifatida tushuntiradi.

Ali Shariatiy ijtimoiy o‘zgarish muammosini bevosita insonning ichki ongiy holati bilan bog‘laydi. Uning “Man and Islam” asarida inson ikki holatda talqin qilinadi: “bashar” (biologik mavjudot) va “insan” (ongli, mas’uliyatli mavjudot) [1. B. 52]. Shariatiyga ko‘ra, jamiyatdagi passivlik aynan insonning “bashar” darajasida qolib ketishi bilan bog‘liq bo‘lib, haqiqiy o‘zgarish “insan” darajasiga ko‘tarilish orqali yuzaga keladi. Bu yerda ijtimoiy o‘zgarish tashqi omil emas, balki ontologik o‘zgarish sifatida asoslanadi.

U “Religion vs. Religion” asarida bu fikrni yanada aniqroq qilib, dinni ikki modelga ajratadi:

1. “hukmron din” – mavjud tartibni oqlovchi
2. “inqilobiy din” – ongni uyg‘otuvchi va qarshilikni shakllantiruvchi [2. B. 41].

Shariatiy aynan ikkinchi model orqali inson ongida “mas’uliyat hissi” paydo bo‘lishini ko‘rsatadi. Bu yerda dalil sifatida u Abu Zar G‘ifforiy obrazini keltirib, uni ijtimoiy adolatsizlikka qarshi ongli qarshilik namunasi sifatida talqin qiladi [2. B. 67]. Demak, Shariatiy uchun tarixiy o‘zgarish tashqi kuch emas, balki ongli shaxslar orqali amalga oshadi. Shariatiy “On the Sociology of Islam” asarida jamiyatni harakatga keltiruvchi asosiy kuch sifatida iqtisodiy bazisni emas, balki “mafkuraviy ong”ni ko‘rsatadi. U shunday yozadi: jamiyatdagi har qanday ijtimoiy tizim avvalo ongda shakllanadi va keyin institutlarga aylanadi [4. B. 83]. Bu tezis orqali u marksistik determinizmni rad etadi. Marksizmda “bazis → ustqurma” modeli ustun bo‘lsa, Shariatiyda aksincha:

ong → harakat → tizim modeli ilgari suriladi.

Bu nuqtada Shariatiy Frantz Fanon ning dekolonial nazariyasiga yaqinlashadi. Fanon mustamlakachilikni avvalo inson ongini egallash orqali amalga oshishini ta’kidlab, “qullikdan ozod bo‘lish – bu ongiy jarayon” ekanini yozadi [10. B. 36]. Shariatiy aynan shu mexanizmni islomiy asosda qayta talqin qilib, musulmon jamiyatlaridagi passivlikni “ichki qaramlik” natijasi sifatida izohlaydi. Shu bilan birga, Jean-Paul Sartre insonni erkin tanlov qiluvchi mavjudot sifatida talqin qilib, uni o‘z taqdirining muallifi deb belgilaydi [11. B. 29]. Biroq Shariatiy bu yondashuvni kengaytiradi: uning nazariyasida tanlov individual emas, balki ijtimoiy oqibatlarga ega. Ya’ni, insonning ongiy uyg‘onishi faqat shaxsiy ozodlik emas, balki jamiyatdagi adolatsizlikka qarshi faol pozitsiyani ham anglatadi.

Natijada Shariatiy konsepsiyasida ijtimoiy o‘zgarish quyidagi aniq mexanizm asosida amalga oshadi:

- inson “bashar” holatidan “insan” darajasiga o‘tadi [1. B. 52];
- din ongni passivlikdan faoliyatga o‘tkazadi [2. B. 41];
- mafkuraviy ong ijtimoiy harakatni shakllantiradi [4. B. 83].

Shu orqali u ijtimoiy transformatsiyani tashqi inqilob emas, balki ichki ongiy inqilob natijasi sifatida ilmiy asoslaydi.

Ali Shariatiy tarixiy subyekt masalasini tahlil qilar ekan, uni an’anaviy sotsiologik yondashuvlardan keskin farqlaydi. “Man and Islam” asarida u insonni tayyor ijtimoiy rol egasi sifatida emas, balki “o‘zini yaratish qobiliyatiga ega mavjudot” sifatida talqin qiladi, ya’ni inson mavjud sharoit mahsuli emas, balki uni o‘zgartira oladigan ongli kuchdir [1. B. 61]. Shu nuqtada Shariatiy tarixiy jarayonlarni belgilovchi omil sifatida iqtisodiy sharoitni emas, balki insonning o‘z holatini anglash darajasini asosiy mezon sifatida qo‘yadi. Mazkur yondashuv “On the Sociology of Islam” asarida yanada aniqlashadi: Shariatiy jamiyatdagi o‘zgarishlarni “mafkuraviy ong” orqali tushuntirib, tarixiy harakatni boshlovchi kuch moddiy resurslarga ega guruh emas, balki o‘z pozitsiyasini anglagan shaxs ekanini ko‘rsatadi [4. B. 90]. U bu fikrni abstrakt tarzda emas, balki tarixiy misol orqali asoslaydi — Abu Zar G‘ifforiy obrazini tahlil qilib, uning iqtisodiy yoki siyosiy kuchga ega bo‘lmagan holda ham mavjud tuzumga qarshi chiqqanini ko‘rsatadi. Bu yerda muhim jihat shundaki, qarshilikning manbai tashqi kuch emas, balki ichki ishonch va ongiy pozitsiya hisoblanadi.

Shariatiy ijtimoiy kurashni faqat tashqi qarama-qarshilik sifatida tushuntirishni yetarli deb hisoblamaydi. “Religion vs. Religion” asarida u inson ichida mavjud bo‘lgan ikki qarama-qarshi holat — itoat va qarshilikni ajratib ko‘rsatadi [2. B. 58]. Agar inson ongida itoat ustun bo‘lsa, u tashqi zulmga qarshi chiqmaydi; aksincha, ichki norozilik shakllangan taqdirdagina ijtimoiy qarshilik yuzaga keladi. Demak, tashqi kurash ichki qarorning natijasi sifatida talqin qilinadi. Bu fikr Frantz Fanon ning mustamlaka psixologiyasi haqidagi tahlillari bilan hamohang bo‘lib, Fanon mustamlakachilikning eng kuchli shakli insonning ongini bo‘ysundirish ekanini ta’kidlaydi [10. B. 42]. Shariatiy esa bu jarayonni diniy va ijtimoiy kontekstda izohlab, passivlikni “ichki taslim bo‘lish” natijasi sifatida baholaydi. Shu sababli u ijtimoiy o‘zgarishning boshlanish nuqtasini tashqi tizimni ag‘darishda emas, balki insonning ichki qarorini o‘zgartirishda ko‘radi.

Natijada Shariatiy nazariyasida tarixiy subyekt sifatida sinf yoki omma emas, balki o‘z holatini anglab, ichki qaror qabul qilgan shaxs maydonga chiqadi. Bunday yondashuv ijtimoiy transformatsiyani ikki bosqichli jarayon sifatida tushuntiradi: avvalo inson ongida qarshilik shakllanadi, so‘ngra bu qaror ijtimoiy harakatga aylanadi. Shu orqali Shariatiy tarixiy jarayonlarni tashqi omillar bilan emas, balki ichki ma’naviy transformatsiya orqali izohlaydi.

Ali Shariatiy o‘z qarashlarida mustamlakachilikni faqat siyosiy yoki iqtisodiy hukmronlik sifatida emas, balki inson tafakkuriga singib ketgan ongiy qaramlik shakli sifatida talqin qiladi. “Marxism and Other Western Fallacies” asarida u G‘arb tafakkurini tanqid qilar ekan, asosiy muammo G‘arb g‘oyalarining o‘zida emas, balki ularni tanqidiy tahlilsiz qabul qilishda ekanini ta’kidlaydi [5. B. 23]. Bu yerda Shariatiy intellektual qaramlikni “tayyor fikrni o‘zlashtirish” orqali shakllanadigan ongiy inertsiya sifatida ko‘rsatadi.

Shariatiy “On the Sociology of Islam” asarida musulmon jamiyatlaridagi inqirozni aynan shu holat bilan bog‘lab, G‘arb modelini mexanik tarzda ko‘chirish jamiyatni rivojlantirmasligini, aksincha, uning ichki strukturasini izdan chiqarishini asoslaydi [4. B. 101]. Unga ko‘ra, har qanday g‘oya tarixiy va madaniy kontekst bilan bog‘liq bo‘lib, uni boshqa muhitga moslashtirmasdan qo‘llash natijasida tafakkuriy parchalanish yuzaga keladi. Bu fikr Frantz Fanon ning mustamlaka ongiga oid tahlillari bilan bevosita mos keladi. Fanon mustamlakachilik sharoitida inson o‘zini begona qadriyatlar orqali anglay boshlashini va natijada o‘zligini yo‘qotishini ko‘rsatadi [10. B. 148]. Shariatiy aynan shu jarayonni davom ettirib, musulmon jamiyatlarida G‘arb tafakkurining tanqidiy filtrsiz qabul qilinishi natijasida “ikkinchi darajali ong” shakllanishini ta’kidlaydi.

Shariatiy bu muammoni hal qilish uchun “rad etish” yoki “to‘liq qabul qilish” yo‘lini emas, balki uchinchi modelni taklif qiladi. U “Man and Islam” asarida insonning vazifasi tashqi g‘oyalarni inkor etish emas, balki ularni qayta talqin qilish ekanini yozadi [1. B. 88]. Bu yerda muhim jihat — g‘oyani qabul qilish emas, balki uni o‘z tarixiy va ma’naviy asoslari bilan uyg‘unlashtirishdir. Mazkur yondashuv Hamid Dabashi tomonidan ham tasdiqlanadi. Dabashi Shariatiy tafakkurini tahlil qilib, uning asosiy maqsadi G‘arbni rad etish emas, balki uni “intellektual jihatdan qayta ishlab, mahalliy ongga moslashtirish” ekanini ta’kidlaydi [7. B. 125]. Bu esa Shariatiy qarashlarining anti-g‘arbiy emas, balki postkolonial xarakterga ega ekanini ko‘rsatadi.

Natijada Shariatiy konsepsiyasida intellektual mustaqillik tayyor g‘oyalarni rad etish orqali emas, balki ularni ongli ravishda qayta ishlab chiqish orqali shakllanadi. Shu sababli u mustamlakachilikka qarshi kurashni siyosiy ozodlik bilan emas, balki tafakkuriy mustaqillik bilan bog‘laydi. Bu yondashuv Shariatiy nazariyasini oddiy ideologik tanqiddan chiqarib, uni ongiy dekolonizatsiya modeli darajasiga olib chiqadi.

Tahlil va natijalar: Yuqoridagi tahlillar asosida shuni ko‘rish mumkinki, Ali Shariatiy tomonidan ilgari surilgan ijtimoiy o‘zgarish modeli an’anaviy ijtimoiy nazariyalardan tubdan farq qiladi. Klassik yondashuvlarda jamiyatdagi transformatsiya tashqi omillar — iqtisodiy tizim, siyosiy institutlar yoki sinfiy qarama-qarshiliklar orqali izohlangan bo‘lsa, Shariatiy bu jarayonning markaziga inson ongini qo‘yadi. Bu esa ijtimoiy o‘zgarishni sabab–natija zanjiri sifatida emas, balki ichki uyg‘onishdan boshlanuvchi jarayon sifatida talqin qilish imkonini beradi.

Shariatiy nazariyasining eng muhim jihati — tarixiy subyektni qayta talqin qilganidadir. U tarixiy harakatni omma yoki sinf bilan emas, balki ongli qaror qabul qila oladigan shaxs bilan bog‘laydi. Bu yondashuv ijtimoiy jarayonlarga individual mas’uliyat omilini kiritadi va passiv kollektivizmni inkor etadi. Natijada jamiyatdagi turg‘unlik tashqi bosim bilan emas, balki insonning ichki loqaydligi bilan izohlanadi. Shu nuqtai nazardan, ijtimoiy inqirozlar faqat tizim muammosi emas, balki ong muammosi sifatida talqin qilinadi.

Shariatiy qarashlarining yana bir muhim tomoni — ijtimoiy kurashni ikki qatlamda tushuntirishidir. Bir tomondan, u real ijtimoiy ziddiyatlarni inkor etmaydi, ammo ularning yuzaga chiqishini inson ongidagi ichki qaror bilan bog‘laydi. Demak, tashqi qarama-qarshilik ichki transformatsiyaning natijasi sifatida namoyon bo‘ladi.

Bu yondashuv ijtimoiy jarayonlarni tushuntirishda psixologik va ma’naviy omillarni birlamchi darajaga olib chiqadi. Shuningdek, olib borilgan tahlillar Shariatiy tafakkurida intellektual mustaqillik alohida o‘rin tutishini ko‘rsatdi. U tashqi g‘oyalarni to‘liq rad etish yoki ularni ko‘r-ko‘rona qabul qilishni emas, balki tanqidiy o‘zlashtirishni taklif qiladi. Bu yondashuv jamiyat taraqqiyotini tayyor modellarga bog‘lashdan chiqarib, uni mustaqil tafakkur mahsuli sifatida ko‘rishga imkon beradi. Natijada ijtimoiy rivojlanish tashqi ta’sir natijasi emas, balki ichki tafakkuriy qayta ishlash mahsuli sifatida namoyon bo‘ladi.

Shu jihatdan qaraganda, Shariatiy konsepsiyasi ijtimoiy o‘zgarishni faqat tashqi tizimlarni almashtirish bilan emas, balki insonning ichki dunyosini o‘zgartirish orqali amalga oshadigan murakkab jarayon sifatida tushuntiradi. Bu esa uning qarashlarini zamonaviy ijtimoiy-falsafiy tafakkurda muhim metodologik yondashuv sifatida baholash imkonini beradi.

Xulosa:

Ali Shariatiy ning ijtimoiy-falsafiy qarashlari tahlili shuni ko‘rsatadiki, u ijtimoiy o‘zgarish muammosini an’anaviy yondashuvlardan farqli ravishda yangi metodologik asosda talqin qiladi. Uning konsepsiyasida jamiyat taraqqiyoti tashqi omillar bilan emas, balki inson ongining ichki transformatsiyasi bilan bog‘lanadi. Shu jihatdan Shariatiy ijtimoiy jarayonlarni tushuntirishda sababiylikni tashqi tizimlardan ichki omillarga ko‘chiradi.

Tadqiqot natijalari Shariatiy tomonidan tarixiy subyekt tushunchasi qayta ishlab chiqilganini ko‘rsatdi. U tarixiy harakatni ommaviy yoki sinfiy kuch bilan emas, balki ongli va mas’uliyatli shaxs faoliyati bilan izohlaydi. Bu yondashuv ijtimoiy jarayonlarda individual ong va qarorning hal qiluvchi rol o‘ynashini asoslaydi hamda passiv ijtimoiy modelni inkor etadi. Shuningdek, Shariatiy qarashlarida ijtimoiy kurash tashqi qarama-qarshilik sifatida emas, balki ichki ma’naviy qaror natijasi sifatida talqin qilinishi aniqlanadi. Bu esa ijtimoiy transformatsiyani faqat siyosiy yoki iqtisodiy jarayon sifatida emas, balki murakkab ma’naviy-psixologik hodisa sifatida ko‘rish imkonini beradi.

Tadqiqot davomida aniqlangan yana bir muhim jihat — Shariatiy tomonidan ilgari surilgan intellektual mustaqillik g‘oyasidir. U tashqi g‘oyalarni mexanik tarzda qabul qilish yoki to‘liq rad etish o‘rniga, ularni tanqidiy qayta ishlash zarurligini asoslaydi. Bu yondashuv jamiyat taraqqiyotini mustaqil tafakkur bilan bog‘lab, uni ichki rivojlanish modeli sifatida tushuntiradi. Shariatiy konsepsiyasi ijtimoiy o‘zgarishni tashqi inqilob sifatida emas, balki ichki ongiy uyg‘onishdan boshlanuvchi jarayon sifatida talqin qiladi. Shu orqali u zamonaviy ijtimoiy-falsafiy tafakkurda ijtimoiy transformatsiyani tushuntirishning muqobil modelini taklif etadi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO‘YXATI

I. Asosiy manbalar (Ali Shariatiy asarlari)

1. Ali Shariatiy. Man and Islam. – Tehran: Hosseiniyeh Ershad, 1971.
2. Ali Shariatiy. Religion vs. Religion. – Tehran: Islamic Publications, 1972.
3. Ali Shariatiy. Prison, Migration and Jihad. – Tehran: Ershad Publications, 1974.

4. Ali Shariatiy. On the Sociology of Islam. – Berkeley: Mizan Press, 1979.
5. Ali Shariatiy. Marxism and Other Western Fallacies. – Berkeley: Mizan Press, 1980.

II. Xorijiy ilmiy monografiyalar va tadqiqotlar

1. Ali Rahnema. An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari'ati. – London: I.B. Tauris, 1998.
2. Hamid Dabashi. Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran. – New York: NYU Press, 1993.
3. Ervand Abrahamian. Iran Between Two Revolutions. – Princeton: Princeton University Press, 1982.
4. Farhang Rajaee. Islamism and Modernism: The Changing Discourse in Iran. – Austin: University of Texas Press, 2007.
5. Frantz Fanon. The Wretched of the Earth. – New York: Grove Press, 1963.
6. Jean-Paul Sartre. Existentialism Is a Humanism. – New Haven: Yale University Press, 2007.

III. O‘zbekcha manbalar (monografiya va ilmiy adabiyotlar)

1. Shavkat Mirziyoyev. Yangi O‘zbekiston strategiyasi. – Toshkent: O‘zbekiston, 2021.
2. O‘zbekiston Respublikasi Fanlar akademiyasi. Falsafa: qomusiy lug‘at. – Toshkent: Sharq, 2016.
3. M. Baratov. Falsafa asoslari. – Toshkent: O‘zbekiston, 2020.
4. N. Jo‘rayev. Milliy g‘oya va mafkura asoslari. – Toshkent: Ma’naviyat, 2018.
5. A. Ergashev. Globallashuv va milliy taraqqiyot. – Toshkent: Akademnashr, 2019.
6. Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti. Sharq falsafasi tarixi. – Toshkent, 2022.

IV. Ilmiy maqolalar

1. Dabashi H. Shariati’s Islam and the Theological Foundations of Revolution // Middle Eastern Studies. – 1983. – Vol. 19.
2. Abrahamian E. Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution // MERIP Reports. – 1982.
3. Rajaee F. Islam and Modernity: Intellectual Responses // Journal of Political Ideologies. – 2001.

O‘ZBEKISTON DAVLAT VA JAMIYAT SIYOSATI TIZIMIDA EKOLOGIK RATSIONALLIKNING IJTIMOIY-FALSAFIY ASOSLARI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-167-174

Abduazimova Zarina Amirovna,
Mirzo Ulug‘bek nomidagi
O‘zbekiston Milliy universiteti mustaqil tadqiqotchisi,
falsafa doktori (PhD)

Annotatsiya: *Mazkur maqolada O‘zbekiston Respublikasining davlat va jamiyat siyosati tizimida ekologik ratsionallik tushunchasining shakllanishi va rivojlanishi ijtimoiy-falsafiy nuqtai nazardan tahlil qilinadi. Ekologik ratsionallik barqaror rivojlanish paradigmasining muhim komponenti sifatida talqin qilinib, uning davlat boshqaruvi, iqtisodiy siyosat, fuqarolik jamiyati institutlari va ijtimoiy ong tizimidagi o‘rni ochib beriladi. Tadqiqot natijalari ekologik mas’uliyat va ratsional qaror qabul qilish mexanizmlarini integratsiyalash zaruriyatini asoslaydi.*

Kalit so‘zlar: *ekologik ratsionallik, barqaror rivojlanish, davlat siyosati, ekologik mas’uliyat, ijtimoiy ong, O‘zbekiston.*

XXI asrning global rivojlanish dinamikasi insoniyat oldiga sifat jihatdan yangi chaqiriqlarni qo‘ymoqda. Iqlim o‘zgarishi, ekologik degradatsiya, bioxilma-xillikning qisqarishi va tabiiy resurslarning keskin kamayishi kabi jarayonlar an’anaviy iqtisodiy va siyosiy boshqaruv modellari samaradorligini qayta ko‘rib chiqishni taqozo etmoqda. Shu nuqtai nazardan, ekologik ratsionallik zamonaviy jamiyat taraqqiyotining fundamental mezonlaridan biri sifatida namoyon bo‘lmoqda. U faqat resurslardan samarali foydalanish masalasi bilan cheklanmay, balki inson va tabiat o‘rtasidagi munosabatlarning axloqiy, ijtimoiy va institutsional asoslarini qayta shakllantirishni anglatadi.

O‘zbekiston Respublikasida olib borilayotgan keng ko‘lamli ijtimoiy-iqtisodiy islohotlar sharoitida ekologik omilning roli tobora ortib bormoqda. Ayniqsa, Orol dengizi fojiasi, suv resurslarining tanqisligi, yer degradatsiyasi va urbanizatsiya jarayonlari ekologik muvozanatni ta’minlash masalasini davlat siyosatining ustuvor yo‘nalishiga aylantirmoqda. Bu esa ekologik ratsionallikni davlat boshqaruvi tizimi, iqtisodiy strategiyalar va jamiyatning ijtimoiy ongiga kompleks tarzda integratsiya qilish zaruratini yuzaga keltiradi.

Mazkur muammo nafaqat amaliy, balki chuqur ijtimoiy-falsafiy mohiyatga ega. Chunki ekologik ratsionallik inson faoliyatining maqsadlari, qadriyatlari va mas’uliyat chegaralarini qayta belgilash bilan bog‘liq bo‘lib, u klassik instrumental ratsionallikdan farqli ravishda uzoq muddatli barqarorlik, avlodlararo adolat va ijtimoiy muvozanat tamoyillariga asoslanadi [4, 571]. Shu jihatdan, ekologik ratsionallikni davlat va jamiyat siyosati tizimida tahlil qilish uni faqat ekologik yoki iqtisodiy kategoriya sifatida emas, balki kompleks ijtimoiy-falsafiy paradigma sifatida talqin etishni talab etadi.

Zamonaviy ilmiy adabiyotlarda ekologik ratsionallik masalasi turli nazariy yondashuvlar doirasida o‘rganilgan bo‘lib, unda instrumental ratsionallik tanqidi, kommunikativ ratsionallik konsepsiyasi, mas’uliyat etikasi va xavf jamiyati nazariyasi muhim o‘rin egallaydi. Biroq, ushbu yondashuvlarning milliy kontekstda, xususan O‘zbekistonning davlat va jamiyat siyosati tizimi bilan o‘zaro bog‘liqligi yetarli darajada kompleks tahlil etilmagan.

Ekologik ratsionallik tushunchasi zamonaviy ijtimoiy-falsafiy tafakkurda inson va tabiat o‘rtasidagi o‘zaro munosabatlarni qayta ko‘rib chiqishga qaratilgan konseptual paradigma sifatida shakllanmoqda. Ushbu tushuncha klassik ratsionallik modelining chegaralarini kengaytirib, iqtisodiy samaradorlik va texnologik ustuvorlikdan tashqari ekologik barqarorlik, ijtimoiy adolat va axloqiy mas’uliyat omillarini ham o‘z ichiga oladi. Shu bois ekologik ratsionallik ko‘p qatlamli, integrativ va tizimli xarakterga ega bo‘lgan ilmiy kategoriya sifatida talqin etiladi.

Nazariy jihatdan ekologik ratsionallikning shakllanishi klassik modern ratsionallikning tanqidi bilan bevosita bog‘liq. Instrumental ratsionallik doirasida tabiat faqat resurs sifatida talqin qilinib, uning ekspluatatsiyasi iqtisodiy o‘sishning asosiy omili sifatida qaraldi [10, 69]. Biroq bu yondashuv ekologik inqirozlarning chuqurlashuviga olib keldi. Shu nuqtai nazardan, Frankfurt maktabi vakillari tomonidan ilgari surilgan instrumental aql tanqidi ekologik ratsionallikning nazariy poydevorini shakllantirdi. Unga ko‘ra, ratsionallik faqat vositaviy samaradorlik bilan emas, balki uning ijtimoiy va ekologik oqibatlari bilan ham baholanishi lozim.

Ekologik ratsionallik konsepsiyasining rivojlanishida kommunikativ ratsionallik nazariyasi muhim o‘rin tutadi. Ushbu yondashuvga ko‘ra, ratsional qarorlar faqat texnik hisob-kitoblar asosida emas, balki ijtimoiy muloqot, konsensus va umumiy manfaatlarni hisobga olish orqali shakllanadi. Bu esa ekologik muammolarni hal etishda davlat, jamiyat va fuqarolik institutlari o‘rtasidagi hamkorlikni metodologik zarurat sifatida belgilaydi.

Bundan tashqari, ekologik ratsionallik mas’uliyat etikasi bilan chambarchas bog‘liqdir. Ushbu yondashuv inson faoliyatining uzoq muddatli oqibatlarini hisobga olish, ayniqsa kelajak avlodlar oldidagi javobgarlikni anglash zaruratini asoslaydi. Ekologik ratsionallik aynan shu nuqtada axloqiy o‘lcham kasb etib, qaror qabul qilish jarayoniga ehtiyotkorlik, barqarorlik va chegaralanganlik tamoyillarini kiritadi.

Zamonaviy ijtimoiy nazariyalarda ekologik ratsionallik xavf jamiyati konsepsiyasi bilan ham uzviy bog‘liq holda ko‘rib chiqiladi. Ushbu yondashuv global ekologik xavflarning tizimli xarakterga ega ekanligini ta’kidlab, ratsional boshqaruvni risklarni oldindan aniqlash va minimallashtirish mexanizmlari bilan bog‘laydi [2, 17]. Bu esa ekologik ratsionallikni nafaqat rivojlanish modeli, balki xavflarni boshqarish strategiyasi sifatida ham talqin qilish imkonini beradi.

Metodologik jihatdan ekologik ratsionallik quyidagi asosiy yondashuvlarga tayanadi. Birinchidan, tizimli yondashuv bo‘lib, u ekologik, iqtisodiy va ijtimoiy tizimlarni o‘zaro bog‘liq va o‘zaro ta’sir qiluvchi elementlar sifatida ko‘rib chiqadi. Ikkinchidan, dialektik yondashuv bo‘lib, u rivojlanish jarayonidagi qarama-qarshiliklar, xususan iqtisodiy o‘sish va ekologik cheklovlar o‘rtasidagi ziddiyatni

aniqlash va ularni uyg‘unlashtirish imkoniyatlarini izlashga qaratilgan. Uchinchidan, integrativ yondashuv bo‘lib, u turli fanlar — falsafa, iqtisodiyot, ekologiya va siyosatshunoslikning bilimlarini yagona konseptual maydonga birlashtiradi.

Shuningdek, ekologik ratsionallikning metodologik strukturasi bir nechta o‘zaro bog‘liq darajalarni o‘z ichiga oladi. Kognitiv daraja ekologik jarayonlar haqida ilmiy asoslangan bilimlarni shakllantiradi. Aksiologik daraja ekologik qadriyatlar tizimini, jumladan tabiatga ehtiyotkor munosabat, avlodlararo adolat va mas’uliyat prinsiplarini belgilaydi. Normativ daraja ushbu qadriyatlarni huquqiy va siyosiy me’yorlar orqali mustahkamlaydi. Amaliy daraja esa ekologik ratsionallikni real siyosiy va iqtisodiy qarorlar orqali amalga oshirishni ta’minlaydi [12, 103].

O‘zbekiston Respublikasida ekologik ratsionallik davlat siyosatining muhim tarkibiy elementi sifatida shakllanib, u atrof-muhitni muhofaza qilish, tabiiy resurslardan oqilona foydalanish hamda barqaror rivojlanishni ta’minlashga qaratilgan institutsional mexanizmlar orqali amalga oshirilmoqda. Mazkur jarayon davlat boshqaruvi tizimining normativ-huquqiy, tashkiliy va strategik darajalarida kompleks tarzda namoyon bo‘ladi.

Avvalo, ekologik ratsionallikning institutsional asoslari normativ-huquqiy tizim orqali mustahkamlanadi. O‘zbekistonda atrof-muhitni muhofaza qilish, yer, suv, atmosfera havosi va biologik resurslardan foydalanishni tartibga soluvchi qonunchilik bazasi shakllangan bo‘lib, u ekologik xavfsizlikni ta’minlash va resurslardan foydalanishda ratsional yondashuvni joriy etishga xizmat qiladi. Mazkur huquqiy mexanizmlar ekologik cheklovlar, standartlar va monitoring tizimlari orqali davlat siyosatining ekologik yo‘nalishini belgilaydi.

Ikkinchidan, ekologik ratsionallik davlat boshqaruvi institutlari faoliyatida aks etadi. Ekologiya va atrof-muhitni muhofaza qilish sohasida vakolatli organlar tizimi shakllantirilgan bo‘lib, ular ekologik nazorat, monitoring va tartibga solish funksiyalarini amalga oshiradi. Ushbu institutlar ekologik siyosatni ishlab chiqish va amalga oshirishda muhim rol o‘ynaydi hamda davlatning ekologik strategiyalarini hayotga tatbiq etishda markaziy o‘rin tutadi.

Uchinchidan, ekologik ratsionallik strategik rejalashtirish tizimi orqali mustahkamlanadi. O‘zbekistonda “yashil iqtisodiyot”ga o‘tish, iqlim o‘zgarishiga moslashish va tabiiy resurslardan samarali foydalanishga qaratilgan uzoq muddatli dasturlar va konsepsiyalar qabul qilinmoqda. Ushbu strategiyalar ekologik omillarni iqtisodiy rivojlanish bilan uyg‘unlashtirishga xizmat qilib, davlat siyosatining barqarorlikka yo‘naltirilganligini ifodalaydi.

To‘rtinchidan, iqtisodiy mexanizmlar ekologik ratsionallikni institutsionallashtirishda muhim vosita hisoblanadi. Resurslardan foydalanishda iqtisodiy rag‘batlantirish, ekologik soliqlar, kompensatsiya va investitsiya mexanizmlari orqali ekologik mas’uliyatni oshirishga erishiladi. Bu esa iqtisodiy faoliyatni ekologik cheklovlar bilan muvofiqlashtirish imkonini beradi.

Beshinchidan, ekologik ratsionallik xalqaro hamkorlik doirasida ham rivojlanmoqda. O‘zbekiston global ekologik tashabbuslarda faol ishtirok etib, xalqaro

tashkilotlar bilan hamkorlikda ekologik loyihalarni amalga oshirmoqda. Bu jarayon milliy siyosatni global ekologik standartlar bilan uyg‘unlashtirishga xizmat qiladi.

Shuningdek, ekologik ratsionallikni institutsionallashtirishda raqamlashtirish va innovatsion texnologiyalarning roli ortib bormoqda. Ekologik monitoring tizimlarini raqamlashtirish, ma’lumotlar bazasini shakllantirish va “aqlli boshqaruv” elementlarini joriy etish ekologik qarorlarning samaradorligini oshirishga xizmat qiladi.

Umuman olganda, O‘zbekiston davlat siyosatida ekologik ratsionallikning institutsional asoslari ko‘p darajali va kompleks xarakterga ega bo‘lib, u normativ-huquqiy tizim, davlat boshqaruvi institutlari, iqtisodiy mexanizmlar va strategik rejalashtirish orqali amalga oshiriladi. Mazkur institutsional tizim ekologik barqarorlikni ta’minlash va jamiyat rivojlanishini uzoq muddatli istiqbolda muvozanatli tashkil etish uchun zarur shart-sharoitlarni yaratadi.

Ekologik ratsionallikning barqaror va samarali shakllanishi faqat davlat siyosati doirasida emas, balki jamiyatning ijtimoiy ong tizimi va fuqarolik jamiyati institutlari faoliyati bilan uzviy bog‘liq holda namoyon bo‘ladi. Shu jihatdan, ekologik ratsionallik jamiyatning qadriyatlar tizimi, madaniy me’yorlari va ijtimoiy amaliyotlarida aks etuvchi kompleks ijtimoiy hodisa sifatida talqin etiladi.

Ijtimoiy ong ekologik ratsionallikning fundamental asosini tashkil etadi. U insonning tabiatga bo‘lgan munosabatini, ekologik mas’uliyat darajasini va ekologik xulq-atvor modelini belgilaydi. Zamonaviy sharoitda ekologik ongning shakllanishi individual darajadan chiqib, kollektiv ong va ijtimoiy institutlar darajasiga ko‘tarilmoqda. Bu jarayon ekologik muammolarning global xarakter kasb etishi bilan izohlanadi. Natijada ekologik qadriyatlar — ehtiyotkorlik, barqarorlik, avlodlararo adolat va resurslarga mas’uliyatli munosabat — jamiyatning normativ asosiga aylanib bormoqda.

Ekologik ratsionallikning ijtimoiy ongda qaror topishida ekologik ta’lim tizimi alohida ahamiyat kasb etadi. Ta’lim orqali ekologik bilimlar, qadriyatlar va kompetensiyalar shakllantirilib, ularning amaliy faoliyatga tatbiq etilishi ta’minlanadi. Bu esa ekologik ratsionallikni nafaqat nazariy tushuncha, balki kundalik hayotiy amaliyot sifatida mustahkamlash imkonini beradi.

Fuqarolik jamiyati institutlari ekologik ratsionallikni rivojlantirishda muhim vositachi va katalizator vazifasini bajaradi. Nodavlat notijorat tashkilotlari, jamoat birlashmalari, tashabbus guruhlari va ekologik harakatlar jamiyatda ekologik muammolarni ko‘tarish, jamoatchilik fikrini shakllantirish va davlat siyosatini takomillashtirishga ta’sir ko‘rsatadi [6, 221]. Ular ekologik nazoratning muqobil shakli sifatida ham faoliyat yuritib, davlat va jamiyat o‘rtasida samarali muloqotni ta’minlaydi.

Zamonaviy raqamli jamiyat sharoitida ekologik ratsionallikning ijtimoiy shakllanishida axborot-kommunikatsiya texnologiyalarining roli keskin ortmoqda. Ijtimoiy tarmoqlar, raqamli platformalar va ommaviy axborot vositalari ekologik muammolarni keng ommaga yetkazish, ekologik madaniyatni targ‘ib qilish va jamoatchilik ishtirokini faollashtirishda muhim vosita bo‘lib xizmat qilmoqda. Bu esa ekologik ratsionallikni ijtimoiy diskursning ajralmas qismiga aylantirmoqda.

Shu bilan birga, ekologik ratsionallik jamiyatda ijtimoiy xulq-atvorning yangi modelini shakllantiradi. Bu model iste’mol madaniyatining o‘zgarishi, resurslardan tejab-tergab foydalanish, ekologik xavfsiz mahsulotlarni tanlash va atrof-muhitga ehtiyotkor munosabatda bo‘lish kabi amaliy ko‘nikmalar orqali namoyon bo‘ladi [8, 376]. Natijada ekologik ratsionallik individual darajadagi qarorlardan boshlab, kollektiv ijtimoiy amaliyotlargacha bo‘lgan keng qamrovli tizimga aylanadi.

O‘zbekiston sharoitida fuqarolik jamiyati institutlarining rivojlanishi ekologik ratsionallikni mustahkamlash uchun muhim imkoniyatlar yaratmoqda. Jamoatchilik nazorati, ijtimoiy tashabbuslar va mahalliy darajadagi ekologik loyihalar orqali jamiyatning ekologik muammolarga nisbatan faolligi ortib bormoqda. Bu esa ekologik siyosatni demokratlashtirish va uning samaradorligini oshirishga xizmat qiladi.

Ekologik ratsionallik va barqaror rivojlanish o‘rtasidagi o‘zaro munosabat zamonaviy ijtimoiy-falsafiy tafakkurda dialektik birlik sifatida namoyon bo‘ladi. Ushbu ikki kategoriya bir-birini inkor etmaydi, aksincha, o‘zaro taqozo qiluvchi va bir-birini to‘ldiruvchi tizim sifatida rivojlanadi [7, 294]. Dialektik yondashuv bu jarayonni qarama-qarshiliklar, o‘zgarishlar va uyg‘unlashuv orqali tushuntirish imkonini beradi.

Barqaror rivojlanish konsepsiyasi iqtisodiy o‘sish, ijtimoiy adolat va ekologik muvozanatning uyg‘unligini ta’minlashga qaratilgan bo‘lsa, ekologik ratsionallik ushbu uyg‘unlikni ta’minlovchi tafakkur va qaror qabul qilish modelini ifodalaydi. Shu ma’noda ekologik ratsionallik barqaror rivojlanishning gnoseologik va aksiologik asosini tashkil etadi. U rivojlanish jarayonini faqat iqtisodiy samaradorlik mezonlari bilan emas, balki ekologik cheklovlar va ijtimoiy oqibatlar bilan ham baholash zaruratini ilgari suradi.

Dialektik yondashuv nuqtai nazaridan ekologik ratsionallik va barqaror rivojlanish o‘rtasida bir qator ichki ziddiyatlar mavjud. Eng avvalo, iqtisodiy o‘sish va ekologik cheklovlar o‘rtasidagi qarama-qarshilik alohida ahamiyat kasb etadi. An’anaviy iqtisodiy model resurslarning intensiv ekspluatatsiyasiga asoslangan bo‘lsa, ekologik ratsionallik resurslardan cheklangan va ehtiyotkorlik bilan foydalanishni talab etadi. Ushbu ziddiyatni hal etish dialektik inkor orqali, ya’ni iqtisodiy rivojlanish modelini sifat jihatdan yangilash orqali amalga oshiriladi.

Ikkinchi muhim ziddiyat qisqa muddatli manfaatlar va uzoq muddatli barqarorlik o‘rtasida namoyon bo‘ladi. Amaliy siyosat va iqtisodiy faoliyat ko‘pincha tezkor natijalarga yo‘naltirilgan bo‘lsa, ekologik ratsionallik kelajak avlod manfaatlarini hisobga olishni talab etadi. Dialektik yondashuv bu qarama-qarshilikni vaqt o‘lchovlari o‘rtasidagi muvozanatni ta’minlash orqali hal etishni nazarda tutadi.

Uchinchi ziddiyat global va milliy manfaatlar o‘rtasida yuzaga keladi. Ekologik muammolar global xarakterga ega bo‘lib, ularni hal etish xalqaro hamkorlikni talab etadi. Biroq har bir davlatning milliy manfaatlari va rivojlanish darajasi ushbu jarayonga o‘ziga xos ta’sir ko‘rsatadi. Shu bois ekologik ratsionallik global va lokal darajalar o‘rtasidagi uyg‘unlikni ta’minlashga qaratilgan konseptual mexanizm sifatida namoyon bo‘ladi [3, 492].

Dialektik yondashuv ekologik ratsionallikni statik tushuncha sifatida emas, balki dinamik rivojlanish jarayoni sifatida talqin etadi. Bu jarayonda miqdoriy o‘zgarishlar sifat o‘zgarishlariga olib keladi, ya’ni ekologik muammolarni hal etish bo‘yicha bosqichma-bosqich chora-tadbirlar oxir-oqibat rivojlanish modelining tubdan o‘zgarishiga sabab bo‘ladi. Shu tariqa ekologik ratsionallik jamiyatning yangi rivojlanish paradigmasiga aylanishi mumkin.

Mazkur yondashuvda ekologik ratsionallik va barqaror rivojlanish o‘zaro dialektik birlikda quyidagi funksiyalarni bajaradi: birinchidan, ular rivojlanishning me’yoriy-chegaraviy parametrlarini belgilaydi; ikkinchidan, qaror qabul qilish jarayoniga axloqiy va ijtimoiy mezonlarni integratsiya qiladi; uchinchidan, tizimli muvozanatni ta’minlash orqali inqirozlarning oldini olishga xizmat qiladi.

O‘zbekiston sharoitida ushbu dialektik yondashuv alohida ahamiyat kasb etadi. Chunki mamlakatda iqtisodiy modernizatsiya jarayonlari ekologik muammolar bilan parallel ravishda kechmoqda [9, 41]. Shu sababli ekologik ratsionallikni barqaror rivojlanish strategiyalari bilan uyg‘unlashtirish davlat va jamiyat siyosatining ustuvor vazifalaridan biri sifatida namoyon bo‘ladi [11, 93].

O‘zbekiston Respublikasida ekologik ratsionallikni rivojlantirish istiqbollari mamlakatning ijtimoiy-iqtisodiy modernizatsiya jarayonlari, global ekologik chaqiriqlar va milliy rivojlanish strategiyalari bilan uzviy bog‘liq holda shakllanmoqda. Ushbu jarayon ekologik xavfsizlikni ta’minlash, tabiiy resurslardan oqilona foydalanish va barqaror rivojlanish modelini qaror toptirishni nazarda tutuvchi kompleks yondashuvni talab etadi.

Birinchidan, ekologik ratsionallikni rivojlantirishning muhim istiqboli davlat siyosati va iqtisodiy strategiyalarni integratsiyalash bilan bog‘liq. Zamonaviy sharoitda iqtisodiy o‘sish ekologik cheklovlar va imkoniyatlar bilan muvofiqlashtirilishi zarur. Bu esa “yashil iqtisodiyot” tamoyillarini keng joriy etish, resurs tejovchi texnologiyalarni rivojlantirish va ishlab chiqarish jarayonlarini ekologik jihatdan optimallashtirishni talab etadi. Natijada iqtisodiy faoliyatning ekologik samaradorligi oshib, uzoq muddatli barqarorlik ta’minlanadi.

Ikkinchidan, ekologik ratsionallikni rivojlantirishda innovatsion texnologiyalar va raqamlashtirish muhim rol o‘ynaydi. Raqamli monitoring tizimlari, ekologik ma’lumotlar bazalari va sun’iy intellekt asosidagi tahliliy vositalar ekologik boshqaruv samaradorligini sezilarli darajada oshirishi mumkin. Bu esa ekologik muammolarni aniqlash, prognozlash va oldini olish jarayonlarini optimallashtirishga xizmat qiladi.

Uchinchidan, ekologik ta’lim va ilmiy tadqiqotlarni rivojlantirish istiqbollarning muhim yo‘nalishidir. Ekologik ratsionallikning ijtimoiy ongda mustahkamlanishi uzluksiz ta’lim tizimi orqali amalga oshiriladi [1, 284]. Maktabdan boshlab oliy ta’limgacha bo‘lgan bosqichlarda ekologik bilimlar va qadriyatlarni shakllantirish, shuningdek, ilmiy tadqiqotlarni qo‘llab-quvvatlash ekologik madaniyatni rivojlantirishga xizmat qiladi.

To‘rtinchidan, hududiy ekologik muammolarni kompleks hal etish ekologik ratsionallikni amaliyotga tatbiq etishda ustuvor ahamiyatga ega. Xususan, Orolbo‘yi hududidagi ekologik inqiroz oqibatlarini yumshatish, suv resurslarini samarali

boshqarish va yer degradatsiyasining oldini olish bo‘yicha kompleks chora-tadbirlar zarur [5, 32]. Ushbu yo‘nalishda davlat siyosati, ilmiy yondashuv va jamoatchilik ishtiroki uyg‘unlashishi lozim.

Beshinchidan, fuqarolik jamiyati institutlari va jamoatchilik ishtirokini kuchaytirish ekologik ratsionallikni rivojlantirishning muhim omili hisoblanadi. Ekologik qarorlar qabul qilish jarayonida ochiqlik va shaffoflikni ta’minlash, jamoatchilik nazoratini rivojlantirish va ijtimoiy tashabbuslarni qo‘llab-quvvatlash ekologik siyosat samaradorligini oshiradi.

Oltinchidan, xalqaro hamkorlikni kengaytirish ekologik ratsionallikni rivojlantirish istiqbollarini mustahkamlaydi. Global ekologik muammolarni hal etishda xalqaro tashkilotlar, mintaqaviy tashabbuslar va ilmiy hamkorlik platformalari muhim rol o‘ynaydi. Bu jarayon milliy tajribani global standartlar bilan uyg‘unlashtirishga imkon yaratadi.

Shuningdek, ekologik ratsionallikni rivojlantirishda aksiologik transformatsiya, ya’ni jamiyat qadriyatlar tizimini ekologik yo‘nalishda qayta shakllantirish zarurati ham alohida ahamiyatga ega. Ekologik mas’uliyat, ehtiyotkorlik va barqarorlik tamoyillarining ijtimoiy ongda mustahkamlanishi ekologik siyosatning uzoq muddatli samaradorligini ta’minlaydi.

Mazkur tadqiqot doirasida ekologik ratsionallik tushunchasi O‘zbekistonning davlat va jamiyat siyosati tizimi kontekstida kompleks ijtimoiy-falsafiy kategoriya sifatida tahlil qilindi. Tadqiqot natijalari shuni ko‘rsatadiki, ekologik ratsionallik zamonaviy rivojlanish modelining ajralmas elementi bo‘lib, u iqtisodiy samaradorlik, ijtimoiy barqarorlik va ekologik muvozanatning o‘zaro uyg‘unligini ta’minlashga xizmat qiladi.

Tahlil jarayonida ekologik ratsionallikning nazariy-metodologik asoslari aniqlanib, uning klassik instrumental ratsionallikdan farqli ravishda integrativ va aksiologik xarakterga ega ekanligi asoslab berildi. Shuningdek, mazkur tushuncha davlat siyosati darajasida normativ-huquqiy, institutsional va strategik mexanizmlar orqali amalga oshirilishi ko‘rsatildi. Bu esa ekologik ratsionallikni davlat boshqaruvi tizimining muhim komponentiga aylantiradi.

Jamiyat tizimi doirasida ekologik ratsionallikning shakllanishi ijtimoiy ong, ekologik ta’lim va fuqarolik jamiyati institutlari bilan bevosita bog‘liq ekanligi aniqlandi. Ekologik qadriyatlarning jamiyat ongiga singdirilishi va jamoatchilik ishtirokining faollashuvi ekologik siyosat samaradorligini oshirishning muhim sharti sifatida namoyon bo‘ladi.

Dialektik yondashuv asosida ekologik ratsionallik va barqaror rivojlanish o‘rtasidagi munosabat tahlil qilinib, ularning o‘zaro bog‘liqligi va qarama-qarshiliklar orqali rivojlanishi ilmiy asosda yoritildi. Bu esa ekologik ratsionallikni statik tushuncha emas, balki dinamik va evolyutsion rivojlanish jarayoni sifatida talqin etish imkonini beradi.

O‘zbekiston sharoitida ekologik ratsionallikni rivojlantirish istiqbollari davlat siyosati va iqtisodiy strategiyalarni integratsiyalash, innovatsion texnologiyalarni joriy etish, ekologik ta’limni rivojlantirish hamda jamoatchilik ishtirokini kuchaytirish bilan

bog‘liq ekanligi asoslab berildi. Ayniqsa, hududiy ekologik muammolarni kompleks hal etish va xalqaro hamkorlikni kengaytirish ushbu jarayonning muhim yo‘nalishlari sifatida belgilandi.

Umuman olganda, ekologik ratsionallikni davlat va jamiyat siyosati tizimida izchil rivojlantirish O‘zbekistonning barqaror taraqqiyotini ta’minlash, ekologik xavfsizlikni mustahkamlash va kelajak avlodlar uchun qulay yashash muhitini yaratishning muhim sharti hisoblanadi. Shu bois, ekologik ratsionallikni ijtimoiy-falsafiy paradigma sifatida chuqur o‘rganish va amaliyotga tatbiq etish zamonaviy ilmiy va siyosiy kun tartibining ustuvor yo‘nalishlaridan biri bo‘lib qoladi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO‘YXATI

1. Sachs J. D. The Age of Sustainable Development. – New York: Columbia University Press, 2015. – 543 p.
2. United Nations. Transforming Our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development. – New York: United Nations, 2015. – 41 p.
3. United Nations Environment Programme. Global Environment Outlook – GEO-6: Healthy Planet, Healthy People. – Cambridge: Cambridge University Press, 2019. – 708 p.
4. IPBES. Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services. – Bonn: IPBES Secretariat, 2019. – 1148 p.
5. OECD. Green Growth Indicators 2017. – Paris: OECD Publishing, 2017. – 140 p.
6. World Bank. World Development Report 2021: Data for Better Lives. – Washington, DC: World Bank, 2021. – 300 p.
7. United Nations Development Programme. Human Development Report 2020: The Next Frontier – Human Development and the Anthropocene. – New York: UNDP, 2020. – 350 p.
8. European Environment Agency. The European Environment – State and Outlook 2020. – Copenhagen: EEA, 2020. – 500 p.
9. O‘zbekiston Respublikasi Ekologiya, atrof-muhitni muhofaza qilish va iqlim o‘zgarishi vazirligi. “Yashil iqtisodiyot”ga o‘tish strategiyasi. – Toshkent, 2019.
10. Ahmedov H. Barqaror ekologik rivojlanishning ijtimoiy-falsafiy asoslari. – Toshkent: Fan, 2018. – 180 b.
11. Ikromova N. Davlat ekologik strategiyasini moliyalashtirish masalalari. – Toshkent: Moliya, 2021. – 132 b.
12. Qo‘ldoshev A. Ekologik siyosat va barqaror rivojlanishning institutsional asoslari. – Toshkent: Adolat, 2020. – 210 b.

DIN, AQL VA ERKINLIK UYG'UNLIGI: MADANIYATLARARO TUSHUNISH VA ADOLATLI GLOBAL TARTIB

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-175-178

Abduraximova Dilaram Abdukarimovna
94 – maktab o'qituvchisi
mustaqil tadqiqotchi

Annotatsiya: *Ushbu maqolada XXI asrda insoniyat taraqqiyoti uchun muhim bo'lgan din, aql va erkinlik uyg'unligi masalasi falsafiy jihatdan tahlil qilinadi. Maqolada Sayid Muhammad Xotamining "Sivilizatsiyalar muloqoti" konsepsiyasi asosida madaniyatlararo tushunish, sivilizatsiyalar o'rtasidagi muloqot va adolatli global tartibni shakllantirish masalalari yoritiladi. Shuningdek, dinni aqlga qarshi qo'yish yoki erkinlikni ma'naviyatdan ajratish kabi qarashlarning salbiy oqibatlari tahlil qilinib, haqiqiy taraqqiyot din, aql va erkinlikning o'zaro uyg'unligi asosida ta'minlanishi asoslab beriladi. Xotamining "Ikki kitob" konsepsiyasi – Tabiat kitobi va Ilohiy Vaxiy orqali inson aqliy bilimining ahamiyati ko'rsatib beriladi. Tadqiqotda sivilizatsiyalar o'rtasidagi muloqot, o'zaro hurmat, madaniy xilma-xillikni tan olish va adolat tamoyillari barqaror global tartibning muhim asoslari sifatida talqin etiladi.*

Kalit so'zlar: *din, aql, erkinlik, sivilizatsiyalar muloqoti, madaniyatlararo tushunish, global tartib, adolat, ma'naviyat, plyuralizm.*

Аннотация: *В данной статье рассматривается философский анализ проблемы гармонии религии, разума и свободы как одного из важнейших условий устойчивого развития человеческой цивилизации в XXI веке. На основе концепции «Диалог цивилизаций», предложенной Сайидом Мухаммадом Хатами, анализируются вопросы межкультурного взаимопонимания, взаимодействия цивилизаций и формирования справедливого глобального порядка. В статье также рассматриваются негативные последствия противопоставления религии разуму и отделения свободы от духовных ценностей. Обосновывается, что подлинный прогресс возможен только при гармоничном сочетании религии, разума и свободы. Особое внимание уделяется концепции Хатами «двух книг» — Книги природы и Божественного откровения, которые постигаются человеком посредством разума. Подчеркивается, что межцивилизационный диалог, взаимное уважение, признание культурного разнообразия и принцип справедливости являются важными основами формирования устойчивого и справедливого глобального порядка.*

Ключевые слова: *религия, разум, свобода, диалог цивилизаций, межкультурное взаимопонимание, глобальный порядок, справедливость, духовность, плюрализм.*

Annotation: *This article provides a philosophical analysis of the harmony of religion, reason, and freedom as one of the essential conditions for the sustainable*

development of human civilization in the 21st century. Based on the concept of the “Dialogue among Civilizations” proposed by Sayyid Muhammad Khatami, the study examines issues of intercultural understanding, interaction among civilizations, and the formation of a just global order. The article also analyzes the negative consequences of opposing religion to reason and separating freedom from spiritual values. It argues that genuine progress can only be achieved through the harmonious integration of religion, reason, and freedom. Particular attention is given to Khatami‘s concept of the “two books” — the Book of Nature and the Divine Revelation — both of which are understood by human beings through reason. The study emphasizes that civilizational dialogue, mutual respect, recognition of cultural diversity, and the principle of justice are essential foundations for establishing a stable and just global order.

Keywords: *religion, reason, freedom, dialogue among civilizations, intercultural understanding, global order, justice, spirituality, pluralism.*

KIRISH

XXI asrda insoniyat oldida turgan eng katta ma’naviy va ijtimoiy vazifalardan biri din, aql va erkinlik uyg‘unligi asosida barqaror va adolatli jahon tartibini barpo etish va sivilizatsiyalar o‘rtasidagi ziddiyatlarni yumshatish, o‘zaro tushunishni kuchaytirish va adolatli global tartibni shakllantirishdir. Globallashuv jarayonlari, madaniy xilma-xillik va sivilizatsiyalararo muloqot masalalari shu bugungi kunda davlatlar, millatlar va madaniyatlar taqdiri uchun hal qiluvchi muhim ahamiyat kasb etadi.

ASOSIY QISM

Sayid Muhammad Xotami tomonidan ilgari surilgan “Sivilizatsiyalar muloqoti” konsepsiyasi aynan shu g‘oyaga asoslanadi. Uning fikricha, zamonaviy dunyoda tinchlik va barqarorlikni ta’minlash uchun xalqlar va madaniyatlar o‘rtasida muloqotni kuchaytirish, bir-birini tushunish va o‘zaro hurmat tamoyillarini qaror toptirish zarur. Zamonaviy dunyoda tinchlik va barqarorlikni ta’minlash uchun madaniyatlar o‘rtasida muloqotni kuchaytirish, bir-birini tushunish va o‘zaro hurmat tamoyillarini qaror toptirish zarur. Din, aql va erkinlik o‘zaro qarama-qarshi tushunchalar emas, balki inson sivilizatsiyasining barqaror rivojlanishini ta’minlovchi bir-birini to‘ldiruvchi omillardir.

Dinni aqlga qarshi qo‘yish – tarixiy xatolardan biri hisoblanadi. . Ayrim qarashlarga ko‘ra, din mavjud bo‘lgan joyda aqlga ehtiyoj yo‘q, deb hisoblangan. Ammo bu fikr noto‘g‘ri hisoblanadi. Chunki dinni anglashning o‘zi ham aqliy tafakkur orqali amalga oshadi. Xotami ta’kidlaganidek, dindor inson ham, dinsiz inson ham aqldan foydalanadi. Urta asrlarda din ko‘p hollarda erkinlik va aqlga qarshi qo‘yilgan, natijada ham din, ham ilm zarar ko‘rgan. Shu bilan birga, zamonaviy liberal jamiyatlarda erkinlik ma’naviy qadriyatlardan ajratib qo‘yilgan. Xotamiy fikriga ko‘ra, haqiqiy taraqqiyot uchun din, aql va erkinlik uyg‘unligi zarur.

Xotamining “ikki kitob” konsepsiyasi shu uyg‘unlikning nazariy poydevori hisoblanadi: birinchi kitob – Tabiat kitobi, uni inson aql orqali o‘rganadi; ikkinchi

kitob – Ilohiy Vaxiy, uni ham inson faqat aql orqali anglay oladi. Shuningdek, erkinliksiz din – qullikka aylanadi, ma’naviyatsiz erkinlik esa qadriyatsiz qoladi.

Svilizatsiyalararo muloqot g‘oyasi Xotamining xalqaro miqyosidagi eng muhim tashabbuslaridan biri hisoblanadi. Unga ko‘ra, madaniy muloqot tenglik, o‘zaro hurmat va anglashga asoslanishi kerak. Tarixiy tajriba shuni ko‘rsatadiki, islom olami G‘arb madaniyati va fanining rivojida hal qiluvchi rol o‘ynagan.

Madaniyatlararo tushunishning asosiy yo‘llari quyidagilardan iborat: avvalo, tinglash va tushunish madaniyatini shakllantirish; ikkinchidan, madaniy va diniy xilma-xillikni qabul qilish; uchinchidan, bahs va mulohazani taraqqiyot vositasi sifatida ko‘rish. Shu orqali turli madaniyatlar o‘rtasida ishonch, tinchlik va hamjihatlikka erishish mumkin.

Xotamining konsepsiyasida yangi jahon tartibi plyuralizm va adolatga asoslanishi zarur. Unda har bir millat va davlat o‘z o‘rnini topishi, mustamlakachilik merosi bartaraf etilishi kerak. Adolatli global tartib inson huquqlariga hurmat, madaniy muloqot va o‘zaro hamkorlik asosida qaror topadi.

Xotamiy ta’kidlaydiki, global barqarorlik uchun islom sivilizatsiyasi yangi uyg‘onish bosqichiga chiqishi lozim. Bu uyg‘onish din, aql va erkinlik uyg‘unligi asosida amalga oshirilgandagina insoniyatga haqiqiy tinchlik, barqarorlik va adolatni taqdim eta oladi. Inson sivilizatsiyasi rivojida erkinlik muhim o‘rin tutadi. Biroq erkinlik ma’naviyatdan ajralsa, u ijtimoiy muammolarni keltirib chiqarishi mumkin. Xotami fikricha, din va erkinlikni bir-biriga qarshi qo‘yish katta xato hisoblanadi. Erkinliksiz din inson qadr-qimmatini cheklaydi, dinsiz erkinlik esa ma’naviy inqirozga olib kelishi mumkin. Shu sababli din, aql va erkinlik bir-birini mustahkamlovchi omillar sifatida qaralishi lozim. Bunday uyg‘unlik: inson huquqlarini himoya qiladi adolatli jamiyatni shakllantiradi madaniyatlar o‘rtasidagi muloqotni kuchaytiradi. Zamonaviy globallashuv sharoitida turli madaniyatlar o‘rtasidagi munosabatlar yangi bosqichga chiqdi. Biroq bu jarayon ko‘pincha ziddiyatlar, siyosiy qarama-qarshiliklar va madaniy tushunmovchiliklar bilan ham kuzatiladi.

Xotamining fikricha, sivilizatsiyalar o‘rtasidagi muloqot quyidagi tamoyillarga asoslanishi kerak: xalqlar va davlatlar tengligi, o‘zaro hurmat fikrlar xilma-xilligini qabul qilish zo‘ravonlikdan voz kechishdir.

XULOSA

Xotamining din, aql va erkinlik uyg‘unligiga asoslangan qarashlari XXI asrda madaniyatlararo muloqot va global tinchlikni ta’minlashda sivilizatsiyani barqaror rivojlanishida muhim metodologik yo‘l xaritasi sifatida xizmat qiladi. Bu uch omil o‘zaro muvofiqlashgan holda amal qilganda, jamiyatda adolat, tinchlik va ma’naviy taraqqiyot ta’minlanadi. Adolatli global tartib faqat ma’naviy asoslarda barpo etilishi mumkin, chunki ma’naviyatsiz erkinlik ham, aqlsiz din ham insoniyatni barqarorlikka olib bora olmaydi.

Sayid Muhammad Xotamining “Sivilizatsiyalar muloqoti” konsepsiyasi madaniyatlararo tushunishni kuchaytirish va adolatli global tartibni shakllantirishda muhim nazariy asos bo‘lib xizmat qiladi.

Insoniyatning kelajagi madaniyatlar to‘qnashuvida emas, balki sivilizatsiyalar muloqotida namoyon bo‘ladi. Din, aql va erkinlik uyg‘unligi – madaniyatlararo tushunish va adolatli global tartibning falsafiy asosidir.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR:

1. Shavkat Mirziyeev.Toshkent 2024. Xozirgi zamon va Yangi Uzbekiston
2. Shavkat Mirziyeev.Toshkent 2024. Bir bulsak yagona xalkmiz birlashsak Vatanmiz.
3. Toffler, A. (1980). The Third Wave. William Morrow and Company.
4. Toffler, A. (1970). Future Shock. Random House.
5. Khatami, S. M. (2000). Dialogue Among Civilizations. United Nations Publications.
6. Toffler A. Powershift: Knowledge, Wealth, and Violence at the Edge of the 21st Century. – New York: Bantam Books, 1990.
7. Khatami S. M. “Sivilizatsiyalar muloqoti” Olmota 2002

IBN MISKAVAYHNING "TARTIBUS SAODAT" ASARIDAGI BAXT-SAODAT MASALASI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-179-183

Sulaymonova Shahnoza Nodirovna
Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti o'qituvchisi
shahnozanodirovna@gmail.com

Annotatsiya: *Maqola ibn Miskavayhning "Tartibus saodat" asarlaridagi baxt-saodat kategoriyasi inson kamoloti, axloqiy yuksalish va oliy maqsadga erishish jarayonida muhim o'rin tutadi. Bu asar inson tabiatining axloqiy va intellektual jihatlarini o'rganish orqali baxtni qanday anglash va unga erishish yo'llarini tahlil qiladi.*

Kalit so'zlar: *"Tartibus saodat", "oliy saodat", "baxt darajalari", "yaqin va uzoq komillik, baxt-saodatga erishish.*

THE CONCEPT OF HAPPINESS IN IBN MISKAWAYH'S "TARTIBU-S SAADAT"

Abstract: *The article considers the category of happiness in Ibn Miskawayh's works "Tartibu-s saadat" to be an important part of the process of human perfection, moral elevation, and achieving the highest goal. This work analyzes how to understand and achieve happiness by studying the moral and intellectual aspects of human nature.*

Keywords: *"Tartibu-s saadat", "higher happiness", "levels of happiness", "near and far perfection, achieving happiness.*

КОНЦЕПЦИЯ СЧАСТЬЯ В ТРАКТАТЕ ИБН МИСКАВАЙХА «ТАРТИБУ-С СААДАТ»

Аннотация: *В статье рассматривается категория счастья в трудах Ибн Мискавайха «Тартибу-с саадат» как важная часть процесса совершенствования человека, нравственного возвышения и достижения высшей цели. В работе анализируется, как понимать и достигать счастья, изучая моральные и интеллектуальные аспекты человеческой природы.*

Ключевые слова: *«Тартибу-с саадат», «высшее счастье», «уровни счастья», «близкое и далёкое совершенство», «достижение счастья».*

KIRISH

Ibn Miskavayhning axloqni tadqiq qilishdan maqsadi baxt-saodatga erishish yo'llarini aniqlashdan iborat edi. Faylasufga ko'ra, "oliy baxt-saodat oqilona baxt-

saodatdir. Garchi harakat muhim hamda asosiy omil bo‘lsa-da, bir vositadir, agar odamni maqsadga olib kelmasa, u nomunosibdir"[84].

Ibn Miskavayh o‘zining "Tartibus saodat" asari muqaddimasida risola yozilishiga sabab bo‘lgan holatga aniqlik kiritadi: ya'ni undan baxt-saodatning darajalari haqida fikr so‘ralgan va u ushbu risolani yozishga va'da berganini ta'kidlaydi. Faylasuf o‘z risolasida javob izlagan savollar quyidagilardir: Insonlar uchun baxt nima va unga qanday erishish mumkin? Odamlar inson bo‘lish baxtiga nima sherik bo‘ladi? So‘z yuritilayotgan baxt kelishilgan baxtmi, bu borada turlicha qarashlar bormi va turli baxtlar bormi? Baxt orasida ierarxiya bormi? Saodatga mehnat va mehnat bilan erishish mumkinmi? Bu borada olimlarning fikrlari qanday? Baxtga erishish uchun qancha vaqt kerak, bunga inson umri yetarlimi? Bu yo‘lda qanday san'at va boshqa vositalarni egallash kerak, qaysi yo‘ldan borish kerak?

Yuqorida keltirilgan savollar nuqtai nazaridan risola sof axloqiy asardek tuyulsa-da, savollarga berilgan javoblarning mohiyati risolani axloqiy asar emas, balki falsafaga kirish qismi sifatida tavsiflash imkonini beradi. Chunki, keyinroq ko‘rinib turganidek, saodat ko‘plab islom faylasuflarida bo‘lgani kabi Ibn Miskavayhda ham hikmat orqali erishilgan narsa bo‘lib, falsafiy ilmlarning ketma-ket ta'lim olishi natijasidagina erishiladi. Mantiq asosida tarbiyalashdan boshlanadigan hikmat yo‘li insonlarni komillik darajasiga olib chiqadi, nazariy va amaliy ilmlarni egallash bilan saodatni ta'minlaydi.

Axloq va mantiqni o‘zida mujassam etgan tuzilishiga ko‘ra, risola ikki asosiy qismdan iboratdek ko‘rinadi. Birinchi bo‘limda baxt mavzusi bosqichma-bosqich ko‘rib chiqiladi. Ibn Miskavayh avvalo inson uchun baxt nima ekanligini tadqiq qilishdan boshlaydi.

ADABIYOTLAR TAHLILI VA METODLAR

Tadqiqot olib borish davomida tizimlilik, nazariy-deduktiv xulosa chiqarish, analiz va sintez, tarixiylik va mantiqiylik tamoyillardan foydalanildi.

MUHOKAMA VA NATIJALAR

Faylasuf fikricha, mavjudotlarning eng sharaflisi bo‘lgan insonning o‘ziga xos, boshqa mavjudotlar bilan bo‘lmagan alohida burchi va malakasi bor. Ibn Miskavayh insonga xos qobiliyat haqida gapirishdan oldin shu o‘rinda yana bir masalaga e'tibor qaratadi va malakaning uzoq va yaqin (alkamaalul qarib va alkamaalul ba'id) bo‘lishini ta'kidlaydi. Faylasufning fikricha, insonning bevosita vakolati "o‘z harakatlarini fikrlash (raviya) va idrok etish (tamyiz) orqali amalga oshirish, ularni aql talabiga ko‘ra tartibga solishdir.[85]" Shunday qilib, Ibn Miskavayh aql-idrokka asoslangan asosni belgilab qo‘yganligini yaqqol ko‘rsatadi. Axloqiy yondashuv va u insonning maqsadi va malakasiga Arastucha yondashuvni ham ko‘rib chiqadi. Ammo bu bosqichda faylasuf tafakkur va idrok qilishning mohiyatini qo‘shimcha tushuntirishdan qochadi va bevosita distant kompetensiya haqida gapiradi.

[84] راضي أبو علی مشکویه تجارب الأمم ابو القاسم إمامي - تطهران: انتشارات سروش 1991 - ص 51-52. (Roziy Abu Ali Mashkuya Tajoribul umam. / Tahr. Abu Qosim Imomiy. – Tehron: Surush nashrlari. 1991. – B. 51-52.)

[85] Özturan H. İbn Miskeveyh Mutluluk ve Felsefe. – İstanbul: Topkapı, 2019. – S. 16.

Insonlar qalbining olis kamolotiga ko‘ra turlicha bo‘lishlari haqidagi qat’iylik bilan boshlagan Ibn Miskavayh, haqiqiy uzoq kamolotning natijasi oliy saodat (as-saadatul kusva) ekanligini ta’kidlaydi. Buni juda kam odam biladi. Ba’zilar zavq, ba’zi boylik, ba’zi sog‘lik va ustunlikni uzoqdagi kamolot deb o‘ylaydilar va bu noto‘g‘ri tushunchalar tufayli ular baxt deb o‘ylaydigan haqiqiy bo‘lmagan vaqtinchalik baxtga erishadilar. Vaholanki, haqiqatan ham “baxt” deb atalishga loyiq narsa bu faqat odamlarga xos va barcha insonlarga xos bo‘lgan baxtdir. Bu uzoqdagi insoniy qobiliyatlarni amalga oshirish orqali mumkin bo‘lgan baxtdir.

Ibn Miskavayh ba’zilar insonning uzoqdagi kamolotiga nisbatan zavqni ta’kidlaganliklarini ta’kidlab, zavqlanish faqat insonlarga xos emasligini ta’kidlaydi.

Ibn Miskavayh shu o‘rinda yana bir tafovutni keltirib o‘tadi: Insonlarga tegishli umumiy baxt va shaxsiy baxt bor, faylasuf fikricha, umumiy baxt insonning xatti-harakatlarining mo‘’tadil bo‘lgan narsaga qarab belgilanishidir (al-kist) ya’ni u tafakkur orqali yoki aql orqali yuzaga keladi. Bu yerda Ibn Miskavayh aytgan bir yangilik borki, avvalroq tilga olingan “aqlga ko‘ra” iborasi “belgilangan narsaga ko‘ra” deb talqin qilinadi ya’ni “aqlga ko‘ra mo‘’tadil”[86]. Buning ma’nosi: Insonlarga xos bo‘lgan harakat, xuddi Arastu aytganidek, bu ortiqcha va kamchilikdan uzoqda bo‘lgan mo‘’tadil harakatni amalga oshirishdir va buni aql ta’minlaydi. Bundan tashqari, faylasuf ta’kidlaganidek, bu baxt har bir inson uchun mumkin, degan ma’noni anglatadi. Bularning barchasi axloqning manbai va yaxshilik kabi axloqiy tafakkurning asosiy savollari bilan bog‘liq. Bular Ibn Miskavayhning yondashuvni ko‘rsatadigan asosiy fikrlaridir. Shu bilan birga, bu fikrlar mutafakkirning axloq falsafasida Arastu yo‘nalishidan yurganligining yana bir yaqqol dalilidir.

Ibn Miskavayhning umumiy baxt haqidagi “Bu baxt hamma odamlarga beriladi” degan gapi nihoyatda muhim. Bu har bir inson uchun umumiy insoniy baxtga erishish imkoniyatidan dalolat beradi. Binobarin, faylasufning fikricha, go‘zal axloq muayyan jins, irq, yosh va mavqega ega bo‘lgan kishilarga xos emas. Shaxsiy holatlarga bog‘liq bo‘lgan baxtni faylasuf “maxsus baxt” tushunchasi ostida kasb (sino‘at) bilan bog‘lab tushuntiradi.

Ibn Miskavayhning fikricha, alohida baxt - bu har bir insonga xos bo‘lgan baxtdir. Ma’lum bir inson bo‘lish shartlari va u bilim yoki ezgu kasb egasiga tegishli bo‘lgan baxtdir. Shunga ko‘ra, odamlar bu fazilatlarda “ilm va kasbdagi darajalariga mutanosib ravishda va ularning fikri (ra’y) va aql-idrok talab qiladigan narsaga ko‘ra xatti-harakatlaridan kelib chiqadigan holatlar tufayli” farqlanadi. Bu bilan Ibn Miskavayh odamlarning hozirgi holatiga qarab o‘z fazilatlarini tartibga solishlarini nazarda tutadi. Masalan, boyning fazilati va baxti boshqa odamlarga yordam berish, kambag‘alning fazilati va baxti esa sabrli bo‘lishdir. Shunday qilib faylasuf umuminsoniy axloqiy tamoyillarning alohida jihatiga e’tibor qaratadi va ma’lum ma’noda taklif qiladi. Axloq umumbashariymi yoki yo‘qmi degan savolga o‘zining yechimini beradi. Shaxsiy baxt masalaning o‘ziga xos jihatini tushuntirsa-da, u umumiy baxtdan butunlay farq qiladigan narsa sifatida ko‘rsatilmaydi. Aslida Ibn Miskavayh shaxsiy baxtga umumiy baxtsiz erishib bo‘lmaydi, deydi.

[86] O‘sha asar. – S. 17.

Ibn Miskavayhning baxtning insonning alohida holatlariga ko‘ra xilma-xil va ierarxik bo‘lishi haqidagi g‘oyasidan chiqargan quyidagi xulosasi ham diqqatga sazovordir: Faylasufning fikricha, agar bunday bo‘lmaganida, haqiqiy baxtli inson faqat bir kishi bo‘lar edi. Bu barcha falsafa va professional bilimlarni o‘rgangan kishi bo‘lishi mumkin. Aks holda, har bir kishi baxtdan mahrum bo‘ladi va shuning uchun ko‘pchilik mukammallikdan mahrum bo‘ladi. Faylasuf buni bema’nilik, axloq va siyosatni ma’nosiz qilishini ta’kidlaydi. Ibn Miskavayhning “baxt darajalari” haqidagi bu daliliga e’tibor qaratish arziydi. “Tahzibul axloq”da faylasuf har bir insonning turli fazilatlarga moyil bo‘lishi mumkinligini, siyosatning vazifasi esa har kimni o‘z sari yetaklash ekanligini ta’kidlaydi. Fazilat darajalarining yakuni shundan iboratki, barcha amallar aqlga muvofiq amalga oshirilgan va shu tariqa barcha amallar mutlaq ezgulikka aylangan. Faylasuf boshqa maqsadni o‘ylamay, faqat yaxshilik uchun harakat qilishni ilohiy filga o‘xshatadi va buni insoniy xatti-harakatlar deb ta’riflaydi. ilohiy bo‘lish. Bunga erishishning yo‘li hikmat to‘plashdan ekanligini ta’kidlab, “Tartib” kitobida bu tarbiyaning bosqichlarini tushuntiradi. “Tartibus-saodat”da asl deb hisoblanishi mumkin bo‘lgan yana bir tushuncha, baxtning gorizontal va vertikal (arzan va umkan) yo‘nalishlarida tadqiq qilinishidir. Ibn Miskavayh baxtning hunarmandchilik ierarxiyasiga ko‘ra uch toifaga bo‘linishini tushuntiradi.

Bu shuningdek, uning bosqichli tuzilishga ega ekanligini ko‘rsatadi. Shunga ko‘ra, duradgorlik va to‘quvchilik kabi hunarmandchilik gorizontal ravishda bir-biriga o‘xshash, ular o‘rtasida hech qanday ierarxiya yo‘q va ularning baxtlari shunday. Shu bilan birga, hunarmandchilik vertikal ravishda ham baholanishi mumkin va bu holda egarchilik otchilik, chavandozlik jang san’ati ostida bo‘lishi kabi ierarxik tuzilma paydo bo‘ladi. Shunday qilib, ba’zi hunarmandchilik boshqalarga etakchilik qilishi mumkin va yuqoridagisi pastdan ko‘ra fazilatliroqdir. Shunga ko‘ra, baxt darajalarda bo‘ladi va eng yuqori baxt tepada topiladi[87].

XULOSA

Ibn Miskavayh o‘z risolasida qo‘llagan yaqin va uzoq komillik tushunchalari ham diqqatga sazovordir. Faylasufning ta’kidlashicha, bolg‘aning yaqin qobiliyati qattiq narsalarni tekislash va uning uzoq qobiliyati muhr yasash bo‘lgani kabi, inson ham yaqin va uzoq qobiliyatga ega. Insonning bevosita vakolati o‘z harakatlarini fikrlash va idrok etish orqali amalga oshirishdir. Uning uzoqdagi mukammalligi eng oliy baxtga erishishdir. Asarning islom axloq falsafasi asarlari orasida muhim bo‘lgan yana bir jihati shundaki, unda yaqin va uzoq kamolot tushunchalari orqali oliy saodat haqida so‘z boradi.

Ibn Miskavayh oliy saodatga erishish yo‘lini faol aql bilan uyg‘unlashish, ya’ni insonning o‘z bilim va tafakkuri orqali yaratuvchilik olamiga qo‘shilishi deb tushuntiradi. Bu holatda, bilim oliy qadriyat sifatida namoyon bo‘ladi va axloqiy mukammallikka eltuvchi asosiy omil bo‘lib xizmat qiladi.

[87] Özturan H. İbn Miskeveyh Mutluluk ve Felsefe. – İstanbul: Topkapı, 2019. – S. 52.

REFERENCES

1. راضي أبو على مشكويه تجارب الأمم ابو القاسم إمامي - تطهران: انتشارات سروش 1991 - ص -204 (Roziy Abu Ali Mashkuya Tajoribul umam. / Tahr. Abu Qosim Imomiy. – Tehron: Surush nashrlari. 1991. – 204 b.)
2. Özturan H. İbn Miskeveyh Mutluluk ve Felsefe. Tertîbu's-sa'âdât ve Menâzilu'l-ulûm. – İstanbul: Topkapı, 2019. – 96 s.
3. Sulaymonova, Shahnoza Nodirovna (2026). "TAHZIBUL AXLOQ" ASARIDA AXLOQIYLIK MEZONLARI. Oriental renaissance: Innovative, educational, natural and social sciences, 6 (2), 81-86.
4. Sulaymonova, S. N. (2026). IBN MISKAVAYHNING MASHSHOIYYUNLIK YO 'NALISHIDAGI O'RNI. International scientific journal of Biruni, 5(1), 56-63.
5. Sulaymonova, S. N. (2024). IBN MISKAVAYHNING SHARQ FALSAFIY TAFAKKURIDAGI O 'RNI. XXI Asr: Fan va ta'lim masalalari (XXI век: Вопросы науки и образования), 1(1), 68-75.
6. Sulaymonova, S. N. (2024). "TAHZIBUL AXLOQ" ASARIDAGI AXLOQIYLIK MEZONLARINING HOZIRGI DAVRDAGI KOMIL INSON G 'OYALARI BILAN HAMOHANGLIGI. Oriental renaissance: Innovative, educational, natural and social sciences, 4(21), 668-672.
7. Nodirovna, S. S. (2024). The Views of Muslim Philosophers on the Theory of Evolution. American Journal of Research in Humanities and Social Sciences, 30, 24-29.
8. Sulaymonova, S. N. (2023). IBN MISKAVAYHNING IJTIMOIY-FALSAFIY QARASHLARIDA JAMOAVIY HAMJIHATLIK VA O'ZARO MUHABBAT MASALASI. International scientific journal of Biruni, 2(2), 203-208.
9. Сулаймонова, Ш. Н. (2023). КОНФУЦИЙ ВА ИБН МИСКАВАЙҲ АХЛОҚИЙ ҚАРАШЛАРИДАГИ УЙҒУНЛИК. Oriental renaissance: Innovative, educational, natural and social sciences, 3(21), 732-738.
10. Sulaymonova, S. N. (2022). IBN MISKAVAYHNING INSON KAMOLOTI MASALASIGA MUNOSABATI TAHLILI. Oriental renaissance: Innovative, educational, natural and social sciences, 2(Special Issue 23), 917-923.

IBN SINO VA IBN TUFAYL AXLOQIY QARASHLARINING KOMPARAVISTIK TAHLILI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-184-190

Rashidova Xushnoza Nuraliyevna
TDSHU, Sharq falsafasi va madaniyati mutaxassisligi
2-bosqich magistranti
Ilmiy rahbar: PhD, dotsent Ikramova. I.R.
+99877-033-62-65

Sharq mutafakkirlari orasida buyuk alloma Abu Ali Ibn Sinoning falsafiy merosi axloq, ruhiyat va ma'naviyatni chuqur tadqiq qilishi bilan alohida ajralib turadi. U nafaqat tabobat, balki falsafa, mantiq, metafizika, siyosat va axloqiy ta'limot sohalarida ham yirik nazariy qarashlar yaratgan. Ibn Sinoning axloqiy-falsafiy konsepsiyasi insonning ruhiy olami, aqlning tabiatdagi o'rni hamda inson hayotidagi falokat va baxtsizliklarning sabablarini izohlashga qaratilgandir.

Demak, insonning axloqiy rivoji – ruhiy tarbiya va o'zini-o'zi nazorat qilish orqali amalga oshadi.

Ibn Sino ta'limotida ruh – insonning eng asosiy mohiyati, hayot va ong manbai sifatida talqin etiladi. U tanadan mustaqil, ammo unga bog'liq, nabotiy, hayvoniy va aqliy darajalarda namoyon bo'luvchi va aql bilan birgalikda insonni ilm, axloq va ma'naviy yuksaklikka olib chiquvchi substansiya sifatida izohlanadi.

Shunday qilib, Ibn Sino ruh haqidagi qarashlari nafaqat Sharq falsafasi, balki G'arb falsafasiga ham katta ta'sir ko'rsatgan va bugungi kunda ham falsafiy, psixologik hamda diniy tadqiqotlarda dolzarb bo'lib qolmoqda.

Ibn Sino axloqiy ta'limotida aql markaziy o'rinni egallaydi. U aqlni nafaqat bilish quvvati, balki axloqiy qarorlarning asosiy mezoni sifatida ham talqin qiladi. Alloma aqlni to'rt bosqichda tahlil qiladi:

Ibn Sino fikricha, inson axloqiy kamolotga aqlning yuqori bosqichlariga erishish orqali yetadi. Aql bilan boshqarilmagan nafs esa insonni halokatga olib boradi.

Ibn Sino sezgilarni bilim olishning boshlang'ich manbai deb biladi, ammo sezgilar yolg'iz haqiqatga olib bora olmaydi. Sezgilar – xom ma'lumotni beradi. Aql – ularni tartibga soladi, umumlashtiradi va mantiqiy xulosaga olib keladi. Demak, aql sezgilarni boshqaruvchi va ularga yo'nalish beruvchi quvvat sifatida insonni boshqa mavjudotlardan ajratib turadi.[88]

Ibn Sino axloqiy qarashlarida ham aql markaziy o'rinda turadi. Unga ko'ra aql nafsiy istaklarni boshqaradi. Axloqiy tanlovlarda aql – adolat, donolik, sabr va shijoat kabi fazilatlarni belgilaydi. Aqlsiz nafs hukmronligi insonni halokatga olib boradi.

Shunday qilib, insonning haqiqiy baxti – aql yordamida nafsni jilovlash va ruhni poklash orqali erishiladi.

[88] Davidson, H. A. (1992). Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect. Oxford.: Oxford University Press. – P. 52.

Ibn Sino o‘z amaliy faoliyatida ham aqlni eng oliy quvvat sifatida qo‘llagan. U tabobat, fizika, matematika va falsafada nazariy va amaliy yutuqlarga aynan mustafod aql bosqichida erishganini ko‘rsatadi. Aqlning yuksak darajasi – insonning yaratuvchiga intilishi va haqiqatni izlashidagi eng muhim quvvatdir. Ibn Sino ta’limotida aql:

–insonning bilish va axloqiy yetukligining markaziy o‘qi,

–sezgilarni tartibga soluvchi va haqiqatga yetaklovchi quvvat,

–tajriba orqali rivojlanadigan va ilohiy haqiqatga olib boradigan yo‘lboshchi sifatida talqin etiladi.[89]

Aqlning to‘rt bosqichli nazariyasi Ibn Sinoni Sharq va G‘arb falsafasi tarixida alohida o‘rin egallashiga sabab bo‘lgan. Bu ta’limot bugungi kunda ham inson kamoloti, ta’lim-tarbiya va ilmiy ijod uchun dolzarbdir.

Ibn Sino o‘zining falsafiy va ilmiy qarashlarida insonning mavjudligi, ruhiy va jismoniy hayoti, uning komillikka intilishi masalalariga alohida e’tibor qaratadi. U nafaqat tibbiyot, balki falsafa, axloq va ruhshunoslik sohalarida ham yirik ilmiy meros qoldirgan. Uning nazariyalarida falokat (baxtsizlik, fojea, insonni sinovga soluvchi holat) tushunchasi insonning ruhiy, axloqiy va ijtimoiy hayotida muhim o‘rin tutadi. Falokat masalasiga yondashishda Ibn Sino asosan Aristotel va Forobiy ta’limotlariga tayangan holda, uni o‘ziga xos tarzda sharhlagan[90].

Ibn Sino uchun falokat – bu oddiygina tashqi voqea yoki baxtsizlik emas, balki insonning aqliy va ruhiy dunyosiga chuqur ta’sir qiluvchi ontologik va axloqiy hodisadir. Unga ko‘ra falokat – insonning tabiiy tartib va qonuniyatlarga zid ravishda harakat qilishi yoki ularga duch kelishi natijasida yuzaga keladi. Bu hodisa shaxsning aql bilan idrok qilishi va uni qanday qabul qilishi bilan bog‘liq. Shu bois falokat bir kishiga saboq va kamolot eshigi bo‘lsa, boshqaga iztirob va tushkunlik keltirishi mumkin.

Ibn Sino axloqiy falsafasida ruhiy komillikka eltuvchi vosita sifatida qaraladi. Ruhiy jihatdan inson falokatni boshdan kechirar ekan, sabr, iroda, tavakkul va qanoat kabi sifatlarni rivojlantiradi. Axloqiy jihatdan esa falokat insonning xatti-harakatlarini sinab, uning fazilatli yoki illatli ekanini namoyon qiladi.

Ibn Sino falokatni faqat zararli hodisa sifatida emas, balki insonni sinovdan o‘tkazuvchi va uni yuksaklikka eltuvchi axloqiy maktab sifatida ham ko‘radi.

Ibn Sino falsafasida saodat (baxt) va falokat (baxtsizlik) bir-biriga qarama-qarshi, ammo o‘zaro bog‘liq tushunchalar sifatida namoyon bo‘ladi. Saodat – aql va ruhning uyg‘unligi, haqiqatni anglash va axloqiy komillikka erishishdir. Falokat esa – bu uyg‘unlik buzilganda, inson shahvat, jaholat yoki nafsga berilganda yuzaga keladigan oqibatdir. Demak, falokatni yengib o‘tish orqali inson haqiqiy saodatga erishadi.

Ibn Sino falokatni ikki ko‘rinishda ko‘radi:

Shaxsiy falokat – bu kasallik, ma’naviy tushkunlik, nafs ustidan nazoratni yo‘qotish kabi individual sinovlardir.

[89] Street, T. (2008). Avicenna and the Aristotelian Legacy. Leiden.: Brill. – P. 90.
[90] Corbin, H. (1993). History of Islamic Philosophy. London.: Kegan Paul. – P. 56.

Ijtimoiy falokat – urush, zulm, adolatsizlik, johillik natijasida yuzaga keladigan umumiy fojealar. Unga ko‘ra, bunday falokatlarning ildizi ham inson aqlining yetarlicha ishlatilmasligida va axloqiy zaiflikdadir.[91]

Ibn Sino ta’limotida falokat tushunchasi inson hayotidagi sinov sifatida, ruhiy va axloqiy komillikning zarur bosqichi sifatida, aqlni ishga solish va haqiqatni izlash imkoniyati sifatida talqin qilinadi.

Unga ko‘ra, falokatni boshdan kechirmagan inson komillikka erisha olmaydi, chunki inson faqat sinov va qiyinchilik orqali haqiqiy fazilatlarni anglaydi. Shunday qilib, Ibn Sino falokatni yomonlik emas, balki yaxshilikka eltuvchi vosita sifatida ko‘rsatadi.

Alloma fikricha, insoniyatning eng katta falokati – bu aqlning susayishi va nodonlikning kuchayishidir. Chunki bu illat jamiyatni adolatsizlik va axloqsizlik sari olib boradi. Falokatdan qutulish yo‘li esa ilm, aql va ruhiy poklik orqali amalga oshadi. Ibn Sino ta’limotida axloq – ruhiy quvvatlarni to‘g‘ri yo‘naltirish, nafsni tarbiya qilish, aqlni mukammallashtirish orqali insonni baxt-saodatga eltuvchi yo‘ldir. Insonning oliy fazilatlari: adolat, saxovat, donolik, sabr-toqatdir. Illatlari: g‘azab, nafs balosi, hasad, jaholatdir. Uningcha, axloqiy yetuklikka erishgan shaxs falokatlar oldida bardoshli bo‘ladi va jamiyatga foyda keltiradi. Shu sababli Ibn Sino falsafasida ruh, aql va falokat tushunchalari bir-birini to‘ldirib, axloqiy kamolot konsepsiyasini tashkil etadi.[92]

Bugungi davrda Ibn Sinoning axloqiy qarashlari inson ruhiy salomatligini asrash, aqlni rivojlantirish va falokatlarga qarshi kurashishda hamon o‘z ahamiyatini yo‘qotmagan. Uning ta’limoti psixologiyada – inson ruhiyatini tushunish, pedagogikada – yoshlarni aql va axloq bilan tarbiyalash, falsafada – ma’naviy kamolotni asoslash va sotsiologiyada – jamiyatdagi illat va falokatlarni tushuntirish uchun qo‘llaniladi.

Demak, Ibn Sino konsepsiyasi nafaqat tarixiy, balki bugungi kun uchun ham dolzarbdir. Ibn Sino axloqiy-falsafiy qarashlarida ruh, aql va falokat tushunchalari inson hayoti va jamiyat taraqqiyotining asosiy mezonlari sifatida talqin etiladi. Ruh – insonning mohiyati, aql – uning yo‘lboshchisi, falokat esa noto‘g‘ri yo‘ldan borish oqibati sifatida ko‘rsatiladi. Allomaning ta’limotida inson kamoloti – ruhni poklash, aqlni rivojlantirish va falokatlardan saqlanish orqali amalga oshadi.

Sharq falsafiy tafakkuri tarixida Andalus mutafakkiri Ibn Tufaylning o‘rni alohida. Uning mashhur asari “Hayy ibn Yaqzon” nafaqat falsafiy roman, balki insonning bilish, ma’naviy kamolot va axloqiy rivojlanish jarayonlarini modellashtiruvchi noyob asardir. Bu asarda Ibn Tufayl insonning tabiat bilan uyg‘un holda, jamiyatdan chetda yashab ham aql va ruh orqali oliy haqiqatni anglash imkoniyatiga egaligini ko‘rsatadi.

Asarda asosiy qahramon – Hayy timsolida insonning tabiiy taraqqiyoti, axloqiy shakllanishi va aql orqali haqiqatga yetishi bosqichma-bosqich tasvirlangan. Shuning

[91] Smith, M. . Al-Ghazali and Avicenna: The Problem of Knowledge and Soul. Cambridge.: Cambridge University Press, 2008. – P. 76.
[92] Parry, K. Depictions of Philosophy in Islamic Thought. London.: Routledge, 2005. –P. 45.

uchun bu asar "Hayy modeli" deb talqin qilinadi va u falsafa, pedagogika hamda axloqiy nazariya uchun muhim manba hisoblanadi.

Ibn Tufayl axloqiy rivojlanishni uch asosiy bosqichda izohlaydi:

Tabiiy axloqiylik – odam o'z tirikligi uchun zarur bo'lgan amallarni (ovqatlanish, o'zini himoya qilish, boshqalarga zarar yetkazmaslik) instinkt asosida bajaradi.

Aqliy axloqiylik – aql yordamida ezgulik va yomonlikni farqlash, adolat va rahm-shafqat kabi tushunchalarni anglash. Ilohiy axloqiylik – inson ruhining poklanishi, Yaratuvchiga yaqinlashish, axloqiy fazilatlarni mukammal egallash bosqichi. Demak, Hayy modeli insonni oddiy biologik mavjudotdan ma'naviy yetuk shaxsga aylanishini falsafiy tarzda tushuntiradi.[93]

Ibn Tufayl insonni tabiatning bir bo'lagi sifatida ko'radi, lekin uni boshqa mavjudotlardan ajratib turadigan asosiy sifat – aqldir. Aql insonni sezgi va tajribadan o'tib, mulohaza va tahlil orqali, mavjudotlarning sababiy aloqalarini anglash darajasiga olib chiqadi. Shunday qilib, aql tabiatni va insonning o'zini idrok etish vositasiga aylanadi.

.Aql va tajriba orqali kamolot tushunchasi Ibn Tufayl fikricha, axloqiy rivojlanishning asosi – aqldir. Hayy tajribalar orqali tabiat sirlarini o'rganadi va aqliy xulosalar chiqaradi. Bu jarayon Aristotel va Forobiylarning "aql taraqqiyoti nazariyasi"ni davom ettiradi.

Asarda shuningdek, aqlning chegarasi ham ko'rsatiladi: inson aql orqali ko'p narsani bilishi mumkin, ammo oxir-oqibat ruhiy-axloqiy poklanish orqali oliy haqiqatga erishadi.

Hayy orolda yolg'iz yashasa-da, oxir-oqibat jamiyat bilan uchrashadi. U odamlarning turmushi, urf-odatlari, diniy marosimlarini ko'radi. Hayy ularni ilmiy va ruhiy haqiqatga yetaklamoqchi bo'ladi, biroq odamlar uni tushunmaydi. Bu voqea orqali Ibn Tufayl shuni ko'rsatadiki:

–Har bir inson o'zicha haqiqatga yetishi mumkin, ammo jamiyat ommaviy tarzda bunga qodir emas.

–Axloqiy rivojlanishda tarbiya, din va urf-odatlarning muhim o'rni bor.

–Mutafakkir elitistik qarash bildiradi: haqiqatni anglash – faqat ma'naviy yuksak shaxslar uchun ochiqdir.

Bugungi kunda "Hayy modeli" bir necha sohalarda qimmatli:

–Pedagogika: inson tarbiyasi tajriba, aql va mustaqil fikrlash orqali shakllanadi.

–Psixologiya: shaxs rivoji bosqichma-bosqich kechadi, axloqiy ong tajriba va refleksiya orqali boyiydi.

–Axloqshunoslik: jamiyatdagi ma'naviy yetuklik – individual ruhiy kamolot natijasi.

–Din falsafasi: inson Yaratuvchiga nafaqat vahiy, balki aql va tajriba orqali ham yaqinlashishi mumkin.

Quyida ikki alloma ijodidagi umumiy jihatlar va farqlar: axloqiy chegaralar, ijtimoiy va epistemologik nazariyalarning tahlil qilib chiqamiz.

[93] Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2024). Ibn Tufayl. Retrieved from https://plato.stanford.edu/entries/ibn-tufayl

Ibn Sino axloqni ruhiy komillik bilan chambarchas bog‘laydi. Uning nazarida insonning maqsadi – saodatga erishish, bu esa aql va nafsni uyg‘unlashtirish orqali ro‘yobga chiqadi. Falokatlar insonni sinovdan o‘tkazuvchi omil sifatida talqin qilinib, ular orqali sabr, qanoat va iroda kabi fazilatlar shakllanadi.

Ibn Tufayl esa “Hayy ibn Yaqzon” asarida axloqiy chegaralarni jamiyat emas, balki insonning ichki tajribasi va aqli orqali anglash mumkinligini ko‘rsatadi. Hayy orolda yolg‘iz ulg‘ayib, tashqi ta’limsiz ham tabiatni kuzatish va aql bilan xulosa chiqarish orqali adolat, rahm-shafqat va o‘zini tiyish kabi axloqiy qadriyatlarni kashf etadi.

Bundan ko‘rinib turibdiki, umumiylik: har ikkisi uchun axloqiylik insonning komillikka erishishidagi asosiy mezondir. Farq esa Ibn Sino axloqiy chegaralarni jamiyat va ruhiy sinovlar bilan bog‘lasa, Ibn Tufayl ularni tabiat va individual tajribadan chiqarib oladi.

Ibn Sino insonni ijtimoiy mavjudot sifatida talqin qiladi. Uning fikricha, jamiyat – tabiiy ehtiyoj mahsuli, davlat va siyosat esa adolatni qaror toptirishda zarur vositalardir. Shaxsiy fazilatlar ijtimoiy barqarorlik va umumiy saodatning kafolatidir.[94]

Ibn Tufayl esa o‘z asarida insonning jamiyatdan tashqarida ham haqiqatga erisha olishini ko‘rsatadi. Biroq Hayy jamiyat bilan to‘qnash kelganda, odamlarning intellektual imkoniyatlari cheklanganini anglaydi. Shu sababli ommaga diniy ramzlar va shariat orqali haqiqatni yetkazish zarurligini ta’kidlaydi.

Umumiylik: Ikkalasi ham jamiyatni axloqiy va intellektual rivojlanish uchun muhim deb biladi.

Farq: Ibn Sino jamiyatni inson hayoti uchun zaruriy shart sifatida ko‘rsa, Ibn Tufayl yakka shaxsning jamiyatdan tashqarida ham komillikka erishishini nazariy model sifatida ilgari suradi.

Ibn Tufayl esa epistemologik jarayonni tajriba va intuitiv idrok asosida tasvirlaydi: sezgi → kuzatuv → tajriba → aqliy tahlil → metafizik anglash. Hayy ibn Yaqzon inson aqli va tajribasi orqali Allohning mavjudligini bilishga erishadi.

Umumiylik: har ikkisi ham bilimni bosqichma-bosqich rivojlanadigan jarayon sifatida talqin qiladi. Farq esa Ibn Sino intellekt nazariyasini mantiqiy qat’iy tizim sifatida ishlab chiqsa, Ibn Tufayl tajribaviy va intuitiv yo‘lni asosiy vosita deb biladi.

Ibn Sino insonning axloqiy rivojlanishini ruh va aqlning uyg‘unligiga bog‘laydi. Unga ko‘ra, inson ruhiy kamolotga faqat aql orqali yetishi mumkin. Axloqiy me’yorlar shaxsiy nafsoniyatni yengish va oliy qadriyatlarga bo‘ysunish orqali yuzaga chiqadi:

Ibn Sino nazarida, axloqiy chegaralar inson tabiatidagi instinktlar va aqlning nazorati o‘rtasidagi muvozanatdir.

Ibn Tufayl esa axloqiy rivojlanishni tabiat va tajriba orqali tushuntiradi. Uning “Hayy ibn Yaqzon” asaridagi bosh qahramon chekka orolda tarbiya va jamiyatdan yiroq holda ulg‘ayib, tajriba va fikrlash orqali axloqiy me’yorlarni shakllantiradi. Bu yondashuv axloqiy chegaralarning insonning ichki sezgilari va tabiat bilan uyg‘unligi asosida shakllanishini ko‘rsatadi.

[94] Xudoyberdiyeva, M. Ibn Sino falsafasida aql va ruh muammosi. Samarqand.: SamDU nashriyoti, 2012. – B. 55.

“Hayy o‘zining qilmishlari natijasini kuzatib, foyda va zarar o‘rtasidagi tafovutni idrok etdi. Bu esa uni yovuzlikdan tiyilib, yaxshilik sari intilishiga olib bordi”.[95]

Umumiylik: Ikkisi ham axloqiy chegaralarni insonning ichki ruhiy dunyosiga bog‘laydi.

Farq: Ibn Sino aqlni asosiy mezon deb bilsa, Ibn Tufayl tajriba va sezgini ham muhim manba sifatida ko‘radi.

Ibn Sino jamiyatni inson tabiati uchun zaruriy deb biladi. Unga ko‘ra, inson yolg‘iz yashashga qodir emas, chunki uning ehtiyojlari turlicha. Shuning uchun jamiyat adolatli qonunlar, axloqiy qoidalar va ilmiy bilimlar asosida boshqarilishi zarur.

“Inson tabiatidan jamiyatga muhtoj. Chunki hech kim barcha ehtiyojlarini yolg‘iz qondira olmaydi”.[96]

Ibn Tufaylning “Hayy ibn Yaqzon”idagi tajriba esa boshqa xulosaga olib keladi. Unga ko‘ra, inson jamiyatdan ajralgan holda ham o‘z kamolotiga erisha oladi. Biroq Hayy keyinchalik boshqa odamlar bilan muloqot qilganda, bilim va tajribaning hammaning darajasiga mos kelmasligini anglaydi. Bu esa ijtimoiy tabaqalanish va insonlarning bilim olish imkoniyatidagi farqlarni ko‘rsatadi.

Hayy boshqa insonlar bilan uchrashganda: “Ular haqiqatni anglashga qodir emasligini bilib, o‘zini ularga moslashtirdi”.[97]

Umumiylik: Har ikkisi insonni jamiyat bilan bog‘laydi.

Farq: Ibn Sino jamiyatni zarur shart deb bilsa, Ibn Tufayl tajribada jamiyatdan tashqarida ham kamolot mumkinligini ta’kidlaydi.

3. Epistemologik nazariyalar

Ibn Sino bilimni uch manbaga ajratadi:

–Hissiy idrok – tashqi olamni sezgilar orqali bilish.

–Aqliy idrok – hissiy bilimlarni umumlashtirish va tushunchalar hosil qilish.

–Ilhom (vahiy) – yuqori darajadagi bilim manbai.

Unga ko‘ra, aql insonni empirik bilishdan metafizik bilishga olib boradi.

“Bilish avval hissiy idrokdan boshlanadi, so‘ng aqliy umumlashtirishga o‘tadi, oxirida esa ilohiy ilhom orqali mukammal haqiqatga erishiladi”.[98]

Ibn Tufayl epistemologik jarayonni badiiy-falsafiy modelda ko‘rsatadi. Hayy dastlab hissiy tajribalar orqali narsalarni biladi, keyin aqliy xulosalarga o‘tadi va oxirida ilohiy haqiqatga yetadi. U bu jarayonni shunday ifodalaydi.

“Hayy tabiatni kuzatish orqali uning yaratuvchisini tanidi va oxir-oqibat barcha mavjudotning yagona manbai borligini anglab yetdi”.[99]

Umumiylik: Ikkisi ham bilishni sezgi → aql → ilohiy haqiqat bosqichida tushuntiradi.

[95]Ibn Tufayl. Hayy ibn Yaqzon (arab tilidan tarjima). – Toshkent.: G‘afur G‘ulom nomidagi Adabiyot va san’at nashriyoti, 1995. II bob. – B. 55.
[96] Ibn Sino.. Najot kitobi [Kitob an-Najot]. Toshkent.: Fan nashriyoti, 2013. – B. 215.
[97] Ibn Tufayl. Hayy ibn Yaqzon (arab tilidan tarjima). – Toshkent.: G‘afur G‘ulom nomidagi Adabiyot va san’at nashriyoti, 1995. V bob. – B. 97.
[98] Ibn Sino. Shifo kitobi [Kitob ash-Shifo], Mantiq qismi. Toshkent.: Fan nashriyoti, 2016. – B. 70.
[99] Ibn Tufayl. Hayy ibn Yaqzon (arab tilidan tarjima). — Toshkent.: G‘afur G‘ulom nomidagi Adabiyot va san’at nashriyoti, 1995. – B. 60.

Farq: Ibn Sino mantiqiy-falsafiy usulda izoh bersa, Ibn Tufayl buni tajriba va allegorik hikoya orqali ko‘rsatadi.

Ibn Sino va Ibn Tufayl qarashlari o‘zaro uyg‘unlik va tafovutlarga ega. Axloqiy chegaralarda ikkalasi ham ichki dunyoni asosiy manba deb biladi, biroq Ibn Sino aqlni, Ibn Tufayl esa tajriba va sezgini birinchi o‘ringa qo‘yadi. Ijtimoiy nazariyalarda Ibn Sino jamiyatni zaruriy, Ibn Tufayl esa individual kamolotni ham mumkin deb hisoblaydi. Epistemologiyada ikkalasi ham bilishni sezgi, aql va ilohiy haqiqat bosqichida tushuntiradi, farqi – izoh uslubidadir.

Bu taqqoslashlardan ko‘rinadiki, har ikki mutafakkir Sharq falsafiy tafakkurida insonning ma’naviy va intellektual kamolotini asosiy maqsad qilib qo‘yadi. Ibn Sinoning mantiqiy-falsafiy tahlillari va Ibn Tufaylning tajriba asosidagi hikoyaviy modeli bugungi zamon falsafiy va pedagogik muhokamalarda ham dolzarbligini saqlab qolmoqda.

Ibn Sino va Ibn Tufayl qarashlari Sharq falsafasining , axloq va jamiyatga oid yuksak tafakkurini aks ettiradi. Ularni birlashtirgan jihat – inson aqli va axloqiy fazilatlari orqali saodatga erishishi haqidagi g‘oyadir. Ammo ularni farqlovchi jihatlar ham muhim: Ibn Sino falsafasi ko‘proq nazariy-mantiqiy, ijtimoiylikka asoslangan va davlat hamda jamiyatning ahamiyatini ta’kidlovchi bo‘lsa, Ibn Tufayl falsafasi tajriba, ichki intuitsiya va individual ruhiy rivojlanishga urg‘u beradi.

Shunday qilib, ikki mutafakkir qarashlarini qiyoslash nafaqat Sharq falsafiy merosini anglashga, balki zamonaviy axloqiy, ijtimoiy va epistemologik masalalarni chuqurroq tushunishga ham xizmat qiladi.

MUHAMMAD RIZO OGAHIY IJODIDA KOMIL INSON KONSEPSIYASINING ANTROPOLOGIK-FALSAFIY TALQINI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-191-199

Yodgorjon Ibragimov
Falsafa yo'nalishi 2-kurs talabasi
Ilmiy rahbar: PhD, dotsent ***I.R. Ikramova***
Tel: +998996261621

Annotatsiya: *Ushbu maqolada Muhammad Rizo Ogahiy ijodida "komil inson" g'oyasining antropologik va falsafiy talqini tahlil qilinadi. Ogahiy ijodi XIX asr o'zbek mumtoz adabiyotining muhim bosqichlaridan biri bo'lib, unda inson kamoloti, axloqiy yetuklik, ma'naviy poklik va ijtimoiy mas'uliyat kabi tushunchalar markaziy o'rin egallaydi. Maqolada Ogahiy asarlarida aks etgan inson tabiatining mohiyati, uning ruhiy-axloqiy takomillashuvi hamda jamiyat bilan o'zaro munosabatlari antropologik nuqtai nazardan yoritiladi. Shuningdek, mutafakkir ijodida komil inson timsolining shakllanishida Sharq falsafiy tafakkuri, xususan tasavvufiy qarashlarning ta'siri ham ko'rib chiqiladi. Tadqiqot davomida komil inson konsepsiyasining nazariy asoslari hamda uning badiiy ifodasi misollar orqali ochib beriladi. Natijada Ogahiy ijodida komil inson g'oyasi nafaqat axloqiy ideal sifatida, balki insoniyatning ma'naviy kamolotga intilishining falsafiy modeli sifatida namoyon bo'lishi ilmiy jihatdan asoslab beriladi.*

Kalit so'zlar: *Ogahiy, komil inson, antropologik talqin, falsafiy tafakkur, ma'naviy kamolot, axloqiy yetuklik, tasavvuf, mumtoz adabiyot, insonparvarlik.*

АНТРОПОЛОГИЧЕСКО-ФИЛОСОФСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КОНЦЕПЦИИ СОВЕРШЕННОГО ЧЕЛОВЕКА В ТВОРЧЕСТВЕ МУХАММАДА РИЗА АГАХИ

Аннотация: *В данной статье анализируется антропологическая и философская интерпретация концепции «совершенного человека» в творчестве Мухаммада Риза Агахи. Наследие Агахи занимает важное место в узбекской классической литературе XIX века и отражает глубокие идеи о духовном совершенстве человека, нравственной зрелости и социальной ответственности личности. В статье рассматривается сущность человеческой природы в произведениях Агахи, вопросы духовно-нравственного развития личности и ее взаимоотношения с обществом с антропологической точки зрения. Особое внимание уделяется влиянию восточной философской мысли и суфийских идей на формирование концепции совершенного человека в его творчестве. На основе анализа поэтических и историко-литературных произведений выявляются основные характеристики идеала совершенной личности. В результате исследования обосновывается, что в творчестве Агахи концепция совершенного*

человека выступает не только как нравственный идеал, но и как философская модель духовного совершенствования человека.

Ключевые слова: *Агахи, совершенный человек, антропологическая интерпретация, философская мысль, духовное совершенство, нравственная зрелость, суфизм, классическая литература, гуманизм.*

ANTHROPOLOGICAL-PHILOSOPHICAL INTERPRETATION OF THE CONCEPT OF THE PERFECT HUMAN IN THE CREATION OF MUKHAMMAD RIZO AGAHI

Annotation: *This article examines the anthropological and philosophical interpretation of the concept of the "perfect human being" in the works of Muhammad Rizo Ogahiy. Ogahiy's literary heritage occupies a significant place in nineteenth-century Uzbek classical literature and reflects profound ideas about human moral maturity, spiritual development, and social responsibility. The study analyzes the essence of human nature depicted in Ogahiy's works, focusing on the process of spiritual and ethical perfection and the relationship between the individual and society from an anthropological perspective. Particular attention is paid to the influence of Eastern philosophical traditions and Sufi thought on the formation of the ideal of the perfect human being in his writings. Through textual analysis of poetic and historical works, the fundamental characteristics of the ideal personality are identified. The research concludes that the concept of the perfect human in Ogahiy's творчество functions not only as a moral ideal but also as a philosophical model of human spiritual perfection.*

Keywords: *Ogahiy, perfect human, anthropological interpretation, philosophical thought, spiritual perfection, moral maturity, Sufism, classical literature, humanism.*

KIRISH

XIX asr o‘zbek mumtoz adabiyoti insonparvarlik g‘oyalari, ma’naviy kamolot masalalari hamda axloqiy qadriyatlarning badiiy ifodasi bilan ajralib turadi. Ushbu davr adabiy muhitida ijod qilgan yirik mutafakkir va adiblar inson tabiatining mohiyati, uning jamiyatdagi o‘rni va ruhiy kamolotiga alohida e’tibor qaratganlar. Ana shunday ulkan adabiy meros egalaridan biri – Muhammad Rizo Ogahiy bo‘lib, uning ijodida insonni komillikka yetaklovchi axloqiy va ma’naviy g‘oyalar markaziy o‘rin egallaydi. Mashhurligiga ko'ra, uch toifa shoirlar bor. Birinchisi hayot davrida mashhur bo'lib, keyin unutilgan. Ikkinchisi hayotligida nomi chiqmasa-da, vafotidan so'ng dovrug‘ qozongan. Uchinchisi foniy hayotidayoq boqiy nom qozongan. Muhammadrizo Ogahiy (1809 - 1874) so'nggi toifaga mansub shoirdir"[4,18].

Ogahiy nafaqat iste’dodli shoir va tarixchi, balki chuqur falsafiy tafakkur sohibi sifatida ham o‘z davri ma’naviy hayotida muhim o‘rin tutadi. Uning asarlarida insonning ichki dunyosi, axloqiy pokligi, ilm va ma’rifatga intilishi hamda jamiyat oldidagi mas’uliyati keng qamrovli tarzda yoritiladi. Sharq tafakkurida “komil inson” g‘oyasi qadimdan muhim falsafiy va ma’naviy konsepsiya sifatida shakllangan. Bu

g‘oya insonning ma’naviy yetuklikka erishishi, axloqiy barkamolligi hamda ruhiy poklikka intilishi bilan bog‘liq bo‘lib, ko‘plab mutafakkirlar va adiblar ijodida o‘z aksini topgan. Tasavvuf falsafasi, islomiy axloqiy qarashlar hamda Sharq mumtoz adabiyoti mazkur konsepsiyaning shakllanishida muhim rol o‘ynagan. Komil inson timsoli, avvalo, insonning nafsiy kamchiliklardan xoli bo‘lishi, ilm-ma’rifat egallashi, adolat va saxovat kabi oliy fazilatlarni o‘zida mujassam etishi bilan tavsiflanadi. Shu jihatdan, komillik masalasi nafaqat diniy yoki axloqiy, balki antropologik va falsafiy muammo sifatida ham alohida ilmiy ahamiyatga ega. Chunki, komil inson konsepsiyasi tasavvuf falsafasida insonning ma’naviy poklanish va ruhiy kamolot orqali ilohiy haqiqatga yaqinlashishini anglatadi.

Ogahiy ijodida komil inson g‘oyasi o‘ziga xos badiiy va falsafiy talqinga ega. Shoirning g‘azallari, qasidalarida hamda nasriy asarlarida inson kamoloti masalasi turli jihatlarda yoritiladi. U insonni jamiyat taraqqiyotining asosiy kuchi sifatida talqin qiladi hamda insoniy fazilatlarni ulug‘laydi. Ogahiy nazarida komillik insonning nafaqat bilimli bo‘lishi, balki yuksak axloqiy fazilatlar egasi bo‘lishi bilan belgilanadi. Uning asarlarida ilm, adolat, halollik, saxovat, vafodorlik kabi qadriyatlar komil insonning muhim belgilaridan biri sifatida ko‘rsatiladi. Shu bilan birga, shoir insonni o‘z nafsini tiyishga, ma’naviy poklikka intilishga va jamiyat oldidagi burchini anglashga chaqiradi. Ogahiy ijodidagi komil inson konsepsiyasini antropologik nuqtai nazardan tahlil qilish alohida ilmiy ahamiyat kasb etadi. Ogahiy asarlarida insonning ichki dunyosi, ruhiy kechinmalari hamda ma’naviy kamolotga intilishi keng badiiy tasvirlar orqali ifodalangan. Bu holat shoirning inson tabiatiga chuqur nazar tashlaganini va uning ruhiy-axloqiy taraqqiyoti masalasiga katta e’tibor berganini ko‘rsatadi.

USULLAR.

Antropologik yondashuv insonning tabiati, uning ruhiy va axloqiy rivojlanish jarayonini o‘rganishga qaratilgan bo‘lib, badiiy matnlarda aks etgan inson obrazlarini chuqurroq anglash imkonini beradi. Tadqiqot olib borish mobaynida dialektik, tizimlashtirish, germenevtik, induksiya va deduksiya metodlaridan hamda to‘ldiruvchanlik, verifikatsiya, tarixiylik, vorisiylik tamoyillaridan ham foydalanilgan.

NATIJALAR.

Ogahiy ijodida komil inson g‘oyasining shakllanishida Sharq falsafiy tafakkurining ta’siri ham muhimdir. Xususan, tasavvufiy qarashlar, islomiy axloqiy qadriyatlar hamda mumtoz adabiyot an’analari shoir dunyoqarashining shakllanishida muhim rol o‘ynagan. Sharq mutafakkirlari tomonidan ilgari surilgan komil inson konsepsiyasi insonning ruhiy poklanishi, ilm-ma’rifat orqali kamolotga erishishi va jamiyat manfaatlariga xizmat qilishi kabi g‘oyalarga asoslanadi. Ogahiy ijodida ham aynan shu tamoyillar badiiy obrazlar va poetik ifodalar orqali o‘z aksini topadi. Ogahiy ijodida Sharq mumtoz adabiyoti va tasavvufiy tafakkur an’analari muhim badiiy va falsafiy asos sifatida namoyon bo‘ladi.

Bugungi kunda komil inson konsepsiyasini o‘rganish nafaqat adabiyotshunoslik, balki falsafa, madaniyatshunoslik va antropologiya kabi fanlar uchun ham dolzarb ilmiy masalalardan biri hisoblanadi. Chunki mazkur konsepsiya insoniyatning

ma’naviy rivoji, axloqiy qadriyatlar tizimi hamda jamiyat taraqqiyotining muhim omillaridan biri sifatida qaraladi. Shu nuqtai nazardan, Ogahiy ijodini antropologik-falsafiy jihatdan o‘rganish uning asarlarida ilgari surilgan g‘oyalarni chuqurroq anglash va mumtoz adabiyotning ma’naviy-falsafiy mohiyatini ochib berish imkonini beradi. Mazkur maqolaning asosiy maqsadi – Ogahiy ijodida aks etgan komil inson konsepsiyasining antropologik va falsafiy talqinini tahlil qilishdan iborat. Tadqiqot davomida shoir asarlarida tasvirlangan inson timsoli, uning ma’naviy kamolotga intilishi hamda axloqiy fazilatlari ilmiy nuqtai nazardan yoritiladi. Shuningdek, komil inson g‘oyasining badiiy ifodasi, uning Sharq falsafiy tafakkuri bilan o‘zaro aloqadorligi ham tahlil qilinadi. Natijada Ogahiy ijodida komil inson g‘oyasi insonning ma’naviy kamolotga intilish jarayonini aks ettiruvchi muhim falsafiy va badiiy konsepsiya sifatida namoyon bo‘lishi ilmiy asosda ochib beriladi.

MUHOKAMA.

Ogahiy ijodi XIX asr o‘zbek mumtoz adabiy tafakkurining yuksak namunalaridan biri bo‘lib, unda inson tabiatining mohiyati, uning ma’naviy kamoloti va axloqiy yetukligi masalalari chuqur falsafiy mazmunda talqin etiladi. Muhammad Rizo Ogahiy nafaqat shoir, balki tarixchi, tarjimon va ma’rifatparvar mutafakkir sifatida ham o‘z davrining ijtimoiy-ma’naviy hayotiga sezilarli ta’sir ko‘rsatgan. Uning asarlarida komil inson g‘oyasi insonning ichki dunyosi, ruhiy poklanishi, ilm-ma’rifatga intilishi hamda jamiyat oldidagi mas’uliyati bilan chambarchas bog‘liq holda talqin qilinadi. Ogahiy nazarida komillik insonning tashqi maqomi yoki ijtimoiy mavqeida emas, balki uning axloqiy fazilatlari, ruhiy pokligi va ma’naviy yetukligida namoyon bo‘ladi. Shu sababli shoir asarlarida insonni komillikka yetaklovchi asosiy omillar sifatida ilm, adolat, saxovat, vafodorlik va halollik kabi yuksak qadriyatlar ulug‘lanadi. Sharq falsafiy tafakkurida komil inson konsepsiyasi insonning ma’naviy kamolotga erishish jarayonini ifodalovchi muhim g‘oyalardan biridir. Bu konsepsiya ko‘plab mutafakkirlar tomonidan turli jihatlarda talqin qilingan bo‘lsa-da, uning markazida insonning o‘z nafsini yengishi, ilm va ma’rifat orqali ruhiy yetuklikka erishishi hamda jamiyat uchun foydali shaxs bo‘lib shakllanishi g‘oyasi turadi. Ogahiy ijodida ham aynan shu tamoyillar badiiy obrazlar orqali ifodalanadi.

Shoir insonni yuksak ma’naviy fazilatlar sohibi sifatida tasvirlar ekan, uning ichki dunyosi va ruhiy kamolotini inson hayotining asosiy maqsadi sifatida talqin qiladi. Bunda komil inson obrazining shakllanishi tasavvufiy qarashlar bilan ham uzviy bog‘liq bo‘lib, tasavvuf falsafasida insonning ma’naviy poklanish jarayoni alohida ahamiyat kasb etadi. Ogahiy she’riyatida komil inson timsoli ko‘pincha ilmli, adolatli, saxovatli va ma’rifatli shaxs sifatida tasvirlanadi. Shoir nazarida ilm insonni jaholatdan xalos qiluvchi eng muhim vosita bo‘lib, u insonni ma’naviy kamolot sari yetaklaydi. Shu sababli Ogahiy o‘z asarlarida ilm-ma’rifatni ulug‘laydi va jaholatni inson taraqqiyotiga to‘sqinlik qiluvchi omil sifatida keskin tanqid qiladi. Bu jihat shoir ijodida insonparvarlik g‘oyalarining ustuvorligini ko‘rsatadi.

“EYKI, ZAMIRINGG‘A SAFO ISTASANG”

Ogahiyning lirik merosini kuzatar ekanmiz, mavzularning rang-barangligi, falsafiy teran fikrlar uyg‘unligiga guvoh bo‘lamiz. Uning badiiylik dunyosi, tashbeh va

qiyoslarga limmo-lim she’riyatiga yangicha shukuh olib kirgani e’tirofga loyiq. Quyidagi qit’ani tahlil qilish jarayonida esa bu fikrlarga yanada aniqlik kiritiladi.

Eyki, zamiringg‘a safo istasang,
Sayr qilu, qilma sabot ixtiyor.
Negaki, tag‘yir topar obi sof,
Doim agar chuqurda qaror.
Ko‘rki, quyosh chobukining sayridin,
Har kun ochar charh uza ravshan uzor. [1,74]

Bir qaraganda bu qit’a juda sodda va go‘zal tabiat ta’rifiga bag‘ishlangan degan xulosaga kelish ham mumkin. Biroq shoirning mohiyatan maqsadi “Komil inson” tushunchasiga qaratilgan. Ko‘plab ilmiy asarlarda “komil inson”ga turlicha ta’rifu tavsiflar keltirilgan. Najmiddin Komilovning “Tasavvuf” nomli asarida olim Aziziddin Nasafiyning g‘oyat muxtasar ta’rifi berilgan: Insonning kamolotga erishishi hamda axloqqa ega bo‘lish va o‘z-o‘zini tanish bilan amalga oshadi. Darhaqiqat, yuqoridagi qit’aning asl mohiyatini ochib bera oladigan bu ta’rif Ogahiyning tasavvufiy shoir ekanligidan dalolat beradi. Birinchi baytdagi “zamir” so‘zi ildiz, qalb degan ma’nolarga uyg‘un tarzda qo‘llangan. Demak, baytning botiniy ma’nosi quyidagicha: Agar komil inson bo‘lishni xohlasang, qalbingga sayohat qil, ko‘ngling sari sayr-u safarda bo‘l. Negaki, qalb – bu Allohga eng yaqin maskandir. Qalbning ziyorati orqali o‘zlikni anglash, ruhiyatni poklash, aql va zakovatni toblashga erishiladi. Ikkinchi baytda esa shoir shu qadar dilbar dalil keltiradiki, bu o‘xshatish qit’aning kulminatsion nuqtasiga aylanadi. Misralar zohiriy ma’noda ifodalanganda: Toza suv chuqur joyda qolib ketsa, yaroqsiz va foydasiz holatga tushib qoladi, degan mazmun kelib chiqadi. Biroq, bu bayt boshqa tomondan botiniy ma’noga ham egaki, uni aslo chetlab o‘tmaslik kerak: O‘zligini anglamoqchi bo‘lgan inson, hech qachon ilm olish va tafakkur yuksalishidan to‘xtab qolmasligi lozim. Kishiki, bu dunyoning “chuquri” ga tushishdan ehtiyot bo‘lishi, dunyoga yuz ochishi darkor. Shundagina u keraksiz bir buyumga aylanib qolmaydi. Bunga esa ma’rifatni anglash, bilim va sabot orqali erishiladi. Uchinchi baytda kelgan quyosh ramziy timsoli qit’aning go‘zal nihoyalanishiga asos bo‘lgan. Shoir quyoshni insonlarga namuna qilib ko‘rsatar ekan, undan o‘rnak olishga da’vat etadi. Chunki uning hamisha yuqoriga sayr etishi natijasida, har kuni yanada kuchli qudrat va yorug‘ yuz bilan osmon peshtoqida paydo bo‘lishiga ishora qilinadi.

Xulosa qilib aytganda, Ogahiyning mahorat bulog‘i mahsuli bo‘lgan qit’alari axloqiy-siyosiy, ijtimoiy-falsafiy mavzularda bo‘lishidan qat’i nazar, kelajak avlod uchun haqiqiy adabiy yodgorlik sifatida tarixga muhrlangan. Shuni ta’kidlab o‘tish lozimki, Ogahiyning bizgacha yetib kelgan lirik merosi nafaqat yoshlar ongi, balki insoniyat ma’naviyatining kamol topishida ham muhim ahamiyat kasb etadi. Qolaversa, bugungi kunda shoir shaxsiyatini abadiylashtirish bilan bog‘liq holda amalga oshirilayotgan ulkan ishlar diqqatga sazovordir. Lekin hozir Ogahiyning bir masnaviysini misol etgan holda qisqacha tahlil qilib o‘taman.

Masnaviy:
Agar ishq, agar husn zohir bo‘lur,

Faraz o‘zi aniq mazhur bo‘lur.
Yo‘q ersa bu kishi e’tibor erur,
Adamdur boru, boqiy yo‘q zot erur. [2,21]

Ushbu Ogahiy masnaviyida asosiy g‘oya shuki, insonning haqiqiy mavjudligi uning tashqi borlig‘i bilan emas, balki ichki mazmuni bilan belgilanadi. Agar unda ishq va husn ya’ni yuksak muhabbat va ma’naviy go‘zallik zohir bo‘lsa, u o‘z mohiyatini topadi va komillikka yetadi. Aks holda, inson faqat jismonan mavjud bo‘lib, ma’nan “yo‘q” hisoblanadi chunki uning borligi abadiy qiymat kasb etmaydi. Shu bois komil inson bu yashab turgani bilan emas, balki ichki olami bilan haqiqiy “bor” bo‘lgan insondir. Ogahiy insonning komillikka erishishi uchun uning bilimli bo‘lishi bilan bir qatorda, yuksak axloqiy fazilatlarga ham ega bo‘lishi zarurligini ta’kidlaydi. Bunday fazilatlar insonning nafaqat shaxsiy kamolotini, balki jamiyat taraqqiyotini ham ta’minlaydi. Shoir asarlarida komil inson konsepsiyasi axloqiy qadriyatlar bilan chambarchas bog‘liq holda namoyon bo‘ladi. Ogahiy insonni adolat, halollik va saxovat kabi fazilatlarni o‘zida mujassam etishga chaqiradi. Uning nazarida adolat jamiyat barqarorligining muhim omillaridan biri hisoblanadi. Shu sababli shoir o‘z asarlarida adolatli inson timsolini ulug‘laydi va zulm hamda adolatsizlikni keskin qoralaydi. Bu g‘oya shoirning tarixiy asarlarida ham yaqqol namoyon bo‘ladi. Ogahiy tarixchi sifatida ham inson faoliyatini axloqiy mezonlar asosida baholaydi va adolatli hukmdor hamda ma’rifatli shaxs obrazlarini ijobiy ideal sifatida tasvirlaydi. Bu holat uning komil inson haqidagi qarashlari faqat individual axloqiy fazilatlar bilan cheklanib qolmay, balki ijtimoiy adolat va jamiyat taraqqiyoti bilan ham bog‘liq ekanini ko‘rsatadi.

Ogahiy ijodining muhim jihatlaridan biri shundaki, unda insonning ruhiy dunyosi va ichki kechinmalari chuqur poetik ifoda orqali tasvirlanadi. Shoir inson qalbining murakkabligini, uning ezgulik va yovuzlik o‘rtasidagi kurashini badiiy obrazlar orqali yoritadi. Bu jihat Ogahiy ijodining antropologik mazmunini yanada boyitadi. Antropologik yondashuv nuqtai nazaridan qaralganda, shoir asarlarida inson tabiati ikki qutb – nafsiy istaklar va ma’naviy kamolot o‘rtasidagi kurash orqali ochib beriladi. Komil inson esa aynan shu kurashda ma’naviy poklik va ezgulik tomonini tanlay olgan shaxs sifatida talqin qilinadi.

Ogahiy komil inson obrazini yaratishda tasavvufiy-falsafiy qarashlardan ham samarali foydalanadi. Tasavvufda insonning komillikka erishishi ruhiy poklanish va ilohiy haqiqatni anglash jarayoni bilan bog‘liq. Ogahiy ijodida ham insonning ruhiy kamoloti muhim o‘rin tutadi. Shoir insonni nafsiy istaklardan xoli bo‘lishga, ma’naviy poklanishga va yuksak axloqiy fazilatlarni egallashga da’vat etadi. Bunda komil inson timsoli insonning ruhiy yetukligi, ma’naviy pokligi va jamiyat manfaatlariga xizmat qilishi bilan tavsiflanadi.

Matn tahlili jarayonida Ogahiy she’riyatida komil inson obrazini ifodalovchi bir necha asosiy semantik qatlamlar mavjudligi aniqlanadi. Birinchidan, shoir asarlarida ilm va ma’rifat inson kamolotining eng muhim omili sifatida talqin qilinadi. Ogahiy o‘z g‘azallarida jaholatni inson tabiatidagi eng katta illatlardan biri sifatida ko‘rsatadi hamda ilm-ma’rifatni insonni komillikka yetaklovchi asosiy vosita sifatida ulug‘laydi.

Bunda shoir ilmni faqat nazariy bilim sifatida emas, balki insonning ma’naviy kamolotiga xizmat qiluvchi kuch sifatida talqin qiladi. Empirik kuzatuvlar shuni ko‘rsatadiki, Ogahiy she’riyatida ilm va ma’rifatga oid tushunchalar juda ko‘p uchraydi va ular ko‘pincha insonning axloqiy yetukligi bilan bog‘liq holda qo‘llanadi. Bu holat shoirning komil inson haqidagi qarashlari ilmiy-ma’rifiy asosga ega ekanini ko‘rsatadi.

Empirik tahlil davomida Ogahiy ijodida komil inson obrazining yana bir muhim xususiyati – axloqiy fazilatlarning ustuvorligi ekanligi aniqlandi. Shoir asarlarida adolat, halollik, saxovat, vafodorlik va kamtarlik kabi fazilatlar komil insonning ajralmas belgilaridan biri sifatida tasvirlanadi. Xususan, shoir o‘z g‘azallarida insonni nafsiy istaklardan tiyilishga, adolatli bo‘lishga va jamiyat manfaatlarini o‘z manfaatlaridan ustun qo‘yishga da’vat etadi. Empirik kuzatuvlar shuni ko‘rsatadiki, Ogahiy asarlarida axloqiy qadriyatlar inson kamolotining asosiy mezoni sifatida talqin qilinadi. Bu jihat shoir ijodida komil inson konsepsiyasining ijtimoiy-falsafiy mohiyatini ochib beradi. Chunki komillik faqat shaxsiy fazilatlar bilan cheklanmay, balki jamiyat taraqqiyoti va ijtimoiy adolat bilan ham chambarchas bog‘liq holda talqin etiladi.

Matnlar tahlili shuni ham ko‘rsatadiki, Ogahiy ijodida komil inson konsepsiyasi tasavvufiy tafakkur bilan ham uzviy bog‘liq. Uning asarlarida insonning ruhiy poklanishi, nafs ustidan g‘alaba qozonishi va ma’naviy kamolotga erishishi tasavvufiy g‘oyalar bilan uyg‘un holda ifodalanadi. Empirik tahlil natijalariga ko‘ra, Ogahiy she’riyatida ruhiy poklanish, qalb pokligi va ma’naviy yetuklik kabi tushunchalar komil inson obrazining muhim tarkibiy qismi sifatida namoyon bo‘ladi. Bu esa shoirning komil inson haqidagi qarashlari Sharq falsafiy tafakkuri, xususan tasavvuf an’analari bilan chambarchas bog‘liq ekanini ko‘rsatadi. Ogahiy tarixiy asarlarining tahlili ham komil inson konsepsiyasining muhim jihatlarini ochib beradi.

Masnaviylaridan birida shoir: “Kishi har qancha binolar bunyod etmasin, yoki o‘zidan son-sanoqsiz nasl qoldirmasin, ularning birortasi boqiy hayotiga kafolat bo‘lmasligi mumkin, bu dunyoda faqat so‘zgina mangu qoladi”.

Kishi necha imorat qilsa bunyod,
Va yoxud hadddin afzun qo‘ysa avlod,
Tutub bo‘lmas birisidin baqo ko‘z,
Qolur boqiy jahon ichra magar so‘z [5,78].

Ogahiy abadiyati buning yorqin isbotidir. Shoirning o‘lmas so‘zi abadiyatni bo‘ylab kelyapti. Tadqiqot natijalari shuni ko‘rsatadiki, Ogahiy ijodida komil inson konsepsiyasi insonning ma’naviy kamoloti, axloqiy yetukligi va ijtimoiy mas’uliyatini o‘zida mujassam etgan mukammal g‘oyaviy tizim sifatida namoyon bo‘ladi. Shoir insonni komillikka yetaklovchi asosiy omillar sifatida ilm, axloqiy fazilatlar va ruhiy poklanish jarayonini alohida ta’kidlaydi. Bu jihatlar Ogahiy ijodida komil inson timsoli insoniyatning yuksak ma’naviy idealini ifodalovchi falsafiy va antropologik konsepsiya sifatida shakllanganini ko‘rsatadi.

XULOSA.

Mazkur tadqiqot natijalari shuni ko‘rsatadiki, Muhammad Rizo Ogahiy ijodida komil inson konsepsiyasi o‘zbek mumtoz adabiy tafakkurining muhim falsafiy va antropologik g‘oyalaridan biri sifatida namoyon bo‘ladi. Shoir asarlarida inson tabiatining mohiyati, uning ma’naviy kamolotga intilishi hamda axloqiy yetuklikka erishish jarayoni chuqur badiiy va falsafiy mazmunda talqin etilgan. Ogahiy insonni nafaqat biologik mavjudot sifatida, balki yuksak ma’naviy fazilatlar sohibi bo‘lish imkoniyatiga ega ongli shaxs sifatida tasvirlaydi. Shu jihatdan uning ijodida komil inson timsoli insoniyatning eng oliy ma’naviy idealini ifodalovchi badiiy-falsafiy obraz sifatida namoyon bo‘ladi. Tahlillar shuni ko‘rsatadiki, Ogahiy ijodida komillik g‘oyasi insonning ichki dunyosi, axloqiy fazilatlari va ma’naviy pokligi bilan chambarchas bog‘liq holda talqin qilinadi. Shoir asarlarida ilm-ma’rifat insonni komillikka yetaklovchi eng muhim omil sifatida ulug‘lanadi. Ilm orqali inson jaholatdan xalos bo‘ladi, o‘zining ma’naviy va intellektual salohiyatini rivojlantiradi hamda jamiyat uchun foydali shaxs sifatida shakllanadi. Ogahiy ayni shunday insonlardan bo’lib, xayotni kuzatish, xulosa qilishdan tashqari ilmga berilgan juda ko’p kitoblarni mutolaa qilgan inson bo’lganliklari hikmatlaridan birida yaqqol ko’zga tashlanadi,

Qadam aylabon ilm yo’lida bosh,
Hunar kasbida aylar erdim talosh.
Ne tunlar manga xobi rohat edi,
Ne kunlar zamoni farog’at edi. [3,13]

“Ilm yo‘lida boshimni qadam qilib, turli fanlarni o‘rganishga harakat qilar edim. Na tunlar uyqumda rohatimu na kunlar bir lahza farog‘atim bor edi (ya‘ni mtunu kun tinmay har turfa ilmlar tahsili bilan mashg‘ul edim”. Xulosa qilib aytganda, Ogahiy serqirra ijodkor adib bo‘lib, uning hikmatlari xayotda har bir inson uchun kundalik mutolaa kitobi, desak mubolag’a bo’lmaydi. Ogahiy ijodining muhim jihatlaridan biri shundaki, unda komil inson konsepsiyasi nafaqat she’riy asarlarda, balki tarixiy va nasriy asarlarda ham o‘z aksini topgan. Shoir tarixiy voqealarni tasvirlar ekan, inson faoliyatini axloqiy mezonlar asosida baholaydi hamda adolatli va ma’rifatli shaxslarni ideal obraz sifatida ko‘rsatadi. Bu holat shoir ijodida komil inson g‘oyasi keng ijtimoiy-falsafiy mazmunga ega ekanini ko‘rsatadi. Ogahiy insonning komillikka erishishini jamiyat barqarorligi, ijtimoiy adolat va ma’naviy taraqqiyot bilan bog‘liq holda talqin qiladi.

Shu tariqa, olib borilgan ilmiy tahlillar asosida xulosa qilish mumkinki, Ogahiy ijodida komil inson konsepsiyasi insonning ma’naviy kamoloti, axloqiy yetukligi va ijtimoiy mas’uliyatini o‘zida mujassam etgan mukammal falsafiy tizim sifatida namoyon bo‘ladi. Shoir asarlarida insonning ruhiy poklanishi, ilm-ma’rifatga intilishi hamda yuksak axloqiy qadriyatlarga amal qilishi komillikka erishishning asosiy shartlari sifatida talqin qilinadi. Bu esa Ogahiy ijodining nafaqat adabiy, balki falsafiy va ma’naviy ahamiyatini ham yuksak darajada namoyon etadi. Umuman olganda, Ogahiy merosini antropologik va falsafiy nuqtai nazardan o‘rganish o‘zbek mumtoz adabiyotidagi insonparvarlik g‘oyalarining mazmunini chuqurroq anglash imkonini

beradi. Uning asarlarida ilgari surilgan komil inson konsepsiyasi bugungi kunda ham ma’naviy tarbiya, axloqiy qadriyatlar va inson kamoloti masalalarini o‘rganishda muhim nazariy manba bo‘lib xizmat qiladi. Shu sababli Ogahiy ijodini zamonaviy ilmiy yondashuvlar asosida tadqiq etish o‘zbek adabiyoti va falsafiy tafakkurining rivojlanishini yanada chuqurroq anglashga xizmat qiladi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO‘YXATI

1. Qurbonbayeva Z., Ne’matova O‘., Muhammadova M., Raxmonova D., Toshtemirova M. Ogahiyning badiiy kashfiyotlari. – Toshkent: TDShU, 2021. – 80 b.
2. Munis va Ogahiy. Firdavs ul-iqbol. – T.: «Yangi asr avlodi», 2010. – 520 b.
3. Ogahiy ijodiy merosi va Sharq adabiyotida adabiy an’ana// Respublika ilmiy amaliy konferensiya to‘plami. – Toshkent, 2022.
4. R.Majidiy. Ogahiy lirikasi. – T.: 1961.
5. Ogahiy. Ta’viz ul-oshiqin (Nashrga tayyorlovchi Xurshid). – Toshkent: “Fan”, 1960.

ARASTUNING "AXLOQI KABIR" ASARINING AXLOQIY VA MA'NAVIY AHAMIYATI: BAXT-SAODAT, FAZILAT VA O'RTACHA YO'L NAZARIYALARINING TAHLILI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-200-203

Baxrov Eldorbek
TDSHU, Sharq sivilizatsiyasi va falsafa fakulteti,
Falsafa ta'lim yo'nalishi 1-kurs talabasi

Annotatsiya: *Ushbu maqola qadimgi yunon faylasufi Arastuning "Axloqi Kabir" asariga bag'ishlangan bo'lib, unda inson axloqi, fazilat, baxt-saodat va o'rtacha yo'l nazariyasi tahlil qilinadi. Asarda ilgari surilgan asosiy axloqiy kategoriyalar—adolat, jasorat, saxiylik va donolik tushunchalari yoritilib, ularning bugungi kundagi ahamiyati ochib beriladi. Shuningdek, maqolada Arastu ta'limotining yoshlar tarbiyasidagi o'rni ham ko'rib chiqiladi.*

Kalit so'zlar: *axloq, etika, Arastu, "Axloqi Kabir", fazilat, baxt, me'yor, amaliy aql, falsafa.*

Annotation: *This article is devoted to the work of the ancient Greek philosopher Aristotle "Ethics Kabir", which analyzes human ethics, Virtue, Happiness and the theory of the mean path. The main moral categories promoted in the work—the concepts of justice, courage, generosity and wisdom-are illuminated, revealing their significance today. The article also examines the role of the Arastu doctrine in youth education.*

Keywords: *ethics, Ethics, Aristotle, "Ethics like", Virtue, Happiness, norm, practical intelligence, philosophy.*

Аннотация: *эта статья посвящена работе древнегреческого философа Аристотеля "этика Кабира", в которой анализируются человеческая мораль, теория добродетели, счастья и среднего пути. В работе освещаются выдвинутые основные моральные категории—понятия справедливости, мужества, щедрости и мудрости, раскрывается их значение и сегодня. В статье также рассматривается роль учения Аристотеля в воспитании молодежи.*

Ключевые слова: *этика, этика, Аристотель, "этика Кабира", добродетель, счастье, умеренность, практический ум, философия.*

Insoniyat tarixi davomida axloq va xulq-atvor masalalari har doim markaziy o'rinni egallab kelgan. Jamiyatning jipsligi, insonlar o'rtasidagi munosabatlar va shaxsning ichki xotirjamligi bevosita axloqiy me'yorlarga tayanadi. Qadimgi Yunonistonning buyuk mutafakkiri Arastu o'zining "Axloqi Kabir" asari bilan ushbu sohada inqilobiy burilish yasadi. Ushbu asar nafaqat g'arb falsafasining, balki butun insoniyat ma'naviy merosning eng yirik durdonalaridan biri hisoblanadi. Arastu axloqi

shunchaki qoidalar to‘plami emas, balki insonni baxtga yetaklovchi amaliy fan sifatida talqin etadi. Ushbu maqolaning maqsadi — Arastuning baxt, fazilat va oltin o‘rtaliq nazariyalarini tahlil qilish, ularning zamonaviy axloqshunoslikdagi o‘rnini ko‘rsatish va Sharq mutafakkirlari bilan qiyosiy tahlil o‘tkazishdir. Ushbu tadqiqotda quyidagi ilmiy usullardan foydalanildi: “Axloqi Kabir” matnini qiyosiy-tarixiy tahlil qilish; Arastu va Sharq mutafakkirlari — Forobiy, Ibn Sino, G‘azzoliy hamda o‘zbek ma’rifatparvari Abdulla Avloniy asarlarini qiyoslash; zamonaviy axloqshunoslik adabiyotlarini o‘rganish orqali Arastu g‘oyalarining dolzarbligini baholash. Maqola uchun birlamchi manba sifatida Arastuning “Axloqi Kabir” asari qo‘llanildi.

Arastu falsafasida baxt — tushunchasi markaziy o‘rin tutadi. U baxtni shunchaki vaqtinchalik zavq-shavq yoki boylik bilan o‘lchamaydi. Faylasufning ta’kidlashicha: “Baxt — bu ruhning fazilatga muvofiq faoliyatidir”[100]. Bu iqtibos shuni anglatadiki, haqiqiy baxtga faqatgina fazilatli hayot kechirish orqali erishish mumkin. Arastu baxtni insonning o‘z tabiatiga xos bo‘lib, eng oliy qobiliyatini—aqlini ishlatishi bilan bog‘laydi. “Arastu uchun yashashning maqsadi ham, vositasi ham oqilona hayot kechirishdir”.[101]

Arastu axloqning eng mashhur va amaliy jihati bu “oltin o‘rtaliq”—nazariyasidir. Faylasuf har bir fazilatni ikki chekka illat—me’yordan oshib ketish va yetishmaslik o‘rtasidagi muvozanat deb hisoblaydi. “Axloqi Kabir” asarida keltirilgan asosiy fazilatlar va ularning oltin o‘rtaliq holatlari:

Fazilat	**Yetishmaslik (Illat)**	**Oshib ketish (Illat)**
Botirlik	**Qo‘rqoqlik**	**Telbalarcha jasorat**
Saxiylik	**Ziqnalik (Xasislik)**	**Isrofgarchilik**
Kamtarlik	**Tortinchoqlik**	**Uyatsizlik**
Oliyjanoblik	**Xokisorlik (G‘ariblik)**	**Maqtanchoqlik (Manmanlik)**
Oqillik	**Loqaydlik (Hissizlik)**	**Hirs (Ehtirosga berilish)**

“Saxiylik - isrofgarchilik va ziqnalik, xasislik o‘rtasidagi sifatdir”[102]. Bu tamoyil inson hayotining barcha jabhalarida muvozanatni saqlash naqadar muhimligini ko‘rsatadi. Zamonaviy tadqiqotlarda ham ushbu g‘oya yuqori baholanadi: “Oltin o‘rtaliq tamoyili insonning ijtimoiy va shaxsiy hayotida barqarorlikni ta’minlovchi asosiy mexanizimdir”. [103] “Oliyjanoblik—maqtanchoqlik, manmanlik va xokisorlik, g‘ariblikning o‘rtasidagi xislatdir”.

Forobiy o‘zinig “Fozil odamlar shahri” asarida Arastuning baxt va fazilat haqidagi g‘oyalarini ijtimoiy-siyosiy darajaga ko‘tardi: “Inson o‘z tabiatiga ko‘ra baxtga intiladi, lekin una erishish uchun jamoaviy hamkorlik va axloqiy poklik zarur”.[104] Ibn Sino ham o‘zining axloqiy risolalarida Arastu an’analarini davom ettirdi: “Ruhning sog‘lomligi uning fazilatlar bilan bezalganligidir”. [105] XX asr boshidagi

[100] Arastu “Axloqi Kabir”
[101] Annas Julia “Baxtning axloqiyati”
[102] Arastu “Axloqi Kabir”
[103] Hardie “Arastuning axloqiy nazaryasi”
[104] Abu Nasr Forobiy “Fozil odamlar shahri”
[105] Ibn Sino “Kitob al-Najot”

o‘zbek ma’rifatparvari Abdulla Avloniy ham o‘zining “Turkiy guliston yoxud axloq” asarida Arastu g‘oyalaridan bilvosita foydalangan. Avloniy saxiylikni “insoniyatning ziynati” deb ataydi, bu esa Arastuning saxiylik haqidagi qarashlari bilan tamomila hamohangdir.

Arastu nafaqat fazilatlarni, balki insonni tubanlik yetaklovchi illatlarni ham chuqur tahlil qililadi. Ochko‘zlik haqida yunon faylasufi Suqrot shuday degan edi: Hech kim yovuzlik nimaligini bilib turib, o‘ziga yomonlikni ravo ko‘rmaydi. Ochko‘z odam esa shu narsaning yomonligini biladi, ammo xirsiga berilib, shu yomonlikni tanlaydi. “Axloqi Kabir” asarining katta qismi adolat va do‘stlik masalalariga bag‘ishlangan. Arastu adolatni barcha fazilatlarning yig‘indisi deb hisoblaydi. U adolatni ikki turga ajratadi: taqsimlovchi adolat va tuzatuvchi adolat. Taqsimlovchi adolat jamiyatdagi boylik va imtiyozlarning har bir kishining xizmatiga qarab taqsimlanishini anglatadi. Tuzatuvchi adolat esa buzilgan huquqlarni tiklash va adolatsizlikni bartaraf etishga qaratilgan. Arastu fikricha, adolatli inson qonunlarga rioya qiluvchi va boshqalarning huquqlarini hurmat qiluvchi shaxsdir. Do‘stlik masalasida Arastu uch xil do‘stlikni farqlaydi: 1. ”Foydali do'stlik” Insonlar bir-biridan qandaydir manfaat ko‘zlab do‘st bo‘ladilar. 2. ”Zavqli do‘stlik” Insonlar bir-birining suhbatidan yoki birgalikdagi faoliyatidan zavq olganlari uchun do‘st bo‘ladilar. 3. ”Fazilatli do'stlik” Bu eng oliy do‘stlik turi bo‘lib, unda insonlar bir-birining fazilatlari va ezgu xislatlari uchun do‘st bo‘ladilar. Arastu ta’kidlaganidek: ”Axloqli kishi hatto o‘z hayotidan ayrilgan taqdirida ham do‘stlari va vatani uchun ko‘p ishlarni qiladi” . Fazilatli do‘stlik barqaror va uzoq davom etadi, chunki u o‘zgarmas qadriyatlarga tayanadi.

Arastu do‘stlikni hayot uchun eng zarur narsa deb hisoblaydi. “Hech kim barcha boyliklarga ega bo‘lsa-da, do‘stlarsiz yashashni xohlamaydi”, - deydi u. Do‘stlik nafaqat shaxsiy baxt uchun, balki davlatning barqarorligi uchun ham muhimdir. Chunki do‘stlik bor joyda adolatga ehtiyoj kamayadi, lekin adolat bor joyda ham do‘stlikka ehtiyoj qoladi. Fazilatli do‘stlikning o‘ziga xos xususiyati shundaki, u o‘zaro hurmat va bir-biriga yaxshilik sog‘inishga asoslanadi. Bunday do‘stlar bir-birining fazilatlarini oshirishga yordam beradilar. Arastu aytganidek, “Do‘st - bu ikkinchi mendir”.

Sharq mutafakkirlari Arastu g‘oyalarini Islom dini tamoyillari bilan uyg‘unlashtirishga harakat qilganlar. Masalan, Islomdagi “vasat” (o‘rtacha yo‘l) tushunchasi Arastuning “oltin o‘rtaliq” tamoyili bilan juda yaqin. Qur’oni Karimda musulmonlar “o‘rtacha ummat” (ummatan vasatan) deb ataladi. Abu Homid al-G‘azzoliy o‘zining “Ihyou ulumid-din” asarida axloqiy fazilatlarni tahlil qilar ekan, Arastu kabi ularni ikki chekka illat o‘rtasidagi muvozanat deb ta’riflaydi. Masalan, saxiylikni isrof va baxillik o‘rtasidagi holat sifatida ko‘rsatadi. Bu esa Arastu merosining nafaqat falsafiy, balki diniy-axloqiy tafakkurga ham qanchalik chuqur kirib borganidan dalolat beradi.

Arastuning “Axloqi Kabir” asari nafaqat qadimgi dunyo, balki bugungi kun uchun ham dolzarb bo‘lib qolmoqda. Zamonaviy axloqshunoslikda “fazilat etikasi” yo‘nalishi aynan Arastu g‘oyalariga tayanadi. Bu yo‘nalish insonning xatti-

harakatlarini shunchaki qoidalar yoki oqibatlar bilan emas, balki uning xarakteri va fazilatlari bilan baholaydi. Bugungi kunda biznes etikasi, tibbiyot etikasi va hatto sun’iy intellekt etikasi sohalarida ham Arastu tamoyillari qo‘llanilmoqda. Masalan, biznesda “saxiylik” va “adolat” tamoyillari korporativ ijtimoiy mas’uliyatning asosi bo‘lib xizmat qilmoqda. Tibbiyotda esa “amaliy aql” shifokorlarga har bir bemor uchun eng to‘g‘ri qarorni qabul qilishda yordam beradi. Arastu axloqi bizga shuni o‘rgatadiki, inson bo‘lish - bu shunchaki biologik holat emas, balki ma’naviy vazifadir. Biz o‘zimizni tarbiyalash, fazilatlarimizni charxlash va aql-idrokimizni ishlatish orqali haqiqiy inson darajasiga ko‘tarilamiz. Bu yo‘lda “Axloqi Kabir” asari biz uchun o‘chmas bir sham bo‘lib xizmat qiladi. Xulosa qilib aytganda, Arastuning ushbu asari insoniyat ma’naviy kamolotining poydevoridir. Undagi har bir fikr, har bir iqtibos bizni chuqur mulohaza yuritishga va o‘z hayotimizni yaxshilashga undaydi. Maqolada keltirilgan tahlillar va iqtiboslar shuni ko‘rsatadiki, Arastu axloqi - bu barcha zamonlar va barcha insonlar uchun zarur bo‘lgan ilmi hikmat durdonasidir. Ushbu durdonani o‘rganish va unga amal qilish bizni nafaqat shaxsiy baxtga, balki jamiyatning umumiy farovonligiga ham yetaklaydi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR:

1. Arastu “Axloqi Kabir”. Toshkent: “Yangi asr avlodi”.
2. Abu Nasr Forobiy. ”Fozil odamlar shahri”. Toshkent: “Abdulla Qodiriy nomidagi xalq merosi nashriyoti”.
3. Suqrot hikmatlari. “Ziyouz.com”.

III. SHARQ FALSAFASIDAGI AXLOQIY QADRIYATLAR VA ULARNING YOSHLARNI YUKSAK MA'NAVIYATLI SHAXS ETIB TARBIYALASHDAGI O'RNI

ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАМЕТРЫ ЭСТЕТИЧЕСКОГО МИРОСОЗЕРЦАНИЯ И ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ КИТАЯ

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-204-214

Изметова Э.М.
д.ф.н., профессор кафедры «Восточная философия и герменевтика» ТГУВ

Аннотация: *В статье рассматриваются философско-методологические измерения эстетического мировосприятия и духовной культуры Китая в контексте их исторического развития и мировоззренческой уникальности. Особое внимание уделяется анализу ключевых категорий китайской эстетической мысли, таких как гармония, дао, мэй, единство человека и природы, которые формируют уникальную модель восприятия мира. Исследуется влияние конфуцианства, даосизма на становление эстетических принципов, определяющих художественное творчество, культурные практики и повседневную жизнь. Автор раскрывает взаимосвязь между философскими концепциями и художественными формами, выявляя их методологическое значение для понимания китайской культуры как целостной системы. В заключение подчеркивается актуальность изучения китайского эстетического мировосприятия в условиях межкультурного диалога и глобализации.*

Ключевые слова: *культура, эстетическая культура, Китай, символ, образ-знак, символическое конструирование, семиотическая парадигма, конфуцианство, культурная память, национальный код, семиосфера, символизм пустоты, даосизм, холистическое мышление.*

Современная эпоха характеризуется возрастанием масштабности и интенсивности интеграционных процессов, которые охватывают все сферы деятельности человека и общества. Расширение деловых контактов, открытость миру, готовность к диалогу культур, сотрудничеству становятся основными характеристиками современной цивилизации. Этот диалог происходит не только на уровне современного состояния этих культур, но и захватывает их общие мировоззренческие основания, которые складывались в далекие исторические эпохи. В контексте общего мирового цивилизационного взаимодействия важное значение имеет диалог Востока и Запада. Этот диалог, в частности, идет по двум направлениям, когда Восток представлен, с одной стороны, прежде всего культурой Китая, Японии и Индии, а с другой, культурой мусульманских стран.

«Диалог культур является одним из главных фундаментов в развитии человека и общества. Большое разнообразие культур показывает уникальность каждой отдельно взятой. Традиция жить в гармонии самим с собой и уважать других - одно из основных требований развития мировой культуры» [1].

Актуальность темы исследования обусловлена, во-первых, динамикой развития современного мира, интеграционных процессов, ростом взаимодействия разных стран и регионов, укреплением принципов открытого мира, расширением информационно – коммуникативного пространства; во-вторых, возросшим интересом социально-гуманитарного знания к проблематике, связанной с анализом разнообразных моделей понимания символа и символического восприятия мира в рамках эстетической культуры Китая как в теоретическом, так и в практическом плане; в-третьих, возросшими межкультурными контактами с деловыми кругами современного Китая, эффективное осуществление которых невозможно без учета широкого спектра представлений об особенностях его национальной культуры; в- четвертых, возможностью через функционирование символики выявить общие тенденции развития культурных и социальных процессов; в-пятых, необходимостью более детального «понимания» искусства и эстетической культуры Китая, отражающие особенности национального характера, менталитета, самосознания и отношения к природе, человеку.

В этом информационно-коммуникативном пространстве важное место занимает Китай. Эта страна, в течение длительного периода взаимодействия трех учений конфуцианства, даосизма и буддизма, создала особый тип цивилизации и культуры. Китайская культура включила в себя своеобразную шкалу эстетических, нравственных ценностей, детерминировавших становление и формирование особого национального характера и особого типа личности. В эстетической деятельности, искусстве отражаются уникальность традиционной китайской культуры, неординарное видение и понимание реальности. Именно художественно - эстетическому творчеству принадлежит приоритет в формировании неординарного миросозерцания, стиля мышления и образа жизни, которые в корне отличаются от западного способов мышления и видение мира, роли личности и общества в поступательном развитии постиндустриальной цивилизации.

Художественно-эстетическая культура Китая представляют особую ценность, ибо ее становление и развитие связаны с менталитетом, национальным характером и самосознанием народа. Так как искусство - это неотъемлемая часть общечеловеческой и национальной духовной культуры, и без его изучения представления о ходе истории, о мире и людях останутся ограниченными. Эстетический идеал Китая является продуктом целостного и гармонического миросозерцания, который нашел свое отражение в искусстве. Несмотря на то, что китайская эстетика, обладает уникальными национальными особенностями, сформировавшимися в ходе становления китайской культуры, вместе с тем выявленные средства духовного самосовершенствования человека, достигнутые

многовековым опытом Китая, могут быть полезны для современного человека, который находится в духовном поиске [2].

Для понимания природы символа, сущности и специфики символического миросозерцания необходимо погрузиться в философский дискурс, рассмотреть методологическую базу эстетики и искусства, которое говорит языком символов, знаков. Китайская философия как методология культуры, эстетики носила символический характер, который обусловлен размытостью границ между философией, наукой, литературой и искусством в целом. Этим объясняется использование единой терминологии в самых широких пределах – от математики до метафизики и от метафизики до поэзии, эстетики. Возможность этого предопределялась символическим характером традиционной китайской философии, в рамках которой именно символы (сян), а не слова и писания считались способными исчерпывающе выражать высшие идеи *(и)* ("Чжоу и", "Си цы чжуань", I, 12). Символ в философии есть предельное обобщение смысла вещи. Всякое философское понятие является смысловым зародышем символа.

Информационный прогресс общества, благотворно влияющий на все сферы деятельности, в том числе и на культурный процесс, непосредственным образом оказывает воздействие на современного человека. Культурное пространство, наполненное символами и образами, погружают человека в некую символическую реальность. Поскольку жизнедеятельность вне культуры, вне социокультурного пространства для современного человека невозможна, то существование самих символов и образов вне человека не представляется возможным.

Философская интерпретация символа прослеживается в античной культуре у древнегреческих философов, в древнеиндийских религиозно-философских трактатах, древнекитайских источниках философско-этического и эстетического характера. Платон определил символ как философскую проблему, представив целостную трактовку символа. Смысл истолковывался неоднозначно, интерпретация связывалась, прежде всего, с интуицией, прозрением, указывая на высшую идеальную форму объекта. Заслуга Аристотеля заключается в том, что он увидел в символе ряд значений, отличных друг от друга, но имеющих одно понятие [3,173].

Онтологическое понимание символа связано с концепцией умопостигаемого бытия [4,94]. Символ – это та вещь, которая делает его возможным. Согласно точке зрения А.Лосева, символ вещи есть ее обобщение, закон, упорядоченность, идейно-образное оформление, ее внутренне-внешняя выразительная структура, знак. Символ является принципом бесконечного становления, отражения вещи. Ученый рассматривает символ как « субстанциональное тождество бесконечного ряда вещей, охваченных одной моделью [5, 272]. Он определяет символ вещи, исходя из его структуры, как встречу означающего и означаемого. «Символ есть полное взаимопроникновение идейной образности вещи с самой вещью. В символе мы обязательно находим тождество, взаимопроникновенность означаемой вещи и означающей ее идейной образности [6,268]. Символ вещи,

данный при помощи какого - либо изображения или без него, всегда есть нечто оформленное и упорядоченное. Соответственно он содержит в себе всегда какую - то идею, которая оказывается законом всего его построения.

Культурологический подход к интерпретации символа развивал Э.Кассирер, которой посвятил труд «Философия символических форм» [7, 95]. Согласно его концепции, символ есть результат человеческого конструирования реальности. В следствии чего возникает другая реальность, в которой восприятие вещей мира происходит опосредованно. Символическое конструирование реальности выступает способом самовыражения человека, который во многом обусловлен с особенностями мировосприятия, менталитета, национального самосознания, образа жизни и системой ценностей. Символ в понимании Э.Кассирера – это единственная и абсолютная реальность, «системный центр духовного мира» узловое понятие, синтезирующее различные аспекты культуры и жизнедеятельности людей. «В символе единство культуры достигается не в ее структуре и содержаниях, но в принципе ее конструирования: каждая из символических форм представляет определенный способ восприятия, посредством которого конструируется своя особая сторона «действительности [7, 44].

Особый интерес представляет философско-герменевтическая модель интерпретации символа, которая выражена в философии Г.-Г.Гадамера. Основная мысль гадамеровской концепции заключается в том, что он рассматривает символ как связь между осколками бытия, которые стремятся к воссоединению в гармоническое целое. Символ указывает на значение, актуализирует его и репрезентирует. Функция символа заключается в том, чтобы репрезентировать смысл в произведении искусства, где человеку открывается «послание блага и гармонии» [8, 299]. То есть, целостность познаваемого мира осуществляется через символ. Любое произведение содержит идею, которая недоступна непосредственному созерцанию, но реализуется посредством символа.

Специфика понятия "символ", в том, что оно охватывает и компоненты поэтической речи, художественно-эстетического языка и значки логико-математических формализмов. Соответственно специфика традиционной китайской философии, обладающей фундаментальными категориями, понятиями и терминами, заключается в том, что она позволяет конструировать "многомерные" тексты. Любое культурное явление можно рассматривать как текст, а текст – это застывшая речь, для понимания которой должна вводиться ситуация диалога. Эти тексты обладают различными смысловыми уровнями: образно-метафорическим, знаково-символическим, конкретно-научным, абстрактно-философским, семантическим и т. п.

Семиотическая парадигма интерпретации символа представлена Ю.Лотманом в работе «Символ в культуре», которая основана на принципе бинарности: рациональный и иррациональный. В первом случае символ выступает в качестве знака, во втором – в качестве накопителя памяти культуры.

Символ, с присущим ему набором значений, переходит из одной исторической эпохи в другую, приобретая новые смысловые сопоставления и значения, при этом не утратив прежних. Символ выступает как механизм памяти культуры: «как послание других культурных эпох, как напоминание о древних основах культуры»[9,67]. По мнению Лотмана, в структуре символа присутствует момент соединения разных знаковых систем семиосферы, которая охватывает различные коды, языки, культурные миры, направления и виды человеческой деятельности. Точно сформулировал уникальность образа – знака исследователь Ли Чжои: «Китайский образ-знак через форму осуществляет репрезентацию реального мира. Однако, когда «сян» образа сформирован, объект знака не только указывает на реальный мир, но и своей присутствующей природой всегда призывает отсутствующее, а именно интерпретанта и зрителя, тем самым воссоздавая значение образа-знака» [10, 1163].

Символ выступает свернутым генератором культурной памяти. Согласно Ю.М. Лотмана символ – не только мост от одного уровня бытия к другому, но некая точка соприкосновения между миром действительным и виртуальным, реальным и надреальным, земным и высшим, кроме того, мост, соединяющий эпохи. В контексте сказанного можно сделать вывод, что каждое искусство имеет свой язык. Символы – знаки языков культуры – образуют семантическую сеть, посредством которой они несут суть вещи, от глубинных ее смыслов до сегодняшних значении [4, 98].

Символ способен быть представителем потенциально бесконечного ряда различных сущностей, относящихся ко всем возможным слоям и сферам бытия. Важнейшие факторы формирования категорий китайской философии как символов - это их образование: 1) на законсервированной основе много смысловых слов родного языка, а не иноязычных терминологических заимствований; 2) в рамках иероглифической и во многом искусственной знаковой системы (вэньяня), насквозь проникнутой полисемантизмом; 3) в недрах классификационной, клишированной культуры (вэнь).

Истоки становления системы эстетических традиций Китая относятся к периоду Чжоу (XI - III вв. до н.э.), ознаменовавшемуся разложением и секуляризацией архаической культуры. Китайская традиция с самого начала не знала противоречия между моральным усилием и природной данностью, свободой и необходимостью. На пространство единения, связи всего сущего указывает ритуал, который выступает в качестве нормативно-символического знака. Со временем ритуал в чжоуском Китае потерял связь с архаическим культовым подтекстом и приобрел значение эстетически ценного прообраза вселенской гармонии.

Эстетическое отношение к миру достаточно ярко представлено в философии Конфуция. Сами формы поведения, соответствовавшие нравственной норме, имели в глазах конфуцианцев эстетическую ценность, а в сознании непрерывности своего морального усилия конфуцианский муж обретал «радость» (лэ) [11,142]. Последний термин относился в древнем Китае к раз-

личным видам искусств и наслаждению, ими доставляемому, т.е. нравственное самосовершенствование в конфуцианстве воспитывало гармонию духа, которую способно внушить искусство. Конфуций придавал большое значение хорошим манерам и обучению принятым среди чжоуской аристократии искусствам, но для него внешняя форма должна была служить знаком определенного нравственного содержания. В учениях древних конфуцианцев были намечены основные контуры символического миросозерцания, которое со временем легло в основу традиционной китайской эстетики. В русле этого миросозерцания реальность рассматривалась как нечто, доступное лишь символическому выражению и переживаемое как некое первичное, предшествующее субъективному знанию и опыту сознание.

Уникальность культуры Китая заключается в том, что она во все времена стремилась к достижению гармонии с окружающей средой. Ярким подтверждением тому является китайская семиотика. Огромнейший смысл в магических ритуалах Китая придавался символам, проникающим во все сферы человеческой жизни. Есть предпосылки для восприятия символов в качестве образов давно минувших и происходящих в настоящем времени событий. Культ предков, живой природы был источником для развития семиотики. Символы природы, являвшиеся незаменимыми при осуществлении ритуалов и обрядов, почитались как в Европе так и на Востока. Н.С.Лебедев считает, что традиционная китайская культура не смогла бы обойтись без многообразия оберегов и амулетов, знаков и символов, которые со временем приобрели статус поистине национальной особенности данного государства [12, 151]. Стремление к согласию и гармонии стало ключевой особенностью жизни китайцев, помогая сохранять позитивные взаимоотношения внутри замкнутого сообщества сосуществующих друг с другом людей.

В даосском каноне «Дао Дэ Цзин» раскрыта природа символизма. Символы понимались в Китае не просто как способ познания мира, но и как сама действительность, как видимый образ незримых сущностей, поэтому мир символов выражался во всем, что можно себе представить. Это и строительство городов, где была важна символическая функция города - быть прообразом «небесного порядка»; расположение вещей в пространстве дома и природы; государственное устройство, эмблемы, гербы; обряды, ритуалы, праздники; иероглифическая система письменности [13, 139]. Однако забвение символического измерения опыта и подмена его методами науки с ее оппозициями субъекта и объекта, материального и идеального предсказывала смерть китайской традиции[14, 11]. Этот процесс, характерный для разных цивилизаций «осевого времени» согласно классификации К. Ясперса [15,29,34], в Китае принял своеобразный ход и привёл не к вырождению символического миропонимания, а к формированию Дао как осевой универсалии китайской культуры.

В центре внимания даосских мыслителей находилась проблема символической связи между внутренним и внешним аспектами бытия, где

внешнее оказывается зеркально перевернутым, «предельно отдаленным» образом, или «тенью» внутренней реальности. Они также называли реальность «пустотой» (сюй), имея в виду, что «пустота», во-первых, способна все в себя вмещать, во-вторых, сама себя устраняет, «опустошает». Таким образом, «пустота» в даосской философии обозначала и «отсутствие наличия», и предельную целостность «одного тела» мира, и бесконечную перспективу самотрансформации бытия, отраженной в категории хуа - «превращение».

Бесконечный самоотрицающий символизм «пустоты» в даосизме превосходит не только свои проявления, но и сам принцип проявлений. Здесь великое единство дао в конечном счете неотличимо от хаоса (хунь дунь) как творческого «рассеивания» (сань) всего сущего, неисчерпаемой конкретности опыта. Например, Цай Юн связывает акт «рассеивания» с состоянием духовного покоя и расслабления как условия внутренней концентрации: «Тот, кто желает писать, прежде пусть посидит прямо, упокоит мысли и отдастся влечению воли, не изрекает слов, не сбивает дыхания и запечатает свой дух глубоко внутри, тогда письмо его непременно будет превосходным...» [16, 283-284].

Красота (мэй) у даосов предстает, по закону символической формы, контрастным единством сокрытия и выражения. «Небо и земля обладают совершенной красотой, но не ведут об этом речь, четыре времени года обладают ясным правилом чередования, но не обсуждают его [17, 22]. Многие даосские понятия и образы перешли в традиционные эстетические концепции Китая. Само представление о вечно нетождественном себе хаосе как неисчерпаемом разнообразии без идеи и формы носило, по существу, эстетический характер. Эстетическая природа мировоззрения древних даосов стала одним из факторов, воспрепятствовавших выделению эстетики в самостоятельную область знания. Если конфуцианцы подчиняли эстетические ценности этическим требованиям, то у даосов эстетическое сливалось с природным бытием.

В миросозерцании китайцев особое место занимает интуиция. Восприятие окружающей действительности китайцами идет не от оторванных от реальности идей, а от интуиции, неподдельного внутреннего «ведения» самой жизни, которое предваряет жизненный опыт, и предметное знание тех или иных явлений. Сама жизнедеятельность вовсе не сводится в данном случае к ее биологическим функциям и потребностям. Она вмещает в себя и «вечно иное», и сам отход к смерти. Достижения китайских искусств проистекают из состояния бодрствующего духа, в полном смысле слова одухотворенной жизни, которой может научить только мастер в непосредственном общении с учеником, ибо истину жизни можно только проживать, и только живая и непрерывно развивающаяся личность конгениальна неисчерпаемому разнообразию жизни [14, 6].

В.В.Малявин отмечает, что здравый смысл китайцев основывается на их уверенности в том, что успеха добивается именно достойнейший, т.е. наиболее чувствительный и нравственно развитый. Поколебать эту уверенность – значит разрушить весь китайский социум. В этом кроется одна из причин успехов

капитализма в современном Китае. Предположение о наличии в китайской традиционной науке некоего универсального «кода вселенной» остается перспективной гипотезой, но сами китайцы больше полагаются на методически развитую интуицию. В век информационных-цифровых технологий китайское миропонимание уже не может казаться странным для человека, живущего в XXI веке. Это миропонимание лучше соответствует реалиям «оцифрованного мира», чем постулаты классической западной философии [14, 9].

Китайская эстетическая культура обладает особой картиной мира, системой воззрений на природу и человека, где акцент делался на необходимости достижения "небесного дао", т.е. дао – невидимое первоначало и основа вещей и явлений и "человеческого дао", т. е. гармонии человека и природы. "Гармоническое единство неба с человеком" в ценностных ориентациях китайской культуры выступает в качестве эстетического идеала. Китайские исследователи считают, что "психология гармонии" с ее близостью к окружающему миру и зависимостью от него сложилась у китайцев в условиях макростабильности и аграрного производства на закрытом континенте.

Понятие «природа» у китайцев существенно отличается от привычного для человека с европейской культурой мышления. Согласно древним китайским представлениям, мир раскладывается на три составляющие (сань-цай) - Небо, Землю и Человека. Они единосущны и обладают равным онтологическим статусом. Высшая функция человека при взаимодействии с природой сводилась к сближению с окружающим миром и самораскрытию его сущности в соответствии с образами, рождаемыми Небом и Землей. Наиболее полно это можно было реализовать в творчестве, одной из самых ярких и значимых сфер которого было искусство [18, 210-212].

Идея "гармонического единства человека и неба" являлась "коренной особенностью китайского холистического мышления, которое рассматривает природу и человека не как противостоящие друг другу "субъект и объект", а как "единую целостность", более важную, чем ее составляющие части [19, 75]. Этим китайская мысль отличается от западной, где подчеркивается противостояние природы и человека и где ставится вопрос: что прекраснее – "чистая, девственная" природа или природа, преобразованная человеком. В китайских эстетических суждениях такой спор не актуален. Ведь природа есть реальный мир, куда входит все вокруг, что можно перципировать, куда включаются и предметы и люди. Так что природа и человек не противоречат друг другу, а находятся в неразделимой целостности, в равновесии и взаимоадаптации. Соответственно мы выделяем две характеристики языкового выражения красоты в китайском языке: олицетворение красоты природы; сравнение - метафоризация красоты человека с образами природы.

Эстетическая мысль в Китае была органической частою традиционного миросозерцания. Само представление китайцев об эстетическом объекте, как и о реальности вообще, основывалось на идее всеобщего и непрерывного «превращения» (хуа), исключавшей статичное созерцание. Внимание к

внешнему образу вещей, изучение их физических параметров всегда считалось в Китае занятием поверхностным, недостойным истинного мастера. Как писал в IX в. Чжу Цзин-сюань, художник призван «изображать то, что не могут осветить ни солнце, ни луна» и добиваться «преемственности духа» (и шэнь), жить неким внутренним, сокровенным континуумом сознания, в котором свершается «преображение вещей [20]. Таким образом, назначение традиционного искусства в Китае далеко не ограничивалось собственно эстетическими задачами. Художественное творчество трактовалось в Китае как соучастие в безначальном и бесконечном самопреображении просветленного духа, как деятельная сопричастность Пути (дао) мироздания.

Предмет эстетического видения в Китае – символическая, «небесная» глубина опыта (сюань), личностно понятная, но всегда отсутствующая в данности опыта, неуловимая для внешнего наблюдения, но постигаемая внутренним узрением. Китайские художники не рисовали с натуры и были совершенно равнодушны к формальным правилам построения живописного образа. Китайские скульптуры нисколько не смущались даже грубыми нарушениями телесных пропорций и тем более не искали внешнего сходства своей модели с реальным прототипом. Правда искусства в китайской традиции удостоверяется единственно сердцем мастера. Европейское же искусство всегда представлялось китайцам плодом добросовестного, но бездуховного ремесленничества.

Краткое резюме. Китай – это страна символов, завуалированных смыслов и подлинного таинства, переданного через века, не утратившей своей актуальности и в современных реалиях. Китайское миропонимание идет не от умозрительных идей, а от интуиции, непосредственного внутреннего «ведения» самой жизни, предупреждающее и опыт, и предметное знание мироздания. Символ выступает таким способом передачи смыслов, который обращен к аудитории определенного культурного пространств. Он не только «привязан» к определенному лексико-грамматическому выражению, но и транслирует свойственные именно данному культурному пространству ценности как социально легитимированные интерпретации смыслов.

Установление взаимопонимания, открытость различных типов общества, религий и культур для глобального мира являются жизненной необходимостью. В этом ключе важную роль играют философия, художественно-эстетические ценности, которые помогают понять особенности национального характера, стиля жизни, образа мышления, мировосприятия китайского народа. Мы пришли к выводу, что в китайской традиционной культуре, эстетике первостепенное значение имеет не форма, а структура, главным же свойством творческого акта является не выявление, а наоборот, «рассеивание» (сань), внушающее опыт вечно отсутствующей полноты бытия.

Принцип саморассеивающейся структурности является главным достоинством живописного образа «живое движение в созвучии энергий». Отсюда проистекают такие важные особенности китайской эстетики, как

перенесение на художественное произведение теории взаимодействия полярных сил инь-ян, принципиальная фрагментарность и декоративный характер внешнего образа, экранирование как ведущий принцип художественного пространства в изобразительном искусстве и ландшафтной архитектуре. Уникальный язык символов культуры Китая формировался на протяжении тысячелетий и до сих пор успешно используется китайцами. Восточный образ мышления и особенности восточной культуры являются всеобъемлющими, западный способ мышления, западная культура характеризуется анализом

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Борисенко О.А., Соболева Е.В., Фен Лили. Влияние глобализационных процессов на современную культуру Китая // Научный электронный архив. URL: http://econf.rae.ru/article/6653
2. Воронин, С. Н. Классическая китайская пейзажная живопись как выражение гармонии личности художника и мира. Автореф. дисс.канд.искусствовед.наук. - Барнаул,2009. - 30с.
3. Борисенко Р.А. Концептуальные основы символа в динамике культурного пространства // Culture and Civilization, 2018, vol.8, Is.6A.- С. 172 – 177.
4. Проць Т. Понятие «символ» в философских и социологических теориях: два конкурирующих способа интерпретации// Соціальні виміри суспільства: Зб. наук. пр. - К.: ІС НАН України, 2008. - Вип. 11. - С. 93-105.
5. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. - М.: Политиздат, 1991.- 528с.
6. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – М.: Искусство, 1976.- 367с.
7. Кассирер Э. Философия символических форм.- М.; СПб, 2002. - Т.1: Язык. - 272с.
8. Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного/ Пер. с нем. А.В.Михайлова. - М.: Искусство, 1991.- 370с.
9. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера - история. - М.: Язык русской культуры, 1996.- 464с.
10. Ли Чжои. Философско-методологические основания искусства Се-и: теория тройственной природы знака// Манускрипт. Manuscript ISSN 2618-9690 (print) 2025. Том 18. Выпуск 3. 2025. Volume 18.- С. 1157-1165. Issue 3 https://www.gramota.net/article/mns20250165/fulltext
11. Малявин В.В. Китайская эстетическая мысль // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л.Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. - М.: Восточная литература, 2006. Т. 1. Философия / ред. М.Л.Титаренко, А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов. - 2006. - 727 с.
12. Лебедев Н.С. Дао как осевая универсалия китайской культуры. – Дисс. канд. культурологи. – Иванова, 2018. - 180с.
13. Махортова О.В., Мордовина Л.В. Особенности символики и знаковости Китая // Аналитика культурологии, 2011, № 19. – С. 137 - 139.

14. Китайская цивилизация в глобализирующемся мире// По материалам конференции. В 2-х т. – М.: ИМЭМО РАН, 2014. – 393 с.
15. Ясперс К. Смысл и назначение истории. - М.: Республика, 1994. – 528с.
16. Белозерова В. Традиционное искусство Китая. В 2-х т. Т.1. Неолит – IX в. – М.: Русский фонд содействия образованию и науке. - 2016. – 628с. https:// rucont. ru / efd/ 431745
17. Чжуан-цзы. Гл. 22. /Перевод В.В.Малявина.- М.: Мысль, 2008. https://mybook.ru/author/chzhuan-czy/chzhuan-czy-perevod-vv-malyavina/
18. Куликова А. Е. Эстетика природы и ее роль в формировании личности // Молодой ученый. -2012, №4. - С. 209-212. — URLhttps://moluch.ru/archive/39/4451
19. Хуа Ли. Китайская красота и русское прекрасное. // Русская речь, № 4, 2006. - С. 74 - 80.
20. Чжу Цзин - сюань - Записки о прославленных художниках династии Тан // Малявин В.В., Виногродский Б. Б. Антология даосской философии. – Москва,1994. – 448с.https://www.twirpx.com/file/1099952/

MA'NAVIY IDEALNING FALSAFIY-AKSIOLOGIK ASOSLARI VA UNING IJTIMOIY ONG TIZIMIDAGI O'RNI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-215-222

Agzamxodjayeva Saida Sabitxanovna,
Mirzo Ulug`bek nomidagi
O`zbekiston Milliy Universiteti professori,
falsafa fanlari doktori

Annotatsiya: *Mazkur maqolada ma'naviy ideal tushunchasining falsafiy mohiyati, uning aksiologik, ontologik va gnoseologik jihatlari kompleks tarzda tahlil qilinadi. Ma'naviy ideal inson va jamiyat taraqqiyotining yo'naltiruvchi omili sifatida talqin etilib, uning ijtimoiy ong, axloqiy qadriyatlar va madaniy rivojlanishdagi o'rni ochib beriladi. Tadqiqot natijalari ma'naviy idealning zamonaviy jamiyatda transformatsiyasi va uning O'zbekiston sharoitida rivojlanish istiqbollarini asoslashga xizmat qiladi.*

Kalit so'zlar: *ma'naviy ideal, qadriyat, axloq, ijtimoiy ong, falsafa, aksiologiya, jamiyat.*

Zamonaviy jamiyat taraqqiyoti sharoitida ma'naviy omilning roli tobora ortib bormoqda. Globallashuv, raqamli transformatsiya va ijtimoiy tizimlarning murakkablashuvi insoniyat oldiga nafaqat iqtisodiy va siyosiy, balki chuqur ma'naviy masalalarni ham qo'ymoqda. Ushbu jarayonda ma'naviy ideal tushunchasi inson va jamiyat rivojlanishining muhim mezonlaridan biri sifatida alohida ahamiyat kasb etadi. U inson faoliyatining maqsadga yo'naltirilganligini belgilovchi, axloqiy tanlovni tartibga soluvchi va ijtimoiy ongning normativ asoslarini shakllantiruvchi fundamental kategoriya sifatida namoyon bo'ladi.

Falsafiy an'anada ma'naviy ideal mukammallikning oliy modeli sifatida talqin etilib, u insonning o'zini anglash jarayoni, axloqiy kamoloti va jamiyatning madaniy rivojlanishi bilan uzviy bog'liq holda o'rganilgan. Klassik falsafada bu tushuncha ko'proq axloqiy me'yorlar va universal qadriyatlar orqali izohlangan bo'lsa, zamonaviy ijtimoiy-falsafiy yondashuvlarda u dinamik, tarixiy va ijtimoiy shartlangan fenomen sifatida talqin etilmoqda. Shu jihatdan ma'naviy ideal nafaqat abstrakt nazariy konstruksiya, balki real ijtimoiy amaliyot va qadriyatlar tizimini yo'naltiruvchi omil sifatida ham muhim ahamiyat kasb etadi.

Zamonaviy ilmiy diskursda ma'naviy ideal tushunchasi aksiologiya, etika va ijtimoiy falsafa kesishmasida tahlil qilinib, uning ontologik, gnoseologik va normativ jihatlari kompleks yoritilmoqda. Ayniqsa, global madaniy almashinuv, axborot texnologiyalarining rivojlanishi va ijtimoiy ongning pluralizatsiyasi sharoitida ma'naviy idealning mazmuni va shakllari qayta talqin qilinmoqda. Bu esa mazkur tushunchani yangi metodologik yondashuvlar asosida o'rganishni taqozo etadi.

O'zbekiston Respublikasida ma'naviy idealni shakllantirish masalasi davlat siyosati va jamiyat taraqqiyotining ustuvor yo'nalishlaridan biri sifatida qaralmoqda.

Milliy qadriyatlar, tarixiy meros va zamonaviy rivojlanish talablari o‘rtasidagi uyg‘unlikni ta’minlash ma’naviy barkamol shaxsni tarbiyalashning muhim sharti hisoblanadi. Shu bois ma’naviy idealning falsafiy jihatlarini chuqur tahlil qilish va uning ijtimoiy ong tizimidagi o‘rnini aniqlash ilmiy jihatdan dolzarb masalalardan biridir.

Ma’naviy ideal tushunchasi falsafada inson ongining eng muhim aksiologik va normativ konstruksiyalaridan biri sifatida talqin etiladi. U insonning mukammallikka intilishi, axloqiy kamoloti va jamiyatning yuksak rivojlanish modelini ifodalovchi abstrakt, biroq amaliy ahamiyatga ega bo‘lgan tushunchadir. Ma’naviy ideal real voqelikdan uzilgan sof nazariy model emas, balki mavjud ijtimoiy borliqni takomillashtirishga yo‘naltirilgan, inson faoliyatini boshqaruvchi va yo‘naltiruvchi ma’naviy orientir sifatida namoyon bo‘ladi [6, 102].

Ontologik nuqtai nazardan ma’naviy ideal borliqning ma’naviy qatlamiga mansub bo‘lib, u inson ongida mavjud bo‘lgan ideal tasavvurlar tizimini tashkil etadi. Biroq u faqat subyektiv hodisa emas, balki ijtimoiy tajriba, tarixiy rivojlanish va madaniy an’analar asosida shakllanadigan obyektiv mazmunga ham ega. Shu bois ma’naviy ideal subyektiv va obyektiv omillarning dialektik birligi sifatida talqin qilinadi.

Gnoseologik jihatdan ma’naviy ideal insonning bilish jarayonida shakllanadigan oliy darajadagi umumlashtirish natijasidir. U mavjud voqelikni anglash, baholash va kelajakdagi mukammal modelni tasavvur qilish orqali yuzaga keladi. Bu jarayonda inson nafaqat mavjud ijtimoiy holatni idrok etadi, balki uni tanqidiy baholash va ideal holat bilan taqqoslash orqali yangi ma’naviy mezonlarni ishlab chiqadi.

Aksiologik jihatdan ma’naviy ideal qadriyatlar tizimining markaziy elementi hisoblanadi. U yaxshilik, adolat, erkinlik, haqiqat va insonparvarlik kabi fundamental qadriyatlarni o‘zida mujassam etadi. Shu bois ma’naviy ideal jamiyatning axloqiy me’yorlari va ijtimoiy munosabatlarining asosiy mezoniga aylanadi. U inson xulq-atvorini tartibga soladi, ijtimoiy faoliyatni maqsadga yo‘naltiradi va jamiyat taraqqiyotining istiqbolini belgilaydi.

Normativ jihatdan ma’naviy ideal inson faoliyatini baholash mezoni sifatida namoyon bo‘ladi. U mavjud xatti-harakatlar va ijtimoiy munosabatlarni ma’lum bir ideallarga muvofiqligi nuqtai nazaridan baholash imkonini beradi. Shu tariqa ma’naviy ideal nafaqat tasvirlovchi, balki me’yoriy va yo‘naltiruvchi funksiyani ham bajaradi.

Shuningdek, ma’naviy idealning muhim xususiyatlaridan biri uning dinamik xarakterga ega ekanligidir. U tarixiy sharoitlar, ijtimoiy o‘zgarishlar va madaniy jarayonlar ta’sirida doimiy ravishda rivojlanib boradi. Shu bois ma’naviy idealni statik va o‘zgarmas tushuncha sifatida emas, balki evolyutsion va transformatsiyalanuvchi fenomen sifatida talqin etish zarur.

Ma’naviy ideal individual va ijtimoiy darajalarda namoyon bo‘ladi. Individual darajada u shaxsning axloqiy kamolotiga intilishida ifodalanadi. Ijtimoiy darajada esa jamiyatning umumiy rivojlanish yo‘nalishini belgilovchi kollektiv ideal sifatida shakllanadi [2, 168]. Ushbu ikki daraja o‘zaro bog‘liq bo‘lib, ularning uyg‘unligi jamiyatning barqaror rivojlanishini ta’minlaydi.

Ma’naviy idealning mohiyatini chuqur anglash uning aksiologik va etik asoslarini tahlil qilishni taqozo etadi. Chunki ma’naviy ideal, avvalo, qadriyatlar tizimi bilan bevosita bog‘liq bo‘lib, ayni paytda axloqiy me’yorlar va xulq-atvor modellari orqali amaliy ifodasini topadi. Shu bois u aksiologiya va etika kesishmasida shakllanuvchi kompleks falsafiy kategoriya sifatida namoyon bo‘ladi.

Aksiologik jihatdan ma’naviy ideal qadriyatlarning oliy darajadagi umumlashgan modeli hisoblanadi. U jamiyat tomonidan e’tirof etilgan va normativ maqomga ega bo‘lgan fundamental qadriyatlarni – yaxshilik, adolat, haqiqat, erkinlik, insonparvarlik kabi kategoriyalarni o‘zida mujassam etadi. Mazkur qadriyatlar inson faoliyatining yo‘nalishini belgilab, uning ma’naviy orientatsiyasini shakllantiradi [4, 114]. Shu ma’noda, ma’naviy ideal qadriyatlar ierarxiyasining eng yuqori pog‘onasini egallaydi va boshqa barcha qadriyatlarning mazmunini aniqlashda mezon vazifasini bajaradi.

Ma’naviy idealning aksiologik tabiatida universal va milliy qadriyatlarning o‘zaro uyg‘unligi muhim ahamiyat kasb etadi. Bir tomondan, u umuminsoniy qadriyatlarni ifodalab, insoniyat taraqqiyotining umumiy yo‘nalishini belgilaydi. Ikkinchi tomondan esa, u muayyan jamiyatning tarixiy tajribasi, madaniy an’analari va ijtimoiy ehtiyojlari bilan bog‘liq holda milliy xususiyat kasb etadi. Ushbu ikki qatlamning uyg‘unligi ma’naviy idealning barqarorligi va ijtimoiy ahamiyatini ta’minlaydi.

Etik jihatdan ma’naviy ideal insonning axloqiy kamolotiga yo‘naltirilgan normativ mezon sifatida namoyon bo‘ladi. U inson xulq-atvorini tartibga soluvchi ichki va tashqi me’yorlar tizimini shakllantiradi. Shu ma’noda, ma’naviy ideal nafaqat mavjud axloqiy qoidalarni aks ettiradi, balki ularni takomillashtirish va rivojlantirishga ham xizmat qiladi. Bu esa uning normativ va transformativ funksiyalarini ifodalaydi.

Ma’naviy idealning etik asoslari insonning erkinligi va mas’uliyati o‘rtasidagi dialektik munosabatda ham namoyon bo‘ladi. Axloqiy ideal insonni erkin tanlov qilishga undasa-da, bu erkinlik ijtimoiy mas’uliyat bilan cheklanadi. Shu bois ma’naviy ideal erkinlikni absolutlashtirmaydi, balki uni ijtimoiy va axloqiy me’yorlar bilan uyg‘unlashtiradi.

Bundan tashqari, ma’naviy ideal etik jihatdan insonning o‘zini anglash va o‘zini takomillashtirish jarayoni bilan uzviy bog‘liqdir. U insonni mavjud holat bilan qanoatlanib qolmasdan, balki doimiy ravishda o‘z ustida ishlashga, axloqiy jihatdan yuksalishga undaydi. Bu jarayon shaxsiy kamolot va ijtimoiy taraqqiyot o‘rtasidagi o‘zaro bog‘liqlikni ta’minlaydi.

Zamonaviy sharoitda ma’naviy idealning aksiologik va etik asoslari yangi omillar ta’sirida transformatsiyaga uchramoqda. Globalizatsiya, madaniyatlararo aloqalar va raqamli muhit qadriyatlar tizimining diversifikatsiyasiga olib kelmoqda [10, 84]. Bu esa ma’naviy idealning ko‘p variantli shakllarini yuzaga keltirib, uning an’anaviy mazmunini qayta talqin qilish zaruratini tug‘diradi. Shu bilan birga, ushbu jarayon ma’naviy idealning asosiy qadriyatlari – insonparvarlik, adolat va haqiqatning dolzarbligini yo‘qotmaydi, balki ularni yangi sharoitda yanada muhimroq qiladi.

Ma’naviy ideal ijtimoiy ong tizimining markaziy elementlaridan biri sifatida jamiyatning qadriyatlar tizimi, normativ-me’yoriy tuzilmasi va madaniy rivojlanish yo‘nalishini belgilovchi muhim omil hisoblanadi. U inson va jamiyat faoliyatini

maqsadga yo‘naltiruvchi, ijtimoiy xulq-atvorni tartibga soluvchi hamda ijtimoiy birlikni mustahkamlovchi konseptual asos sifatida namoyon bo‘ladi.

Ijtimoiy ong doirasida ma’naviy ideal bir necha funksiyalarni bajaradi. Avvalo, u normativ funksiyani amalga oshirib, jamiyatda qabul qilingan axloqiy me’yorlar va qadriyatlarning mezonini belgilaydi. Inson xulq-atvori aynan shu idealga muvofiqligi nuqtai nazaridan baholanadi. Shu tariqa ma’naviy ideal ijtimoiy tartib va barqarorlikni ta’minlovchi muhim mexanizmga aylanadi.

Ikkinchidan, ma’naviy ideal yo‘naltiruvchi funksiyani bajaradi. U jamiyat rivojlanishining istiqbolini belgilab, ijtimoiy faoliyatga maqsad va mazmun beradi. Har bir jamiyat o‘z taraqqiyot modelini ma’lum bir ideallar asosida quradi, va aynan shu ideallar uning ijtimoiy ongida ustuvor yo‘nalish sifatida qaror topadi.

Uchinchidan, ma’naviy ideal integrativ funksiyaga ega bo‘lib, jamiyat a’zolarini umumiy qadriyatlar asosida birlashtiradi. U ijtimoiy birdamlik va hamjihatlikni mustahkamlash orqali jamiyatning ichki yaxlitligini ta’minlaydi. Ayniqsa, milliy darajada ma’naviy ideal umumiy identiklikni shakllantirishda muhim rol o‘ynaydi.

Madaniyat doirasida ma’naviy ideal o‘zining eng yorqin ifodasini topadi. Madaniyat – bu ma’naviy qadriyatlar, ramzlar va ma’nolar tizimi bo‘lib, unda ideal tushunchalar turli shakllarda mujassamlanadi. San’at, adabiyot, din, falsafa va urf-odatlar orqali ma’naviy ideal jamiyat ongiga singdiriladi va avloddan-avlodga uzatiladi [3, 194]. Shu jihatdan madaniyat ma’naviy idealning ijtimoiy reproduksiyasi va saqlanishining asosiy mexanizmi sifatida xizmat qiladi.

Ma’naviy idealning madaniyatdagi o‘rni uning transformatsion xarakterida ham namoyon bo‘ladi. U nafaqat mavjud madaniy me’yorlarni mustahkamlaydi, balki yangi madaniy shakllar va qadriyatlarning yuzaga kelishiga ham turtki beradi. Shu bois ma’naviy ideal madaniyatning statik emas, balki dinamik rivojlanishining ichki omili sifatida qaraladi.

Zamonaviy sharoitda ma’naviy idealning ijtimoiy ong va madaniyatdagi roli yangi omillar ta’sirida o‘zgarib bormoqda. Globalizatsiya, axborot texnologiyalarining rivojlanishi va madaniyatlararo aloqalarning kengayishi ijtimoiy ongning pluralizatsiyasiga olib kelmoqda. Bu esa ma’naviy idealning ko‘p variantli shakllarini yuzaga keltirib, uning yagona va universal modelini murakkablashtiradi.

Shu bilan birga, raqamli madaniyat ma’naviy idealning ifoda shakllarini kengaytirmoqda. Ijtimoiy tarmoqlar, multimedia vositalari va virtual platformalar orqali ma’naviy qadriyatlar yangi kommunikativ formatlarda namoyon bo‘lmoqda. Bu jarayon ma’naviy idealni ommalashtirish imkoniyatlarini kengaytirsa-da, uning mazmunining soddalashuvi yoki fragmentatsiyalashuvi xavfini ham yuzaga keltiradi.

O‘zbekiston sharoitida ma’naviy ideal ijtimoiy ong va madaniyatni rivojlantirishning muhim omili sifatida qaralmoqda. Milliy qadriyatlar, tarixiy meros va ma’naviy an’analarni saqlash va rivojlantirish orqali jamiyatda yuksak ma’naviy muhitni shakllantirishga qaratilgan siyosat amalga oshirilmoqda. Bu esa ma’naviy idealning ijtimoiy ong va madaniyatdagi rolini yanada mustahkamlashga xizmat qiladi.

Zamonaviy jamiyatda kechayotgan globallashuv, raqamli transformatsiya va ijtimoiy tizimlarning murakkablashuvi ma’naviy idealning mazmuni, shakllari va

funksiyalarini tubdan o‘zgartirmoqda. Ushbu jarayon ma’naviy idealni statik va o‘zgarmas fenomen sifatida emas, balki dinamik, tarixiy va ijtimoiy shartlangan kategoriya sifatida talqin etishni talab etadi [8, 204]. Natijada ma’naviy ideal zamonaviy ijtimoiy reallikning yangi talablariga moslashgan holda transformatsiyalanmoqda.

Avvalo, ma’naviy idealning transformatsiyasi qadriyatlar tizimining diversifikatsiyasi bilan bog‘liq. An’anaviy jamiyatlarda qadriyatlar nisbatan barqaror va yagona tizimga ega bo‘lgan bo‘lsa, zamonaviy jamiyatda turli madaniy, diniy va ijtimoiy qadriyatlar parallel ravishda mavjud bo‘lib, ularning o‘zaro ta’siri natijasida ko‘p variantli ma’naviy ideallar shakllanmoqda. Bu esa ijtimoiy ongning pluralizatsiyasiga olib keladi.

Ikkinchidan, individualizmning kuchayishi ma’naviy idealning individuallashuviga sabab bo‘lmoqda. Zamonaviy jamiyatda shaxsning erkinligi va o‘zini anglashga bo‘lgan intilishi kuchayib, ma’naviy ideal ko‘proq individual tajriba va shaxsiy qadriyatlar asosida shakllanmoqda. Natijada kollektiv ideallarning nisbiy ahamiyati kamayib, individual ma’naviy orientatsiyalar ustuvorlik kasb etmoqda [9, 276].

Uchinchidan, global va milliy qadriyatlar o‘rtasidagi o‘zaro ta’sir ma’naviy idealning gibrid shakllarini yuzaga keltirmoqda. Global madaniyat elementlari milliy qadriyatlar bilan uyg‘unlashib, yangi madaniy va ma’naviy konfiguratsiyalarni shakllantirmoqda. Bu jarayon bir tomondan madaniy almashinuvni kuchaytirsa, ikkinchi tomondan milliy identiklik va an’anaviy qadriyatlarning saqlanishi bilan bog‘liq muammolarni yuzaga keltiradi.

To‘rtinchidan, raqamli texnologiyalar ma’naviy idealning shakllanish mexanizmlarini tubdan o‘zgartirmoqda. Ijtimoiy tarmoqlar, ommaviy axborot vositalari va algoritmik platformalar orqali ma’naviy qadriyatlar tezkor va keng miqyosda tarqalmoqda. Bu esa ma’naviy idealning ommaviylashuvi va kommunikativ shakllarining kengayishiga olib keladi. Shu bilan birga, raqamli muhitda ma’naviy mazmunning soddalashuvi, fragmentatsiyalashuvi va yuzaki qabul qilinishi xavfi ham mavjud.

Beshinchidan, zamonaviy jamiyatda ma’naviy idealning pragmatik jihatlari kuchayib bormoqda. Inson faoliyatida amaliy samaradorlik va utilitar yondashuvlar ustuvor bo‘lib, bu ma’naviy ideallarning mazmuniga ham ta’sir ko‘rsatmoqda. Natijada ma’naviy ideal ko‘pincha real hayotiy ehtiyojlar va ijtimoiy talablar bilan uyg‘unlashgan holda shakllanadi.

Shu bilan birga, ma’naviy idealning transformatsiyasi bir qator qarama-qarshiliklarni ham yuzaga keltiradi. Jumladan, an’anaviy qadriyatlar va zamonaviy madaniyat o‘rtasidagi ziddiyat, kollektivlik va individualizm o‘rtasidagi muvozanat, hamda chuqur ma’naviy mazmun va yuzaki kommunikativ shakllar o‘rtasidagi tafovutlar ushbu jarayonning dialektik xarakterini ko‘rsatadi [7, 21].

O‘zbekiston sharoitida ma’naviy idealning transformatsiyasi milliy qadriyatlar va zamonaviy rivojlanish talablari o‘rtasidagi uyg‘unlikni ta’minlash zarurati bilan belgilanadi. Davlat siyosatida ma’naviy barkamol shaxsni tarbiyalash, milliy merosni

saqlash va zamonaviy innovatsiyalarni joriy etish jarayonlari o‘zaro uyg‘un holda olib borilmoqda. Bu esa ma’naviy idealning milliy va zamonaviy komponentlar asosida shakllanishiga xizmat qiladi.

O‘zbekiston Respublikasida ma’naviy idealni shakllantirish istiqbollari mamlakatda olib borilayotgan ijtimoiy-siyosiy islohotlar, milliy tiklanish jarayonlari va global rivojlanish tendensiyalari bilan uzviy bog‘liq holda namoyon bo‘lmoqda. Ushbu jarayon jamiyatning ma’naviy salohiyatini oshirish, barkamol shaxsni tarbiyalash va barqaror ijtimoiy rivojlanishni ta’minlashga qaratilgan kompleks yondashuvni talab etadi.

Birinchidan, ma’naviy idealni shakllantirishning muhim istiqboli milliy qadriyatlar va tarixiy merosni zamonaviy talqin qilish bilan bog‘liq. O‘zbekiston boy madaniy an’analar, ma’naviy meros va tarixiy tajribaga ega bo‘lib, ushbu resurslar ma’naviy idealni shakllantirishning mustahkam asosini tashkil etadi. Shu bois milliy qadriyatlarni saqlash bilan bir qatorda ularni zamonaviy ijtimoiy sharoitga moslashtirish muhim ahamiyat kasb etadi.

Ikkinchidan, ta’lim tizimini rivojlantirish ma’naviy idealni shakllantirishning strategik yo‘nalishlaridan biri hisoblanadi. Uzluksiz ta’lim jarayonida nafaqat bilim berish, balki axloqiy qadriyatlar, ijtimoiy mas’uliyat va ma’naviy ongni shakllantirish ustuvor vazifa sifatida qaralishi lozim [1, 97]. Bu jarayonda innovatsion pedagogik yondashuvlar va milliy tarbiya an’analarining uyg‘unligi muhim rol o‘ynaydi.

Uchinchidan, madaniyat va san’at sohasining rivojlanishi ma’naviy idealni ommalashtirish va ijtimoiy ongga singdirishda muhim vosita hisoblanadi. Adabiyot, teatr, kino va boshqa madaniy shakllar orqali ma’naviy qadriyatlar keng jamoatchilikka yetkazilib, ularning jamiyat ongida mustahkamlanishi ta’minlanadi. Shu bilan birga, zamonaviy raqamli platformalar ushbu jarayonni yanada kengaytirish imkonini beradi.

To‘rtinchidan, davlat siyosati doirasida ma’naviy rivojlanishga alohida e’tibor qaratilishi istiqbollarning muhim omilidir. Ma’naviy-ma’rifiy ishlarni tizimli tashkil etish, ijtimoiy institutlar faoliyatini muvofiqlashtirish va jamoatchilik ishtirokini kuchaytirish orqali ma’naviy idealni shakllantirish jarayoni samarali amalga oshiriladi.

Beshinchidan, global va milliy qadriyatlar o‘rtasidagi uyg‘unlikni ta’minlash zamonaviy sharoitda muhim vazifa hisoblanadi. Globalizatsiya jarayonlari madaniyatlararo aloqalarni kuchaytirgan holda, milliy identiklik va ma’naviy qadriyatlarning saqlanishi masalasini dolzarb qiladi. Shu bois ma’naviy idealni shakllantirishda ochiqlik va milliylik o‘rtasidagi muvozanatni ta’minlash zarur.

Oltinchidan, yoshlar siyosati ma’naviy idealni shakllantirishda ustuvor yo‘nalishlardan biri hisoblanadi. Yosh avlodning dunyoqarashi, qadriyatlari va hayotiy maqsadlarini shakllantirish orqali jamiyatning kelajakdagi ma’naviy qiyofasi belgilanadi. Shu bois yoshlar orasida ma’naviy qadriyatlarni targ‘ib qilish va ularni ijtimoiy faoliyatga jalb etish muhim ahamiyatga ega.

Shuningdek, zamonaviy axborot-kommunikatsiya texnologiyalaridan samarali foydalanish ma’naviy idealni shakllantirishning yangi imkoniyatlarini yaratadi. Raqamli muhit orqali ma’naviy qadriyatlarni targ‘ib qilish, ta’lim va tarbiya

jarayonlarini takomillashtirish mumkin [5, 409]. Biroq bu jarayon ma’naviy mazmunning soddalashuvi yoki deformatsiyalanishi xavfini ham yuzaga keltiradi, bu esa mazkur jarayonni nazorat qilish va muvofiqlashtirish zaruratini keltirib chiqaradi.

O‘zbekiston sharoitida ma’naviy idealni shakllantirish istiqbollari ko‘p qirrali va kompleks xarakterga ega bo‘lib, u milliy qadriyatlar, ta’lim tizimi, madaniyat, davlat siyosati va raqamli texnologiyalar o‘rtasidagi uyg‘unlik orqali amalga oshiriladi. Mazkur jarayon jamiyatning ma’naviy salohiyatini oshirish, ijtimoiy barqarorlikni ta’minlash va barkamol shaxsni shakllantirishning muhim omili sifatida namoyon bo‘ladi.

Mazkur tadqiqot doirasida ma’naviy idealning falsafiy-aksiologik mohiyati, uning ijtimoiy ong va madaniyat tizimidagi o‘rni hamda zamonaviy jamiyat sharoitida transformatsiya jarayonlari kompleks tarzda tahlil qilindi. Olingan natijalar shuni ko‘rsatadiki, ma’naviy ideal inson va jamiyat taraqqiyotining muhim yo‘naltiruvchi omili bo‘lib, u qadriyatlar tizimi, axloqiy me’yorlar va ijtimoiy faoliyatning mazmunini belgilaydi.

Tahlil jarayonida ma’naviy idealning ontologik, gnoseologik va aksiologik jihatlari o‘zaro uzviy bog‘liqlikda namoyon bo‘lishi asoslab berildi. U nafaqat inson ongida shakllanuvchi abstrakt model, balki real ijtimoiy jarayonlarni tartibga soluvchi normativ mexanizm sifatida ham amal qiladi. Shu jihatdan ma’naviy ideal ijtimoiy ongning integrativ elementi sifatida jamiyatning ma’naviy yo‘nalishini belgilaydi.

Aksiologik va etik tahlil natijalari ma’naviy idealning qadriyatlar tizimining markaziy komponenti ekanligini, uning inson xulq-atvori va axloqiy tanlovlarini tartibga soluvchi mezon vazifasini bajarishini ko‘rsatdi. U insonni mukammallikka intilishga undab, shaxsiy kamolot va ijtimoiy taraqqiyot o‘rtasidagi dialektik bog‘liqlikni ta’minlaydi.

Shuningdek, ma’naviy idealning ijtimoiy ong va madaniyatdagi o‘rni uning normativ, integrativ va yo‘naltiruvchi funksiyalarida namoyon bo‘lishi aniqlanib, u jamiyatning madaniy uzluksizligi va ijtimoiy barqarorligini ta’minlovchi muhim omil sifatida talqin qilindi. Zamonaviy globallashuv va raqamli transformatsiya sharoitida esa ma’naviy idealning mazmuni va shakllari o‘zgarib, uning ko‘p variantli va dinamik xarakteri kuchayib borayotgani ko‘rsatildi.

O‘zbekiston sharoitida ma’naviy idealni shakllantirish istiqbollari milliy qadriyatlarni zamonaviy rivojlanish talablari bilan uyg‘unlashtirish, ta’lim va madaniyat tizimini rivojlantirish hamda davlat siyosati va fuqarolik jamiyati institutlari faoliyatini integratsiyalash bilan bog‘liq ekanligi asoslandi. Bu esa ma’naviy idealning milliy va umuminsoniy komponentlar asosida shakllanishini ta’minlaydi.

Umuman olganda, ma’naviy ideal zamonaviy jamiyatda murakkab va ko‘p qirrali fenomen sifatida namoyon bo‘lib, u insonning ma’naviy kamoloti va jamiyatning barqaror rivojlanishining muhim sharti hisoblanadi. Shu bois mazkur tushunchani chuqur falsafiy tahlil qilish va uni amaliy ijtimoiy siyosat bilan uyg‘unlashtirish dolzarb ilmiy va amaliy vazifa sifatida qolmoqda.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO'YXATI

1. Taylor Ch. The Ethics of Authenticity. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018. – 142 p.
2. Sandel M. J. The Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good? – New York: Farrar, Straus and Giroux, 2020. – 288 p.
3. Nussbaum M. C. Creating Capabilities: The Human Development Approach. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016. – 256 p.
4. Ricoeur P. The Course of Recognition. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016. – 296 p.
5. Habermas J. Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy. – Cambridge: Polity Press, 2018. – 631 p.
6. Bauman Z. Retrotopia. – Cambridge: Polity Press, 2017. – 160 p.
7. UNESCO. Rethinking Education: Towards a Global Common Good? – Paris: UNESCO Publishing, 2015. – 85 p.
8. United Nations Development Programme. Human Development Report 2021/2022: Uncertain Times, Unsettled Lives. – New York: UNDP, 2022. – 320 p.
9. World Bank. World Development Report 2021: Data for Better Lives. – Washington, DC: World Bank, 2021. – 300 p.
10. Ahmedov H. Ma'naviy taraqqiyotning ijtimoiy-falsafiy asoslari. – Toshkent: Fan, 2019. – 180 b.

OGAHIY ASARLARIDA "MUHABBAT" KATEGORIYASINING FALSAFIY MOHIYATI VA TALQINI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-223-228

Sherali Shavkatovich Shavkatov
Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti tadqiqotchisi
Telefon: +998 93 204 74 04
E-mail: sheradonis2022@gmail.com

Annotatsiya: *Mazkur maqolada Ogahiy lirikasida muhabbat mavzusining badiiy-falsafiy talqini tahlil qilinadi. Shoirning "Ta'viz ul-oshiqin" devoni misolida ishqning majoziy va ilohiy mohiyati, oshiq obrazining ma'naviy kamolot sari intilishi yoritiladi. Tadqiqot davomida Ogahiy g'azallaridagi ishq timsollari tasavvufiy qarashlar, Sharq mutafakkirlari va mumtoz adabiyot an'analari bilan qiyosiy tahlil qilinadi. Shuningdek, muhabbatning zamonaviy jamiyatdagi ma'naviy ahamiyati ochib beriladi.*

Kalit so'zlar: *Ogahiy, muhabbat, ishq, tasavvuf, ma'naviy kamolot, ilohiy ishq, lirika, "Ta'viz ul-oshiqin".*

Аннотация: *В данной статье анализируется художественно-философское толкование темы любви в лирике Агахи. На примере дивана «Таъвиз ул-ошиқин» раскрывается символика божественной и духовной любви, а также стремление влюблённого к духовному совершенству. В ходе исследования любовные мотивы в газелях Агахи сопоставляются с суфийскими взглядами, идеями восточных мыслителей и традициями классической литературы. Кроме того, освещается духовное значение любви в современном обществе.*

Ключевые слова: *Агахи, любовь, ишк, суфизм, духовное совершенство, божественная любовь, лирика, «Таъвиз ул-ошиқин».*

Abstract: *This article analyzes the artistic and philosophical interpretation of love in Agahi's lyrics. Based on the divan "Ta'viz ul-oshiqin", the study reveals the symbolic meanings of divine and spiritual love as well as the lover's aspiration toward spiritual perfection. The research comparatively examines the concept of love in Agahi's ghazals alongside Sufi views, Eastern philosophical thought, and traditions of classical literature. Furthermore, the spiritual significance of love in contemporary society is discussed.*

Keywords: *Agahi, love, 'ishq', Sufism, spiritual perfection, divine love, lyrics, "Ta'viz ul-oshiqin".*

KIRISH (INTRODUCTION)

Sharq mumtoz adabiyotida muhabbat mavzusi inson ma'naviy olamini yorituvchi eng muhim g'oyalardan biri hisoblanadi. Ayniqsa, tasavvufiy adabiyotda ishq insonni ilohiy haqiqatga eltuvchi ruhiy kuch sifatida talqin etiladi. Alisher Navoiy, Jomiy,

Fuzuliy kabi mutafakkirlar ijodida muhabbat komillikka yetkazuvchi vosita sifatida kuylangan bo‘lsa, Ogahiy lirikasida ham ushbu an’ana davom ettiriladi.

Ogahiyning “Ta’viz ul-oshiqin” devoni to‘liq ishqiy mazmun bilan sug‘orilgan bo‘lib, unda muhabbatning majoziy va ilohiy qirralari uyg‘un holda tasvirlangan. Shoir g‘azallarida oshiqning visolga intilishi, hijron azoblari, yor husniga oshuftaligi orqali inson qalbining ruhiy kamolot sari harakati ifodalanadi.

Mazkur maqolaning maqsadi: Ogahiy lirikasida muhabbatning badiiy-falsafiy mohiyatini ochib berish, ishqning ilohiy va ma’naviy talqinini tahlil qilishdan iborat.

TADQIQOT METODOLOGIYASI (METHODS)

Tadqiqot davomida qiyosiy-adabiy, tahliliy va germenevtik metodlardan foydalanildi. Ogahiy g‘azallaridagi muhabbat talqini Sharq tasavvuf adabiyoti namunalari hamda Navoiy, Jomiy, Husayn Voiz Koshifiy, Ibn Sino va G‘azzoliy qarashlari bilan qiyosiy tahlil qilindi.

Shuningdek, matn tarkibidagi badiiy timsollar — “ishq sharobi”, “oshiq”, “mahfil”, “dard” kabi tushunchalar semantik jihatdan sharhlanib, ularning tasavvufiy ma’nolari ochib berildi. Tadqiqotda tarixiylik va zamonaviylik tamoyiliga asoslanilib, Ogahiy muhabbat falsafasining bugungi davr uchun dolzarbligi ham yoritildi.

NATIJALAR (RESULTS)

Muhabbat Ogahiy asarida ilohiy va ma’naviy ishq timsolidir. “Ta’viz ul-oshiqin” – nomidan ko‘rinib turibdiki, to‘liq ishqiy devon. Demak, muhabbat (ishq) – devon mazmun-mundarijasining markazida turadi. Ogahiy lirikasida muhabbat asosan yorga ishq tarzida, ya’ni majoziy muhabbat shaklida kuylanadi. Biroq bu majoziy ishq zamirida ko‘pincha ilohiy ishq falsafasi, oshiqning ma’naviy intilishlari yotadi. Ogahiy g‘azallari va muxammaslarida oshiqning visolga talpinişhi, hijronda qiynalishi, yor husniga oshuftaligi tasvirlanar ekan, shoir muhabbatni insonni poklaydigan olov sifatida taqdim etadi. Uning talqinicha, ishq o‘tida yonib, oshiq ma’naviy poklanishga erishadi. Bu ma’no ayrim g‘azallarining matla’ yoxud maqta’ baytlarida aniq ifodalangan. Masalan, shoir bir g‘azalida bunday deydi: “Bu mahfil ichra kimga ichirsa sharobi ishq, Aylar murodi nash’asidin komyob ishq” [1.284]. Mazmuni: “Bu ulug‘ mahfil – ishq bazmida kimga ishq sharobidan ichishga muyassar bo‘lsa, ishq o‘sha mastlik nash’asidan uning barcha orzularini ushalgan qiladi (ya’ni ishq mastligi – orzu-intilishlarning ruyobi).” Bu bayt ishqni sharobga qiyoslab, uning “nash’asi” (mast qiluvchi zavqi) oshiqni tamoman to‘ldirib, murod-maqsadiga yetkazishini ta’kidlaydi. Demak, Ogahiy nazarida muhabbat – komillikka eltuvchi kuch. Ishq ichgan oshiq orzu-armonlariga yetadi, kamol topadi. Bu fikr tasavvuf tafakkuridagi “ishq ilohiy haqiqatga eltuvchi yo‘l” degan g‘oyaga hamohang. Haqiqatan ham, Jaloliddin Rumiy: “Ishq xoh majoziy bo‘lsin, xoh haqiqiy oxir oqibatda haqiqatga yetkazur”[2.9], deb yozgan edi. Navoiy ham “Ishq yo‘lida ne mardonalar jonu jahondan kechdi” mazmunida ishqni oliy qadriyat sifatida madh etgan. Ogahiy yuqoridagi bayti bilan shu an’anani davom ettirib, ishq ta’rifi va qudratini hikmatomuz ohangda ifoda qilgan.

Baytda ishq sharobga, oshiq esa uni ichib mast bo‘luvchi shaxsga qiyos qilinmoqda. Sharob – tasavvuf she’riyatida ma’naviy mastlik, ilohiy ishq ramzi ekanligi ma’lum. Ogahiy ham “sharobi ishq” (ishq sharobi) degan ibora orqali bu ramzni qo‘llaydi. Ichirsa fe’li bu ne’matning in’om tarzida kelishini ko‘rsatadi – ya’ni ishq hamma oshiq bo‘lishni xohlaganga berilavermaydi, bu Xudoning atog‘i (inoyati) bilan beriladigan ne’mat. “Mahfil ichra” (majlis ichida) iborasi ham umumiy makon – dunyo yoki ishq olami – ni bildirishi mumkin. Ya’ni, ilohiy ishq bazmida kimga bu sharobdan totish nasib etsa, u komyob (to‘laqonli baxtli) bo‘ladi. Bu yerda murod nash’asi iborasi diqqatga sazovor: murod – maqsad, nash’a – mastlik zavqi. Oshiq ishq sharobidan totgach, butun murod-maqsadining o‘rnini ishqning o‘zi egallaydi – u endi boshqa hech nimaga muhtoj emas, ishqning ma’naviy lazzati uning uchun oliy saodatdir. Bu, albatta, so‘fiyona muhabbat tushunchasidir. Tasavvufda Haq ishqi bandaning dilini to‘ldirgach, bandada dunyoviy orzu qolmaydi, barcha maqsadi – Ma’shuqning (Allohning) o‘zi bo‘ladi. Baytdagi “komyob ishq” iborasi ham shuni anglatadi: ishqdan topgan mastlik – oshiqning komilligi, baxtiyorligi belgisi.

Ogahiy ishqni shunday yuqori pardalarda kuylarkan, albatta, zohiriy syujet – go‘zal yor va sodiq oshiq qissasini tasvirlagan. Lekin har bir badiiy detal oshiq qalbining ilohiy dardga yo‘g‘rilganini ko‘rsatadi. Ishq sharobi – dunyoviy muhabbatni ham qamrab oluvchi, ammo ruhiy masruriyat baxsh etuvchi tuyg‘u. Baytni boshqa bir g‘azaldagi ma’noga tutash tarzda talqin qilsa bo‘ladi: “Ikki jahon mamoliki ma’mur bulg‘usi, Qilg‘on kishiga kishvari jonin xarob ishq”[1.284].

Ogahiy she’riyati ana shunday ishq falsafasi bilan sug‘orilgan bo‘lib, alohida baytlarda shoir oshiqning tolei (baxti) ishq tufayligina oshkor bo‘lishini ta’kidlaydi. Darhaqiqat, ishqni totmagan – hayot lazzatini totmagan, degan naql bor. Ogahiy ham bu g‘oyani poetik shaklda ilgari suradi.

Sharq adabiyoti va falsafasida muhabbat eng oliy mavzulardan sanaladi. Islomda muhabbatning oliy ko‘rinishi – Allohga bo‘lgan muhabbat (mahabatullah). Qur’onda: “Ayting (ey, Muhammad): “Agar Allohni sevsangiz, menga ergashingiz. Shunda Alloh sizlarni sevadi va gunohlaringizni mag'firat etadi. Alloh kechiruvchi va rahmlidir” [3.36] degan oyat musulmonlarni ilohiy muhabbat yo‘liga chorlasa, hadislarda “Birovni Alloh uchun sevmog‘ingiz imondandir” deb, sof muhabbat iymon alomati ekanligi uqtiriladi. Tasavvufda Junaid Bag‘dodiy muhabbatni “qalbning Allohdan o‘zga hamma narsani chiqarib tashlashi” deb tariflagan. Navoiy ham “Muhabbat – Haq rohi, ma’shuqlik andin zohir ol” deya ilohiy ishqni haqiqat ro‘hining asosi sifatida qaraydi. Ogahiy g‘azaliyotida Navoiyning ishq haqidagi g‘oyalari ijodiy davom ettirilgani kuzatiladi. Masalan, Navoiy “Farhod va Shirin”da ishq insonni yuksak jasorat va sabrga undashini ko‘rsatsa, Ogahiy ham ishq oshiqni qo‘rqmas va barqaror qilishini bir necha o‘rinda ta’kidlaydi: “Ishq yo‘lida hatto Majnun misoli hushdan ayrilmoq or emas, ishq ahli telbaligi sharaf” mazmunidagi misralari bunga dalildir.

Koshifiy (Husayn Voiz) o‘zining “Futuvvatnoma” asarida vafo va sadoqat bilan bir qatorda muhabbatni ham futuvvatning asosiy sifatlaridan biri sifatida e’tirof etadi[4.15]. Uning fikricha, muhabbat insonni komil qiladi, chunki muhabbatsiz qalb – o‘lik qalbdir. Ogahiy ham bu ruhda yozadi: “Ishq dardidan xoli ko‘ngil vayronadir”,

deb, ishqsiz yurakni xarobaga qiyoslaydi. Bu fikr falsafa tarixida Ibn Sino qarashlariga ham uyg‘un: Ibn Sino muhabbatni borliqni harakatga keltiruvchi tamoyil deb qaragan. G‘azzoliy esa muhabbatni ma’rifat natijasi deb bilib, “Banda Haqni tanisa, albatta sevadi”, degan. Shunday ekan, Ogahiy lirikasidagi ishqni faqat majoziy oshiq-ma’shuq o‘yini deb bo‘lmaydi – uning tagida falsafiy qatlam bor.

Ogahiy oshig‘i dardmand oshiq. Bu obrazi bilan shoir “ilohiy dard” tushunchasini xotirlatadi. Ma’lumki, mutasavvif shoirlar qalb dardini ilohiy ne’mat deb bilishgan. Mahmud Shabistariy: “Dil dardi – dardlar ichra shifo bo‘lur”, degan edi. Ogahiyda ham: “Ishq ofati jondur, ammo oshiq uchun ayni davodur” mazmunidagi baytlar uchraydi. Bu – muhabbatning paradoksal tavsifi: u bir paytning o‘zida azob ham, shifo ham. Shoir bir o‘rinda yozadi: “Ishq ichra azob bo‘ldug‘in ondin bilurmenkim, Har kimsa ki oshiqdur, ishi hamisha fig‘ondur.” Ya’ni: “Ishqning azob ekanini men shundan bilamanki, kim oshiq bo‘lsa, ishqi doim nola-yu fig‘on bilan kechadi.” Biroq shu fig‘on, shu dard oshiqni yuksakka – ma’naviy kamollikka eltadi, “komyob” qiladi. Ogahiy talqinida muhabbat fidoiylik va qo‘rqusizlik bilan uzviy: oshiq yor yo‘lida jonini ham ayamasa, bu uning baxti. Shunga monand, Farobiy komil inson haqidagi ta’limotida muhabbatni ezgulik va olijanoblik bilan bog‘laydi – komil inson rahmdil va adolatli bo‘lish bilan birga muhabbatli bo‘ladi, boshqalarga muxlis va inoyatli bo‘ladi. Chunki muhabbat bor joyda zolimlik va zarar yo‘q.

Ogahiy devonida oshiqning fidoyiligi ko‘p baytlarda namoyon: masalan, “Ishqing g‘amiki ruzi azaldur bidoyati, Shomi abaddin o‘tkusi oning nihoyati” [5.56] kabi satrlar bor. Shuningdek, vafo va sadoqat tushunchalari muhabbat kontekstida bir necha o‘rinda tilga olinadi.

Muhabbat mavzusi abadiy bo‘lib, har bir davrda insoniyatning markaziy masalasi bo‘lib qolaveradi. XXI asrda globallashuv va texnologiyalar taraqqiy etgan sari insonlarning yuzaki aloqalari ko‘payib, chuqur tuyg‘ular qadrsizlanayotgandek tuyuladi. Ana shunday sharoitda Ogahiy g‘azaliyotidagi samimiy va fidoyi muhabbat saboqlari alohida qiymatga ega. Ogahiy oshig‘i sevgi yo‘lida chekkan jafolaridan nolimaydi, balki dardini g‘animat biladi. Bugun yoshlar orasida sevgi tushunchasiga yengil-elpi qarash hollari uchraydi – qisqa muddatli ehtiroslarni muhabbat deb atash yoki muhabbatni faqat jismoniy yaqinlikka toraytirish kabilar. Ogahiy esa muhabbatni qalb holati, ruhiy yuksalish sifatida sharhlaydi. Uning she’rlaridagi oshiq yori husniga oshufta, ammo bu hushdan ketish aslida ma’naviy hushyorlikka olib keladi: oshiq o‘zini tanib, olamni yangi nigoh bilan ko‘radi. Bu jihatdan, Ogahiy talqini zamonaviy psixologiya tamoyillariga ham uyg‘un – chin sevgi insonni o‘zgartiradi, uni yaxshilik sari ilhomlantiradi, ichki salohiyatini ochib beradi.

Bundan tashqari, Ogahiy muhabbati – sadoqatli muhabbat. Bunday sadoqat bugungi kunda ham eng yuksak insoniy fazilatlardan biri bo‘lib qolmoqda. Shuningdek, Ogahiy muhabbati nafaqat yorga, balki Vatanga, do‘stga nisbatan ham sadoqat bilan o‘lchanishini eslatadi – devonda Vatanni madh etuvchi, xalqqa muhabbatini izhor qiluvchi misralar ham uchraydi. Demak, muhabbat tushunchasi keng: Yaratganga muhabbat, insoniyatga muhabbat, ezgulik va haqiqatga muhabbat – bularning barchasi bir zanjirning halqalari kabi.

MUHOKAMA (DISCUSSION)

Ogahiy lirikasidagi muhabbat talqini Sharq tasavvuf falsafasi bilan uyg‘unlik kasb etadi. Jomiy va Navoiy ijodida bo‘lgani kabi, Ogahiy ham ishqni insonni ilohiy haqiqatga eltuvchi vosita sifatida ko‘radi. Biroq shoirning o‘ziga xos jihati shundaki, u muhabbatni nafaqat ruhiy tajriba, balki inson qalbini poklovchi ichki olov sifatida tasvirlaydi. Shoirning bunday qarashlari uning g‘azallarida ishlatilgan obraz va timsollar orqali yanada chuqurroq ifodalanadi.

Ogahiy talqinidagi oshiq obrazi dardmand va fidoyi oshiqdir. U hijron azobini ham ne’mat deb biladi. Bu holat tasavvufdagi “ilohiy dard” tushunchasi bilan hamohangdir. Tasavvuf ta’limotida inson qalbining iztirobi uni Haqqa yaqinlashtiruvchi vosita sifatida qaraladi. Ogahiy she’riyatida ham oshiqning fig‘on va iztirobi oddiy ruhiy kechinma emas, balki ma’naviy kamolotning bir bosqichi sifatida talqin qilinadi. Shu sababli shoir hijronni faqat ayriliq emas, balki qalbni poklovchi sinov sifatida ko‘rsatadi.

Shoirning muhabbat haqidagi qarashlari Navoiy an’analari bilan ham uzviy bog‘liqdir. Navoiy “Lison ut-tayr” va “Farhod va Shirin” asarlarida ishqni insonni jasorat, sabr va fidoyilikka undovchi kuch sifatida talqin qilgan bo‘lsa, Ogahiy ham oshiqning muhabbat yo‘lida barcha qiyinchiliklarga bardosh berishini madh etadi. Biroq Ogahiy she’riyatida ishqning ruhiy-axloqiy qirrasi yanada kuchliroq namoyon bo‘ladi. Chunki uning oshig‘i muhabbat orqali o‘z nafsini yengadi, dunyoviy manfaatlardan voz kechadi va ma’naviy poklik sari intiladi.

Muhabbatning sharob timsolida tasvirlanishi ham Ogahiy poetikasining muhim jihatlaridan biridir. Sharob mumtoz adabiyotda ilohiy zavq va ma’naviy mastlik ramzi hisoblanadi. Shoir “sharobi ishq” obrazini qo‘llash orqali ishqning inson qalbini to‘liq egallovchi kuch ekanini ko‘rsatadi. Bu mastlik insonni dunyoviy tashvishlardan yiroqlashtirib, uni ruhiy ozodlikka olib keladi. Tasavvufda bunday holat “fano” tushunchasi bilan bog‘lanadi. Ya’ni oshiq o‘z “men”idan voz kechib, ilohiy haqiqat bilan uyg‘unlashishga intiladi.

Ogahiy she’riyatidagi muhabbat talqini faqat diniy-falsafiy ma’nodagina emas, balki axloqiy-ma’rifiy jihatdan ham muhimdir. Shoir muhabbatni insoniy fazilatlarni shakllantiruvchi asosiy kuch sifatida ko‘rsatadi. Uning nazarida chin muhabbat insonni mehribon, sabrli, sadoqatli va fidoyi qiladi. Shu jihatdan Ogahiy lirikasidagi ishq g‘oyasi bugungi jamiyat uchun ham katta tarbiyaviy ahamiyatga ega.

Hozirgi globallashuv va texnologiyalar rivojlangan davrda insoniy munosabatlarning yuzakilashuvi, qisqa muddatli manfaatlarga asoslangan aloqalarning ko‘payishi kuzatilmoqda. Bunday sharoitda Ogahiy she’riyatidagi sadoqat va samimiyat g‘oyalari yosh avlod uchun muhim ma’naviy mezon bo‘lib xizmat qiladi. Shoir muhabbatni faqat hissiy ehtiros emas, balki insonni komillikka eltuvchi ma’naviy kuch sifatida talqin qiladi. Bu qarash zamonaviy psixologik va axloqiy qarashlar bilan ham uyg‘unlik kasb etadi. Chunki bugungi ilmiy qarashlarda ham chin

muhabbat insonning ruhiy barqarorligi, ijtimoiy faolligi va ichki kamolotiga ijobiy ta'sir ko'rsatishi ta'kidlanadi.

Bundan tashqari, Ogahiy muhabbatni keng ma'noda tushunadi. Uning she'riyatida muhabbat faqat yorga nisbatan tuyg'u emas, balki Vatanga, insoniyatga, haqiqatga va ezgulikka muhabbat tarzida ham talqin etiladi. Shu bois shoirning ishq haqidagi qarashlari umuminsoniy mohiyat kasb etadi. Ogahiy nazarida muhabbat insoniyatni birlashtiruvchi, jamiyatni ma'naviy jihatdan yuksaltiruvchi kuchdir.

Umuman olganda, Ogahiy lirikasidagi muhabbat talqini Sharq mumtoz adabiyotidagi tasavvufiy-falsafiy an'analarni davom ettirgan holda, o'ziga xos poetik va ma'naviy mazmun kasb etadi. Shoir muhabbatni inson qalbini poklovchi, uni komillik sari yetaklovchi ilohiy ne'mat sifatida talqin qiladi. Shu jihatdan uning ijodi bugungi davr uchun ham muhim ma'naviy va axloqiy ahamiyatga ega.

XULOSA (CONCLUSION)

Yuqoridagilardan ko'rinib turibdiki, Ogahiy lirikasida muhabbat – hayot mazmuni va harakatlantiruvchi kuch sifatida talqin etiladi. U ishqni ilohiylashtirar ekan, inson qalbini sayqallovchi olov sifatida ko'radi. Bu olovda yonish insonni poklab, kamolotga yetaklaydi. Shu bois, Ogahiy oshig'i muhabbat sharobidan mast – bu mastlik esa uni dunyo tashvishlaridan oritib, yuksak ma'naviy holatga ko'taradi.

Zamonaviy davrda ham chin muhabbat insonni yuksak ishlarga ilhomlantirishi, uni yaxshi tomonga o'zgartirishi isbotlanayotgan haqiqatdir. Ogahiy merosi esa bu borada bebaho ma'naviy qo'llanmadir – unda muhabbatning sharaf va azoblari, lekin har ikki holatda ham uning inson uchun qadrli ne'mat ekani dilga yaqin va keng qamrovli talqin etilgan.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR

1. Muhammad Rizo Mirob Erniyozbek o'g'li Ogahiy Asarlar. I jild. // Nashrga tayyorlovchi: G'ulom Karim, muharrir: Subutoy Dolimov. – T.: G'afur G'ulom nomidagi adabiyot va san'at nashriyoti, 1971. – 392 b.
2. Mavlono. Masnaviy, turkcha tarjima I-jild. - Istanbul: 1990. - B. 9.
3. Qur'oni Karim // Tarjima va izohlar muallifi Alouddin Mansur. – T.: Cho'lpon 1992. – 483 b.
4. Husayn Voiz Koshifiy Futuvatnomai sultoniy yoxud javonmardlik tariqati // Fors-tojik tilidan N. Komilov tarjimasi. - T.: Abdulla Qodiriy nomidagi xalq merosi nashriyoti, 1994. – 112 b.
5. Muhammad Rizo Mirob Erniyozbek o'g'li Ogahiy Asarlar. I jild. // Nashrga tayyorlovchi: G'ulom Karim, muharrir: Subutoy Dolimov. – T.: G'afur G'ulom nomidagi adabiyot va san'at nashriyoti, 1971. – 418 b.
6. Shavkatov Sh. Ogahiy ijodidagi axloqiy qadriyatlar tizimining germenevtik interpretatsiyasi. (2026). Ijtimoiy-Gumanitar Sohada Ilmiy-Innovatsion Tadqiqotlar, 3(3), 197-203. https://publishscience.uz/sirsh/article/view/726

AXLOQIY IDEALNING PRAKSEOLOGIK MOHIYATI VA UNING INSON FAOLIYATINI TARTIBGA SOLISHDAGI ROLI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-229-235

Shaxnoza Isroilova Tolkinovna,
O'zbekiston Jurnalistika va ommaviy kommunikatsiyalar universiteti dotsenti v.b., falsafa doktori (PhD)

Annotatsiya: *Mazkur maqolada axloqiy idealning prakseologik jihatlari ijtimoiy-falsafiy yondashuv asosida tahlil qilinadi. Tadqiqotda axloqiy idealning faqat normativ va aksiologik tizim sifatida emas, balki insonning ongli, maqsadga yo'naltirilgan faoliyatini tartibga soluvchi va yo'naltiruvchi amaliy mexanizm sifatidagi mohiyati ochib beriladi. Axloqiy idealning inson faoliyatida namoyon bo'lish shakllari, uning samaradorlik bilan dialektik aloqasi hamda zamonaviy global va raqamli transformatsiyalar sharoitida uning mazmuniy o'zgarishlari kompleks tarzda yoritiladi. Tadqiqot natijalari axloqiy idealning prakseologik talqini inson faoliyatining ma'naviy asoslanganligini ta'minlash, ijtimoiy barqarorlikni mustahkamlash va barqaror rivojlanish konsepsiyasini chuqurlashtirishda muhim nazariy va amaliy ahamiyatga ega ekanligini ko'rsatadi.*

Kalit so'zlar: *axloqiy ideal, prakseologiya, axloqiy faoliyat, qadriyatlar tizimi, deontologiya, aksiologiya, mas'uliyat, samaradorlik, ijtimoiy amaliyot, barqaror rivojlanish*

Zamonaviy falsafiy diskursda axloqiy ideal tushunchasi insonning ma'naviy mavjudligi, uning ijtimoiy faoliyati va madaniy identifikatsiyasini belgilovchi fundamental kategoriyalardan biri sifatida talqin etilmoqda. Axloqiy ideal inson ongida shakllanadigan abstrakt me'yorlar majmui sifatida emas, balki uning real amaliy faoliyatini yo'naltiruvchi, mazmunan boy va ko'p qatlamli normativ tizim sifatida namoyon bo'ladi. Shu jihatdan, axloqiy idealni faqat aksiologik yoki deontologik paradigmalar doirasida izohlash yetarli emas; uni inson faoliyatining konkret mexanizmlari, samaradorlik mezonlari va maqsadga yo'naltirilgan harakatlari bilan uzviy bog'liq holda – ya'ni prakseologik yondashuv asosida tadqiq etish zarurati ortib bormoqda.

Prakseologik yondashuv axloqiy idealni statik me'yorlar tizimi emas, balki inson faoliyatida amalga oshadigan, shakllanadigan va transformatsiyalanadigan dinamik hodisa sifatida ko'rib chiqadi. Bu yondashuv doirasida axloqiy ideal insonning nafaqat qanday bo'lishi kerakligini belgilaydi, balki uning qanday harakat qilishi, qanday qarorlar qabul qilishi va qanday vositalar orqali maqsadga erishishi lozimligini ham aniqlaydi. Natijada, axloqiy ideal va inson amaliyoti o'rtasidagi o'zaro ta'sir dialektik xarakter kasb etadi: bir tomondan, ideal faoliyatni normativ jihatdan yo'naltiradi, ikkinchi tomondan esa, real amaliyot idealning mazmunini boyitadi va uni konkret tarixiy sharoitlarga mos ravishda qayta shakllantiradi.

Mazkur muammoning dolzarbligi shundan iboratki, globallashuv, raqamli transformatsiya va ijtimoiy tizimlarning murakkablashuvi sharoitida inson faoliyatining mazmuni tubdan o‘zgarib bormoqda. Ayniqsa, sun’iy intellekt texnologiyalarining keng joriy etilishi, qaror qabul qilish jarayonlarining algoritmlashuvi va ijtimoiy munosabatlarning virtual makonga ko‘chishi axloqiy idealning amaliy ifodalanish shakllarini qayta ko‘rib chiqishni talab etmoqda. Bunday sharoitda axloqiy idealning prakseologik jihatlarini chuqur tahlil qilish, uning inson faoliyatini tartibga soluvchi mexanizmlarini aniqlash va zamonaviy transformatsiyalar kontekstida uning funksional imkoniyatlarini ochib berish alohida ilmiy ahamiyat kasb etadi.

Shuningdek, axloqiy idealning prakseologik tahlili inson faoliyatining samaradorligi va uning axloqiy asoslanganligi o‘rtasidagi murakkab munosabatlarni aniqlash imkonini beradi. Chunki zamonaviy jamiyatda ko‘pincha texnologik va iqtisodiy samaradorlik ustuvor ahamiyat kasb etib, axloqiy mezonlar ikkinchi darajaga tushib qolish xavfi mavjud [3, 284]. Shu bois, axloqiy idealni prakseologik nuqtai nazardan qayta talqin qilish, uni faoliyat samaradorligi bilan uyg‘unlashtirish va insonning mas’uliyatli xulq-atvorini shakllantirishdagi rolini aniqlash muhim nazariy va amaliy vazifalardan biri hisoblanadi.

Axloqiy idealni prakseologik nuqtai nazardan tahlil qilish uni inson faoliyatining ichki tuzilmasi, maqsadga yo‘naltirilganligi va samaradorligi bilan uzviy bog‘liq holda o‘rganishni talab etadi. Prakseologiya – insonning ongli, maqsadli va ratsional faoliyatini tashkil etish qonuniyatlarini tadqiq etuvchi ilmiy yo‘nalish sifatida – axloqiy idealni faqat normativ mezon emas, balki faoliyatni tartibga soluvchi va uning mazmunini belgilovchi fundamental mexanizm sifatida talqin etadi. Shu ma’noda, axloqiy ideal va prakseologiya o‘rtasidagi bog‘liqlik inson amaliyoti va uning ma’naviy asoslari dialektikasida namoyon bo‘ladi.

Nazariy jihatdan, axloqiy ideal uch asosiy falsafiy o‘lchov – aksiologik, deontologik va prakseologik birlikda mavjud bo‘ladi. Aksiologik o‘lchov axloqiy idealni qadriyatlar tizimi sifatida belgilasa, deontologik o‘lchov uni majburiyat va burch kategoriyalari orqali ifodalaydi [8, 113]. Prakseologik o‘lchov esa ushbu qadriyatlar va me’yorlarning real faoliyatda qanday amalga oshirilishini, qanday mexanizmlar orqali konkret harakatlarga aylanishini ochib beradi. Aynan shu uchlikning o‘zaro uyg‘unligi axloqiy idealning to‘laqonli nazariy modelini shakllantiradi.

Prakseologik yondashuv doirasida axloqiy ideal inson faoliyatining quyidagi tarkibiy elementlari bilan bevosita bog‘lanadi:

- **maqsad (telos)** – axloqiy ideal faoliyatning yakuniy yo‘nalishini belgilaydi va inson harakatlariga ma’no beradi;
- **vosita (means)** – ideal nafaqat maqsadni, balki unga erishish vositalarining axloqiy maqbulligini ham aniqlaydi;
- **natija (outcome)** – faoliyatning yakuniy samarasi axloqiy ideal bilan muvofiqligi nuqtai nazaridan baholanadi;

• **mas’uliyat (responsibility)** – har bir harakatning oqibatlari uchun javobgarlik axloqiy idealning muhim tarkibiy qismi sifatida namoyon bo‘ladi [11, 381].

Mazkur elementlar o‘rtasidagi o‘zaro bog‘liqlik prakseologik jihatdan faoliyatning ichki mantiqini belgilaydi. Bu yerda axloqiy ideal faoliyatning tashqi nazoratchisi emas, balki uning ichki regulyatori sifatida amal qiladi. Natijada, inson harakatlari tashqi majburiyatlar bilan emas, balki ichki e’tiqod va ongli tanlov asosida shakllanadi.

Nazariy tahlil shuni ko‘rsatadiki, axloqiy idealning prakseologik mohiyati uning **regulyativ, orientatsion va integrativ funksiyalarida** mujassamlashadi. Regulyativ funksiya orqali u xulq-atvorni tartibga soladi, orientatsion funksiya orqali faoliyatning yo‘nalishini belgilaydi, integrativ funksiya orqali esa individual va ijtimoiy manfaatlarni uyg‘unlashtiradi. Shu tariqa, axloqiy ideal inson faoliyatining ichki strukturaviy elementi sifatida shakllanadi.

Bundan tashqari, prakseologik yondashuv axloqiy idealni faqat individual ong mahsuli sifatida emas, balki ijtimoiy-amaliy jarayonlar natijasida shakllanuvchi fenomen sifatida ham talqin qiladi. Inson faoliyati jamiyatdagi institutsional tizimlar, madaniy normalar va kommunikativ amaliyotlar bilan uzviy bog‘liq bo‘lib, axloqiy ideal ham aynan shu kontekstda konkret mazmun kasb etadi. Demak, axloqiy idealning prakseologik asoslari ijtimoiylik, tarixiylik va madaniy shartlanganlik bilan belgilanadi.

Shu bilan birga, zamonaviy falsafiy yondashuvlarda axloqiy idealning prakseologik talqini ratsional tanlov va kommunikativ harakat nazariyalari bilan ham boyitiladi. Inson faoliyati nafaqat individual manfaatlar asosida, balki ijtimoiy kelishuv, o‘zaro tan olish va kommunikativ muloqot jarayonida shakllanadi [6, 273]. Bu esa axloqiy idealni faqat individual ong darajasida emas, balki kollektiv amaliyot darajasida ham tushunishni taqozo etadi.

Axloqiy ideal va prakseologiya o‘rtasidagi nazariy bog‘liqlik inson faoliyatining ma’naviy va amaliy o‘lchovlarini yagona tizimda birlashtiradi. Axloqiy ideal prakseologik jihatdan faoliyatning ichki mantiqini belgilovchi, uning maqsadlari, vositalari va natijalarini uyg‘unlashtiruvchi fundamental kategoriyaga aylanadi [2, 169]. Bu esa uni zamonaviy ijtimoiy-falsafiy tadqiqotlarda alohida metodologik ahamiyatga ega tushuncha sifatida qarash imkonini beradi.

Axloqiy ideal inson faoliyatining ichki mazmunini belgilovchi va uning amaliy harakatlarida konkret shaklga ega bo‘ladigan murakkab ijtimoiy-falsafiy hodisa sifatida namoyon bo‘ladi. U abstrakt qadriyatlar tizimi sifatida emas, balki shaxsning real xulq-atvori, qaror qabul qilish jarayonlari va ijtimoiy munosabatlar tizimidagi amaliy ishtiroki orqali o‘z ifodasini topadi. Shu jihatdan, axloqiy ideal faoliyatning ichki regulyatori sifatida insonning har bir harakatiga yo‘nalish beradi [5, 211], uning motivatsion asoslarini shakllantiradi va tanlov jarayonida mezon vazifasini bajaradi. Inson o‘z faoliyatini tashkil etishda faqat tashqi me’yorlarga emas, balki ichki axloqiy e’tiqodlarga tayanadi, bu esa axloqiy idealning amaliy jihatdan faoliyat strukturasiga singib ketganligini ko‘rsatadi.

Axloqiy idealning faoliyatda namoyon bo‘lishi eng avvalo shaxsning ongli va maqsadga yo‘naltirilgan harakatlarida aks etadi, bunda har bir qaror nafaqat foydalilik yoki samaradorlik mezonlari asosida, balki axloqiy maqbullik nuqtai nazaridan ham baholanadi. Natijada, faoliyat jarayonida vosita va maqsad o‘rtasidagi munosabat axloqiy ideal bilan uyg‘unlashtiriladi, ya’ni inson nafaqat qanday natijaga erishishni, balki bu natijaga qanday yo‘l bilan erishishni ham muhim deb hisoblaydi. Bu holat axloqiy idealning prakseologik mohiyatini ochib beradi, chunki u faoliyatning texnik jihatlaridan tashqari uning ma’naviy asoslarini ham tartibga soladi.

Shuningdek, axloqiy ideal ijtimoiy amaliyotda barqaror xulq-atvor modellari va kommunikativ munosabatlar orqali ham namoyon bo‘ladi, bu esa uni faqat individual darajadagi hodisa sifatida emas, balki kollektiv ong va ijtimoiy tizimlarning ajralmas qismi sifatida ko‘rishga imkon beradi. Jamiyatda shakllangan axloqiy qadriyatlar va me’yorlar shaxs faoliyatiga ta’sir ko‘rsatib, uning xulq-atvorini ijtimoiy jihatdan maqbul yo‘nalishga soladi, shu bilan birga shaxsning o‘zi ham o‘z amaliy faoliyati orqali ushbu idealni boyitadi va rivojlantiradi. Bu jarayon axloqiy idealning ijtimoiy va individual darajadagi o‘zaro ta’siri orqali shakllanishini ifodalaydi.

Axloqiy idealning faoliyatdagi yana bir muhim namoyon bo‘lish shakli insonning mas’uliyatli harakatida o‘z ifodasini topadi, bunda shaxs o‘z faoliyatining natijalari va oqibatlarini ongli ravishda anglab, ularga nisbatan javobgarlikni o‘z zimmasiga oladi. Bu jihat ayniqsa zamonaviy jamiyat sharoitida dolzarb bo‘lib, murakkab texnologik va ijtimoiy tizimlar doirasida inson faoliyatining oqibatlari keng ko‘lamli ta’sirga ega bo‘layotgan bir paytda axloqiy ideal mas’uliyat kategoriyasi bilan yanada mustahkam bog‘lanadi [10, 364]. Shu tariqa, axloqiy ideal faoliyatning nafaqat ichki yo‘nalishini, balki uning natijalari uchun javobgarlik mezonlarini ham belgilaydi.

Bundan tashqari, axloqiy ideal inson faoliyatining refleksiv darajasida ham namoyon bo‘ladi, ya’ni shaxs o‘z harakatlarini doimiy ravishda tahlil qiladi, baholaydi va ularni axloqiy mezonlar bilan solishtiradi. Bu refleksiya jarayoni orqali axloqiy ideal faoliyatni doimiy takomillashtirish va o‘zini-o‘zi rivojlantirish vositasiga aylanadi, natijada inson faoliyati nafaqat tashqi natijalarga, balki ichki ma’naviy kamolotga ham yo‘naltiriladi. Shu ma’noda, axloqiy idealning faoliyatdagi namoyon bo‘lish shakllari uning inson hayotidagi universal regulyativ va transformativ rolini yaqqol namoyon etadi.

Axloqiy ideal va samarali faoliyat o‘rtasidagi munosabat zamonaviy falsafiy tahlilda murakkab va ko‘p qatlamli dialektik birlik sifatida namoyon bo‘ladi, bunda bir tomondan, axloqiy ideal inson faoliyatining normativ-chegaraviy mezonlarini belgilasa, ikkinchi tomondan, samaradorlik faoliyatning natijaviy va funksional jihatlarini ifodalaydi. Ushbu ikki o‘lchovning o‘zaro ta’siri inson amaliyotining mazmunini aniqlaydi, chunki har qanday faoliyat nafaqat ma’lum natijaga erishishga, balki ushbu natijaning axloqiy maqbulligini ta’minlashga ham yo‘naltirilgan bo‘lishi lozim. Shu jihatdan, axloqiy ideal va samaradorlik qarama-qarshi kategoriyalar emas, balki o‘zaro to‘ldiruvchi va bir-birini cheklovchi dialektik birlikni tashkil etadi.

Axloqiy ideal faoliyat samaradorligining ichki mezoni sifatida namoyon bo‘ladi, chunki u faqat natijaga erishish emas, balki ushbu natijaga qanday vositalar orqali

erishilganligini ham baholaydi. Natijada, samaradorlik tushunchasi sof texnik yoki iqtisodiy ko‘rsatkichlardan tashqariga chiqib, axloqiy mazmun bilan boyiydi. Bu holat inson faoliyatining sifat jihatdan yangi bosqichini ifodalaydi, bunda samaradorlik nafaqat tezlik, foyda yoki unumdorlik bilan, balki adolat, mas’uliyat va ijtimoiy maqbullik kabi mezonlar bilan ham o‘lchanadi. Shunday qilib, axloqiy ideal samaradorlikni cheklovchi emas, balki uni chuqurlashtiruvchi va barqarorlashtiruvchi omil sifatida namoyon bo‘ladi.

Shu bilan birga, real amaliyotda axloqiy ideal va samaradorlik o‘rtasida ziddiyatli vaziyatlar ham yuzaga kelishi mumkin, ayniqsa qisqa muddatli natijalarga yo‘naltirilgan faoliyatlarda axloqiy tamoyillar ikkinchi darajaga tushib qolish xavfi mavjud. Bunday holatlarda dialektik yondashuv ushbu qarama-qarshilikni mutlaq zidlik sifatida emas, balki rivojlanish manbai sifatida talqin qiladi [4, 291], chunki aynan shu ziddiyat orqali faoliyatning yanada mukammal, muvozanatli va ijtimoiy jihatdan maqbul modellari shakllanadi. Axloqiy ideal bu jarayonda me’yoriy yo‘naltiruvchi kuch sifatida ishtirok etib, samaradorlikni uzoq muddatli va barqaror rivojlanish bilan uyg‘unlashtirishga xizmat qiladi.

Bundan tashqari, axloqiy ideal va samarali faoliyat dialektikasi insonning mas’uliyat kategoriyasi bilan bevosita bog‘liq bo‘lib [1, 104], faoliyat natijalari uchun javobgarlikni anglash ushbu munosabatning muhim komponenti hisoblanadi. Inson o‘z faoliyatini tashkil etishda nafaqat natijaga erishish, balki ushbu natijaning ijtimoiy va axloqiy oqibatlarini ham hisobga oladi, bu esa samaradorlik tushunchasini yanada kengaytiradi. Natijada, samarali faoliyat faqat utilitar foyda bilan emas, balki ijtimoiy ishonch, legitimlik va barqarorlik bilan ham o‘lchanadi.

Shuningdek, zamonaviy sharoitda texnologik taraqqiyot, raqamli transformatsiya va global muammolar fonida axloqiy ideal va samaradorlik o‘rtasidagi dialektik munosabat yanada murakkablashmoqda. Algoritmik boshqaruv, sun’iy intellekt asosidagi qarorlar va tezkor axborot almashinuvi sharoitida samaradorlik ko‘pincha maksimal optimallashtirish bilan bog‘lanadi, biroq bu jarayonda axloqiy mezonlarning e’tibordan chetda qolish xavfi ortadi. Shu sababli, zamonaviy falsafiy yondashuvlar samaradorlikni axloqiy ideal bilan integratsiya qilish zarurligini ta’kidlaydi, chunki aynan shu uyg‘unlik inson faoliyatining uzoq muddatli barqarorligi va ijtimoiy maqbulligini ta’minlaydi.

Zamonaviy ijtimoiy-falsafiy makonda axloqiy idealning prakseologik mazmuni tubdan qayta shakllanib bormoqda, bu jarayon globallashuv, raqamli transformatsiya, texnologik taraqqiyot va murakkab ijtimoiy tizimlarning kengayishi bilan bevosita bog‘liqdir. Axloqiy ideal endilikda faqat an’anaviy normativ-me’yoriy tizim sifatida emas, balki inson faoliyatining yangi shakllari va kontekstlariga moslashuvchi, dinamik va ko‘p darajali regulyativ mexanizm sifatida namoyon bo‘lmoqda. Shu jihatdan, uning prakseologik transformatsiyasi inson faoliyatining strukturasi, vositalari va natijalariga nisbatan yangicha yondashuvlarni shakllantirishni taqozo etadi.

Zamonaviy sharoitda axloqiy idealning transformatsiyasi eng avvalo faoliyatning raqamli va texnologik muhitga ko‘chishi bilan izohlanadi, bunda inson harakatlari

bevosita jismoniy makondan tashqariga chiqib, virtual va algoritmik tizimlar orqali amalga oshiriladi. Bu jarayon axloqiy idealning prakseologik funksiyalarini kengaytirib, uni yangi normativ maydonga olib chiqadi [9, 203], chunki endilikda qaror qabul qilish jarayonlari ko‘pincha avtomatlashtirilgan tizimlar bilan bog‘liq bo‘lib, insonning bevosita ishtiroki nisbatan kamayadi. Natijada, axloqiy ideal inson va texnologiya o‘rtasidagi o‘zaro ta’sirni tartibga soluvchi prinsiplar majmuasiga aylanadi, bu esa uning mazmunini sezilarli darajada murakkablashtiradi.

Bundan tashqari, globallashuv jarayonlari axloqiy idealning prakseologik transformatsiyasiga muhim ta’sir ko‘rsatmoqda, chunki turli madaniyatlar, qadriyatlar va normativ tizimlarning o‘zaro ta’siri natijasida universal etik standartlarga ehtiyoj kuchaymoqda. Shu sharoitda axloqiy ideal faqat milliy yoki lokal doirada emas, balki global ijtimoiy amaliyot kontekstida ham shakllanadi, bu esa uning mazmunini kosmopolit va ko‘p madaniyatli xususiyatlarga ega qiladi. Natijada, inson faoliyati global mas’uliyat, ekologik barqarorlik va ijtimoiy adolat kabi keng ko‘lamli qadriyatlar bilan uyg‘unlashtiriladi.

Shuningdek, zamonaviy jamiyatda faoliyatning murakkablashuvi va tizimlarning ko‘p darajali xarakterga ega bo‘lishi axloqiy idealning prakseologik rolini yanada kuchaytiradi, chunki inson harakatlarining oqibatlari keng miqyosda namoyon bo‘lib, ko‘pincha bevosita nazoratdan tashqariga chiqadi. Bu holat axloqiy idealni faqat individual xulq-atvorni tartibga soluvchi vosita emas, balki murakkab tizimlar doirasida javobgarlikni taqsimlovchi va faoliyatni muvofiqlashtiruvchi mexanizm sifatida talqin qilish zaruratini keltirib chiqaradi. Ayniqsa, ekologik muammolar, ijtimoiy tengsizlik va texnologik xavflar kabi global chaqiriqlar sharoitida axloqiy idealning prakseologik ahamiyati yanada ortadi.

Zamonaviy transformatsiya jarayonlarida axloqiy idealning refleksiv xususiyati ham kuchayib bormoqda, ya’ni inson faoliyati doimiy ravishda o‘z-o‘zini tahlil qilish, qayta baholash va moslashish jarayonlari bilan birga kechadi. Bu esa axloqiy idealni statik tizimdan dinamik va o‘zgaruvchan tizimga aylantiradi, unda qadriyatlar va me’yorlar yangi sharoitlarga mos ravishda qayta talqin qilinadi. Natijada, axloqiy ideal inson faoliyatining faqat tashqi tartibga soluvchisi emas, balki uning ichki evolyutsion mexanizmi sifatida ham namoyon bo‘ladi.

Shu bilan birga, zamonaviy sharoitda axloqiy idealning prakseologik transformatsiyasi uning samaradorlik bilan bo‘lgan munosabatini ham qayta ko‘rib chiqishni talab etadi, chunki tezkorlik va maksimal natijaga yo‘naltirilgan faoliyat ko‘pincha axloqiy mezonlar bilan ziddiyatga kirishadi [7, 176]. Bunday vaziyatda axloqiy ideal faoliyatni uzoq muddatli barqarorlik, ijtimoiy maqbullik va insoniy qadriyatlar bilan uyg‘unlashtiruvchi muvozanat mexanizmi sifatida namoyon bo‘ladi.

Mazkur tadqiqot doirasida axloqiy idealning prakseologik jihatlari kompleks tarzda tahlil qilinib, uning inson faoliyati bilan uzviy bog‘liqligi hamda amaliy mazmuni ochib berildi. Tadqiqot natijalari shuni ko‘rsatadiki, axloqiy idealni faqat normativ yoki aksiologik kategoriya sifatida talqin qilish yetarli emas, balki uni insonning ongli, maqsadga yo‘naltirilgan faoliyatini tartibga soluvchi va yo‘naltiruvchi prakseologik mexanizm sifatida ko‘rib chiqish ilmiy jihatdan asosli yondashuv

hisoblanadi. Aynan shu yondashuv orqali axloqiy ideal inson harakatlarining ichki regulyatori, qaror qabul qilish jarayonining mezoni va faoliyat samaradorligining ma’naviy asosi sifatida namoyon bo‘ladi.

Tahlil jarayonida aniqlanishicha, axloqiy ideal faoliyatning maqsad, vosita va natija kabi tarkibiy elementlarini uyg‘unlashtiruvchi integrativ tizim sifatida amal qiladi. U inson faoliyatini nafaqat samarali, balki ijtimoiy jihatdan maqbul va ma’naviy jihatdan asoslangan tarzda tashkil etishga xizmat qiladi. Shu bilan birga, axloqiy ideal va samaradorlik o‘rtasidagi dialektik munosabat faoliyatning sifat jihatdan yangi darajasini shakllantiradi, bunda qisqa muddatli natijalardan ko‘ra uzoq muddatli barqarorlik va mas’uliyat ustuvor ahamiyat kasb etadi.

Shuningdek, zamonaviy sharoitda yuz berayotgan global va raqamli transformatsiyalar axloqiy idealning prakseologik mazmunini sezilarli darajada kengaytirayotganini ko‘rsatadi. Inson faoliyatining texnologik vositalar orqali amalga oshirilishi, qaror qabul qilish jarayonlarining murakkablashuvi va ijtimoiy tizimlarning ko‘p darajali xarakterga ega bo‘lishi axloqiy idealni yangi kontekstda qayta talqin qilishni talab etmoqda. Natijada, u faqat individual xulq-atvorni tartibga soluvchi vosita emas, balki global mas’uliyat, raqamli etik tamoyillar va barqaror rivojlanish mezonlarini o‘zida mujassam etgan universal regulyativ tizimga aylanmoqda.

Umuman olganda, axloqiy idealning prakseologik talqini inson faoliyatining mazmunini chuqurroq anglash, uning maqsad va vositalarini uyg‘unlashtirish hamda jamiyat rivojlanishining ma’naviy asoslarini mustahkamlashda muhim nazariy va amaliy ahamiyatga ega. Shu bois, axloqiy idealni prakseologik yondashuv asosida o‘rganish zamonaviy falsafa va ijtimoiy fanlarning dolzarb yo‘nalishlaridan biri sifatida e’tirof etilishi mumkin.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO‘YXATI

1. Аристотель. Никомахова этика. – М.: Мысль, 1983. – 336 с.
2. Кант И. Основы метафизики нравов. – М.: Наука, 1999. – 256 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. – М.: Политиздат, 1988. – 574 с.
5. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – М.: Наука, 2000. – 380 с.
6. Йонас Х. Принцип ответственности: опыт этики для технологической цивилизации. – М.: Айрис-пресс, 2004. – 352 с.
7. Бек У. Общество риска: на пути к другому модерну. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
8. Рикёр П. Сам как другой. – М.: Республика, 2008. – 416 с.
9. Наэсс А. Экология, сообщество и образ жизни. – М.: Логос, 2010. – 320 с.
10. Rawls J. A Theory of Justice. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999. – 560 p.
11. Sen A. The Idea of Justice. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009. – 496 p.

"IXVON AS-SAFO" ISLOM TAFAKKURIDA YANGI PIFAGORCHILIK OQIMI TA'SIRINING NAMUNASI SIFATIDA

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-236-240

Azamatova Sevinch Valijon qizi
Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti
Sharq falsafasi va madaniyati yo'nalishi 4-bosqich talabasi

Ilmiy rahbar: Sulaymonov Jasur Baxtiyarovich
Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti
Sharq falsafasi va germenevtika kafedrasi dotsenti, PhD

Annotatsiya: *Ushbu maqolada X asr Islom olamidagi ijtimoiy-siyosiy va ilmiy-madaniy muhit hamda "Ixvon as-Safo" jamoasining shakllanish omillari yoritilgan. Muallif jamoaning matematikaga bo'lgan yondashuvi, sonlar falsafasi va koinot tuzilishini raqamlar orqali tushuntirish usullarini antik davr Pifagorchilik an'analari bilan qiyoslaydi. Shuningdek, matnda Ixvon as-Safoning arifmetikani "nafs ilmi"ga va ilohiyotga bog'lashi, ularning Aristotel va Pifagor ta'limotlariga munosabati hamda o'ziga xos idealistik qarashlari tahlil qilingan.*

Kalit so'zlar: *Ixvon as-Safo, Pifagorchilik, Islom falsafasi, matematika, arifmetika, sonlar ilmi, emanatsiya, javhar, Al-Kindiy, makrokosmos.*

Musulmonlar uchun milodiy X asr ziddiyatlarga to'la bir davr bo'lib tarixga muhrlangan. Bu davr bir tomondan siyosiy qarama-qarshiliklar va o'zaro urushlarga to'la bir vaqt bo'lsa, boshqa tomondan ilm egalarining sermahsul mehnatlari meva bergan edi.

Ushbu asrda siyosiy hayot ochiq-oydin fasodga yuz tutdi. Bog'doddagi xalifalik qudrati zaiflashib bordi. Butun davlat tizimi izdan chiqdi, uzoq o'lkalar tamoman mustaqil bo'lib ajralib chiqdi, yaqin viloyatlar esa o'zlarining iqtisodiy va ijtimoiy holatlaridan kelib chiqib, turlicha darajadagi ichki mustaqillikka intila boshladilar. Natijada, bu davrda islom olami raqobat va nafs kurashi hamda tartibsizlik va g'alayonlar maydoniga aylandi.

Boshqa tomondan esa, ularning ilmiy hayoti ilgari misli ko'rilmagan darajada yuksaldi. She'riyat va nasr gullab-yashnadi, ilm va falsafa kamolga yetdi, tilshunoslik fanlari rivojlandi, tarix va geografiya fanlari oyoqqa turdi.

Hijratdan keyingi dastlabki istilolar musulmon jamoasiga rang-barang falsafiy merosni taqdim etdi. Bu meros orasida Yunoniston xazinasi eng asosiysi edi. Islom olamining ellinistik dunyo bilan aloqalari kengayishi natijasida, Pifagor, Platon va Aristotel kabi yunon olimlarining merosi keng o'rganilina boshlandi. Tibbiy ilmlarning rivojlanishi va tarjima qilingan matnlarga bo'lgan ehtiyoj natijasida ularning g'oyalari yaxshiroq o'rganildi va ko'plab ziyolilar hamda faylasuflarning

asarlariga o‘z ta’sirini o‘tkazdi. Bunday ta’sir ostida bo‘lganlar orasida Ixvon as-Safo ham bor edi[106].

Arablar orasidagi birinchi falsafiy maktab Al-Kindiy maktabi bo‘lib, u falsafiy ilmlarni matematika ustiga qurgan va bu yo‘nalishni Pifagorga bog‘lagan edi. Keyinchalik, hijriy III asrning oxirigacha barcha arab faylasuflari ushbu yo‘nalishni qabul qildilar. Al-Kindiyning "Arastu kitoblarining miqdori haqida"gi risolasiga ko‘ra, falsafiy tadqiqotlar to‘rtta matematik ilmdan (arifmetika, geometriya, astronomiya va musiqa) boshlanadi. Ixvon as-Safo risolalarini yozishda ham xuddi shunday yo‘l tutdi. Risolalar tabdil qilish ham matematikadan boshlandi va dastlabki oltita risola aynan shu ilmga bag‘ishladi. So‘ngra ikkinchi va uchinchi risolalarda sonlar ilmini ilohiyotga (metafizikaga) bog‘lashga urinishadi.(risolalar sharhi)

“Bilgilki, ey mehribon va fozil birodar! – Alloh seni va bizni O‘zidan bo‘lgan ruh bilan qo‘llasin – hikmat egalari (hakimlar) boshqa barcha matematik ilmlardan oldin sonlar ilmini (arifmetikani) o‘rganishni taklif etganlar. Zero, bu ilm har bir nafsda (ruhda) potensial ravishda (bil-quvva) mavjuddir. Inson bu ilmga erishish uchun boshqa bir tashqi misolga muhtoj bo‘lmay, faqatgina o‘zining fikriy quvvati bilan mulohaza yuritishi kifoyadir.

Bilgilki, ey mehribon va fozil birodar, bizning ushbu risoladan ko‘zlagan maqsadlarimizdan biri uning boshida bayon qilingan bo‘lsa, ikkinchi maqsadimiz — 'Nafs ilmi' (psixologiya) haqida ogohlantirish va insonni o‘z javharini (mohiyatini) tanishga undashdir. Zero, aqlli kishi sonlar ilmini o‘rganib, uning jinslari miqdori, turlarining taqsimoti va ularning xususiyatlari haqida fikr yuritganida, bularning barchasi oraz ekanini, ularning mavjudligi va qoyimligi esa faqat nafs bilan bo‘lishini anglaydi. Demak, nafs — javhardir, chunki, oraz faqat javhar bilangina qoyim bo‘ladi va faqat uning ichidagina mavjud bo‘ladi.

Bilgilki, ey birodar, hakim faylasuflarning matematik ilmlarni o‘rganishdan va o‘z shogirdlarini shu ilmlar bilan tarbiyalashdan maqsadi — ushbu ilmlar orqali tabiatshunoslik (fizika) ilmlariga o‘tish yo‘lini topishdir...[107]"

Shuning uchun ilm talab qiluvchi kishi o‘z o‘rganishini sonlar ilmidan boshlashi shart, zero, son tushunchasi har bir inson aqlida g‘ariziy (instinktiv) ravishda mavjuddir. Agar Aristotel nazdida inson “nutq so‘zlovchi hayvon” bo‘lsa, Pifagorchilar nazdida inson “sanoqqa qodir hayvon”dir.

Tillarning xususiyatlari xalqlarga qarab farqlangani holda, sonlar ilmi barcha millatlar uchun tamoyillari bir xil bo‘lgan universal ilmdir. Falsafa matematikadan uzoqlashib, mantiq ustiga qurilganida, u ma’lum bir madaniyatga xos bo‘lgan fanga aylanadi.

Ixvon as-Safoning "Risolalar"i boshdan-oyoq Pifagor va pifagorchilar ruhi bilan sug‘orilgan. Aristotel pifagorchilar o‘zlarini matematika faniga bag‘ishlaganliklarini va haqiqatan ham ushbu sohani rivojlantirgan birinchi kishilar bo‘lganliklarini ta’kidlagan edi. Ularning izlanishlari matematik prinsiplar har bir narsaning negizida

[106] Muslim Neoplatonists An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwan al-Safo ') Ian Richard Netton. Edinburgh University Press -p. 33
[107] “Risolalar”, Ixvon as-Safo. Dar al-Kutub al-Ilmiyah-1957 (Beyrut), 1-risola, 1-jild, 26-27-betlar(arab tilida)

yotadi degan qarashni bayon qiladi. Raqamlar bu prinsiplarning birinchisini tashkil etar edi va raqamlar bilan moddiy hamda ruhiy hodisalar o‘rtasida ko‘plab o‘xshashliklar aniqlangan. Butun koinot raqamlar asosida modellashtirilgan edi. Ushbu pifagorcha qarashlar Ixvon as-Safoning sonlar muhimligiga urg‘u bergan "Risolalar"ida yaqqol namoyon bo‘ladi.

Ixvon as-Safo qayta-qayta o‘z safdoshlarini uchta oliy fan — mantiq, fizika va ilohiyotni o‘rganishga kirishishdan oldin matematika fanini yaxshi o‘zlashtirishga undaydi. Ularning ta’kidlashicha, sonlar, ularning qonuniyatlari, tabiati, turlari va xossalari haqida bilimga ega bo‘lgan inson yaratilgan narsalarning turlari, ularning hozirgi sifatlari sababi va nima uchun ular mavjud bo‘lganidan ko‘proq yoki kamroq emasligi bilan yaqindan tanish bo‘ladi. Maxluqotning tabiati sonlar tabiatiga muvofiq keladi, degan pifagorcha e’tiqodni keltirar ekan, Ixvon as-Safo shunday yozadi: "Bu bizning birodarlarimizning mazhabidir (fikriy yo‘nalishidir).[108]"

Raqam koinotdagi asosiy prinsip va uning tuzilishi bilan uzviy bog‘liq ekanligi haqidagi ishonchdan tashqari, Ixvon as-Safo ma’lum bir raqamlarga alohida ahamiyat va mazmun berishda ham pifagorchilarga o‘xshardi. Pifagorchilar nazdida to‘rt soni ba’zan adolat ramzi edi, chunki u birinchi kvadrat son bo‘lib, teng bo‘linar edi. Yetti — imkoniyat ramzi edi, zero inson "yetti oylik bo‘lib tug‘iladi" va balog‘at yoshiga o‘n to‘rt yoshda, ya’ni yettini ikkiga ko‘paytirganda yetadi. Besh soni nikoh ramzi edi, chunki u erkak deb hisoblangan toq va ayol deb hisoblangan juft sonlarning ittifoqi edi. Besh — birinchi juft son (ikki) va birinchi toq sonning (uch) yig‘indisidir.

Ixvon as-Safo sonlarni birliklar, o‘nliklar, yuzliklar va mingliklardan iborat to‘rtta guruhga ajratadi hamda ularni o‘n oltita pifagorcha bo‘linishlar bilan qiyoslaydi. Tabiiy tartibotdan yuqorida to‘rtta oliy daraja (martaba) mavjud: Yaratuvchi, Umumiy aql, Umumiy ruh va Birlamchi materiya. Shuningdek, yilning an’anaviy to‘rt faslga bo‘linishiga alohida e’tibor qaratiladi; to‘rtta shamol va to‘rtta asosiy yo‘nalish (shimol, janub, sharq va g‘arb) mavjud.

Empedoklning to‘rt elementi (olov, havo, suv va tuproq), to‘rt tabiat (issiqlik, sovuqlik, quruqlik va namlik) hamda o‘rta asrlar tibbiyotining to‘rt xilti (safro, savdo, balg‘am va qon) tez-tez tilga olinadi. Ud cholg‘usining to‘rtta tori narsalarning tabiiy tartibiga mos keladi, materiya ham to‘rt xil turga bo‘linadi. Hatto yaxshilik va yomonlik ham to‘rtlamchi bo‘linishga ega. "Risolalar"da jaholatning turlaridan tortib, nafs sifatlari, Qur’on mo‘minlari va maxluqot turlarigacha bo‘lgan ko‘plab boshqa to‘rtlik guruhlari mavjud.

Guruh a’zolarining to‘rt soniga alohida e’tibor qaratishi bu tabiiy narsalar tabiiy narsalar asosan o‘zidan yuqorida turuvchi to‘rtta ruhiy prinsipga to‘g‘ri kelishi va ular bilan o‘zaro garmoniya hosil qilishi kerak edi.

Risolalarga ko‘ra, bir soni ikkidan oldin mavjud bo‘lgani kabi, Alloh ham Umumiy aqldan oldin mavjud bo‘lgan. Sonlar birning takrorlanishi natijasida ko‘payganidek, maxluqotlar ham Yaratuvchining nurlanishi (emanatsiya) va Uning saxovati natijasida o‘sib, kamolotga erishadi. Ikki soni birning takrorlanishidan hosil

[108] “Ixvon as-Safo va Xullan al-Vafo risolalari” (Giyom Defo tahriri), Ixvon as-Safo. Al-Hay’ah al-Misriyah al-Ammah lil-Kitab – 2011 (Qohira), 25-bet (arab tilida)

bo‘lgan birinchi son bo‘lgani kabi, Umumiy aql ham Yaratuvchining Zotidan nurlanib chiqqan birinchi yaratilgan mavjudotdir. Bu parallellik davom etadi. Uch soni — Umumiy ruhga, to‘rt soni — materiyaga, mingliklar — hayvonot olamiga qiyoslanadi. Butun murakkab ramzlar tizimi yana yagonalikka qaytadi va bu "Barchasining qorishmasi bir kabidir" degan iborada ifodalanadi. Bu, ehtimol, barcha narsalar materiyada bir, ammo shaklda (suratda) ko‘p, degan e’tiqodni aks ettiradi. Shunga o‘xshash boshqa o‘rinlarda aytilishicha, ruhiy olamdagi maxluqotlar darajalari ko‘proq toq sonlarga, juft, butun va kasr sonlar esa boshqa metafizik tushunchalarga o‘xshatiladi. Ixvon as-Safo sonlarni yaxshi bilish Allohning yagonaligini (tavhid) anglashda juda muhim yordamchi ekanligini ta’kidlaydilar va Pifagor ham "sonlarni bilish tavhidga olib boradi" deganini da’vo qiladilar[109].

Ixvon as-Safo pifagorchilarning Aristotel ta’riflagan asosiy xatosidan qochishga muvaffaq bo‘ldilar. Ular raqam (son) bilan sanaladigan narsa (ashyo) o‘rtasidagi farqni aniq belgilab oldilar. Pifagorchilar bu ikkisini chalkashtirib, nafaqat butun koinotni raqamlar tilida tushunish mumkin, balki koinotning o‘zi raqamlardan iborat, deb ishonishgan. Ular narsalarning mohiyati o‘sha narsaga birinchi bo‘lib tatbiq etiladigan tushunchadir deb yuzaki ta’rif berganlar (masalan, "ikki" soni boshqa sonning birinchi marta ikki barobar bo‘lgani uchun "ikki barobar"lik bilan "2" sonini bir xil narsa deb bilishgan). Biroq, Ixvon as-Safo o‘z bayonlarining boshidayoq bu farqni anglashlarini namoyish etib, "son" so‘zi sanovchining ongida mavjud bo‘lgan miqdorni, "sanaladigan narsalar" esa tashqi dunyodagi real ob’ektlarni anglatishini aniq ta’kidlaydilar.

Ixvon as-Safo ta’limotiga ko‘ra, inson ongida sonlarni idrok etish va amalda qo‘llash qobiliyati dastlab imkoniyat darajasida (potensial) mavjud bo‘ladi. "Imkoniyat" va "voqelik" o‘rtasidagi ushbu fundamental farq bevosita Aristotel an’analariga borib taqaladi. Ma’lumki, biror narsa o‘zini rivojlantirish va ma’lum bir bosqichga yetish salohiyatiga ega bo‘lsa, u imkoniyat darajasida mavjud hisoblanadi. Masalan, urug‘ — bu imkoniyatdagi daraxt bo‘lib, u unib chiqib, kamolga yetgach, voqelikdagi (haqiqiy) daraxtga aylanadi.

Xuddi shuningdek, har bir inson tabiatan imkoniyat darajasidagi hisobchidir. Har bir shaxs sanashni o‘rganish salohiyatiga ega bo‘lib, bu jarayonda u boshqa murakkab ilmlardagi kabi oldindan maxsus tajriba yoki tashqi tamoyillarga muhtojlik sezmaydi. Masalan, biror kishi uchta olmani sanayotganda, aslida u shunchaki tashqi olamni kuzatmaydi, balki o‘z ongida barqaror bo‘lgan "uch" soni tushunchasini ko‘rib turgan ashyolariga nisbatan tatbiq etadi. Ixvon as-Safoning ushbu mantiqiy yondashuvi ularning falsafasi hissiy tajribaga tayanuvchi (empirik) emas, balki sof idealistik asosga ega ekanligini yaqqol namoyon etadi.

Shunga qaramay, Ixvon as-Safo pifagorcha deb hisoblangan hamma narsani ham ma'qullamagan. Masalan, ular "tanosuh" (ruhning bir tanadan boshqasiga o‘tishi)

[109] Muslim Neoplatonists An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwan al-Safo ') Ian Richard Netton. Edinburgh University Press -p. 35

ta'limotini rad etdilar va o‘zlari bilan bu ta'limotga ishonuvchilar o‘rtasidagi farqlarni alohida ta'kidladilar[110].

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO‘YXATI

1. Ixvon as-Safo. Risolalar (Rasa'il Ikhwan al-Safa). 1-jild. – Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1957. – 624 bet.
2. Ixvon as-Safo. Ixvon as-Safo va Xullan al-Vafo risolalari / Giyom Defo tahriri ostida. – Qohira: Al-Hay'ah al-Misriyah al-Ammah lil-Kitab, 2011. – 540 bet.
3. Netton, Ian Richard. Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwan al-Safa'). – Edinburgh: Edinburgh University Press, 1982. – P. 160
4. Nasr, Seyyed Hossein. An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. – Albany: State University of New York Press, 1993. – P. 318
5. Guthrie, Kenneth S. The Pythagorean Sourcebook and Library. – Grand Rapids: Phanes Press, 1987. – P. 361

[110] Muslim Neoplatonists An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwan al-Safo) Ian Richard Netton. Edinburgh University Press -p. 37

ШАРҚ АЛЛОМАСИ АБДУРАҲМОН ЖОМИЙНИНГ АРАБ ТИЛШУНОСЛИГИГА ОИД МЕРОСИ ТАҲЛИЛИ

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-241-245

Исамитдинов Элбек Анварович
Шарқ фалсафаси ва герменевтика кафедраси
Тасаввуф герменевтикаси мутахассислиги
2–курс магистранти
Илмий раҳбар: PhD, доцент Икрамова И.Р.

Аннотация: *Мазкур мақолада Шарқ мумтоз адабиёти, фалсафаси ва исломий илм–фан тараққиётида алоҳида ўрин тутган буюк мутафаккир Абдураҳмон Жомийнинг араб тили ривожига қўшган ҳиссаси комплекс ва илмий–назарий жиҳатдан таҳлил қилинади. Тадқиқот доирасида Жомийнинг араб тилида яратган асарлари ҳамда унинг наҳв, сарф, балоғат, тафсир, ҳадис ва тасаввуф каби илм соҳаларидаги мероси чуқур ўрганилади. Айниқса, унинг "Ал–Фавоид уз–Зиёия" асари мисолида араб грамматикасига оид назарий қарашлари, услубий ёндашувлари ва илмий методологияси илмий таҳлил этилади.*

Тадқиқот жараёнида Жомийнинг араб тили услубиятини бойитиш, илмий–истилоҳий аппаратни такомиллаштириш, араб ва форс тиллари ўртасидаги илмий–адабий алоқаларни мустаҳкамлашдаги ўрни таҳлил қилинади. Унинг арабий матнларни шарҳлаш, таржима қилиш ва маънавий–маърифий ғояларни кенг оммага етказишдаги хизматлари алоҳида таъкидланади. Шунингдек, Жомий асарларининг кейинги давр уламолари ва тилшуносларига кўрсатган таъсири, унинг араб–ислом илмлари ривожидаги ўрни манбалар асосида ёритилади.

Таянч сўз ва иборалар: *сўз, араб тили, сарф, наҳв, балоғат, тафсир, Қуръони Карим, Ҳадис, тасаввуф, Жомий, ислом, дин.*

Аннотация: *В данной статье проводится комплексный научно–теоретический анализ вклада выдающегося мыслителя Востока Абдурахмана Джами в развитие арабского языка и исламских наук. В рамках исследования подробно рассматриваются его труды на арабском языке, а также его научное наследие в таких областях, как грамматика (нахв и сарф), риторика (балагат), тафсир, хадис и суфизм. Особое внимание уделяется его труду «Аль–Фаваид аз–Зияия», в котором анализируются его теоретические взгляды, методологические подходы и вклад в развитие арабской грамматики.*

В ходе исследования анализируется вклад Джами в обогащение стилистики арабского языка, совершенствование научно–терминологической системы и укрепление научно–литературных связей между арабским и персидским языками. Отдельно подчеркивается его роль в интерпретации арабских текстов, переводе и распространении духовно–нравственных идей. Также

рассматривается влияние его трудов на последующие поколения ученых и их значение в развитии арабо–исламской научной традиции.

***Ключевые слова и выражения**: слово, арабский язык, морфология (carf), синтаксис (nahw), риторика (балагат), тафсир, Коран, хадис, тасаввуф, Абдурахман Джами, ислам, религия.*

***Abstract:** This article provides a comprehensive scientific and theoretical analysis of the contribution of the prominent Eastern scholar Abdurahman Jami to the development of the Arabic language and Islamic sciences. The study examines his works written in Arabic, as well as his scholarly legacy in the fields of grammar (nahw and sarf), rhetoric (balaghah), Qur’anic exegesis (tafsir), hadith studies, and Sufism. Particular attention is given to his work Al–Fawa’id al–Ziya’iyya, highlighting his theoretical perspectives, methodological approaches, and contributions to the advancement of Arabic grammar.*

The study further analyzes Jami’s role in enriching Arabic stylistics, refining the scientific terminological system, and strengthening intellectual and literary connections between Arabic and Persian traditions. His contributions to the interpretation and translation of Arabic texts, as well as to the dissemination of spiritual and ethical ideas, are also highlighted. Moreover, the influence of his works on subsequent scholars and their significance in the development of the Arab–Islamic intellectual tradition are examined.

***Keywords:** word, Arabic language, sarf (morphology), nahw (syntax), rhetoric, exegesis (tafsir), Qur'an, Hadith, Sufism, Abdurahman Jami, Islam, religion.*

Ҳар бир миллат ҳаётида тилнинг жуда катта аҳамияти бор. Чунки, у фикрларни ташувчи ва тушунчаларни етказувчи восита бўлиб, шу орқали бир миллат фарзандлари ўртасида ўзаро алоқа боғланади. Тил орқали улар ўртасида яқинлик, ўхшашлик ва уйғунлик пайдо бўлади. Фикрлар жойлаштириладиган тил қолиплари ва ҳис-туйғу ҳамда кечинмалар ифода этиладиган сўз шакллари ҳеч қачон уларнинг маънавий ва ҳиссий мазмунидан ажралмайди. Тил – миллатни бунёд этувчи ва унинг мавжудлигини муҳофаза қилувчи маданий хазинадир. Немис файласуфи Фихте айтганидек: “Тил унда сўзлашувчи миллатни бир бутун, ўзаро зич боғланган ва қонунларга бўйсунувчи жамиятга айлантиради. У жисмлар олами билан ақл–идрок олами ўртасидаги ҳақиқий боғловчидир”[111].

Мустафо Содиқ ар-Рофиъий эса шундай дейди: “Тил – тарихнинг кўринишларидан биридир, тарих эса миллатнинг хоссасидир. Тил масаласини қандай томондан кўриб чиқмайлик – унинг миллат тарихи билан боғлиқлиги ва миллатнинг у билан боғлиқлиги жиҳатидан – у миллат йўқолиб, ўз тарихидан узилиб кетмагунча йўқолмайдиган барқарор хоссадир”[112].

[111] اللغــة العربيــة ومكانتهـا بيـن اللغـات
https://saaid.org/Minute/33.htm
[112] اللغــة العربيــة ومكانتهـا بيـن اللغـات

Араб тили ҳозиргача ўз хусусиятларини сақлаб қолган энг қадимий тиллардан бири ҳисобланади. У сўз бойлиги, грамматик тузилиши (сарф ва наҳв), адабиёти ва бадиий тасвир имкониятлари билан ажралиб туради ҳамда илмнинг турли соҳаларини ифодалаш қобилиятига эга. Араб луғатининг тўлиқлиги ва сарф–наҳв тизимининг мукаммаллиги туфайли у тиллар гуруҳининг онаси деб ҳисобланади. Араб тилининг наҳв илмига беқиёс хизмат қилган шарқ алломаларидан бири Абдураҳмон Жомий (1414/1492) бўлиб, Форс тарих адиблари Абдураҳмон Жомийнинг туғилиш тарихида якдил бир тарихга ижмоъ қилганлар ва бу жуда ишончлидир. Чунки бу тарих Жомийнинг асрида бирга яшаган шогирди Абдулғофур Лорий тамонидан исботланган. Абдулғофур Лорий шундай дедилар: Жомий Жом шаҳрининг Харжард қишлоғида ҳижрий 817 йили Шаъбон ойининг 23 куни ҳуфтон вақтида дунёга келди. Абдулғофур Лорий Жомийнинг исми ва лақаби ҳақида шундай дейди: “Унинг аслий лақаби Имодиддин,машхур бўлган лақаби эса Нуриддин, асли исми эса Абдураҳмондир”[113]. Абдураҳмон Жомий ўзининг туғилиш тарихига ўзларининг “Рашҳи бол бишарҳи ҳол” қасидаларида ўзларига ишора қилиб кетганлар. “Пайғамбар ҳижратидан сўнг 817–йилида Малакут оламидан Мулк оламига яъний бу фоний дунёга келдим” [114] . Шеърий девонининг муқаддимасида “Фотихат уш–Шабоб” бунда ўзининг туғилиши ва Жомий тахаллусини– олиш сабаби ҳақида гапириб шундай дейди: “ Бу фақирнинг туғилиши Жомда бўлган эди ва у ерда Шайхул Ислом Аҳмад Жомийнинг муъаттар ва мутоҳҳар қабрлари бор, шунинг учун ўзимга Жоимий тахаллусини ихтиёр қилдим[115]. Яна Жомий тахаллусининг сабабини мазкур қасидасида “Туғилган масканим Жом ва қаламим қудратни Шайхул Ислом Аҳмади Жом борлиги сабабидан ҳосил қилган. Ушбу икки сабабдан шеърий тахаллусимни Жомий қилдим” [116]. Абдураҳмон Жомий ёшлик давриданоқ шарафлик отасининг назорати ва унинг қўл остида дарсларга киришишни бошлади. Бу хабарга Абдулғофур Лорий ўз устозлари ҳақида сўз очар экан , устозим Абдураҳмон Жомий: “Мен ҳақикатан отамнинг шогирдиман. Луғатларни отамдан ўрганганман. Отамнинг хузурида Наҳв ва Сарф илмини ўргандим” деган сўзларига ишора қилдилар[117]. Ушбу хабарлардан кўриниб турибдики нафақат Жомий, балки унинг отаси Аҳмад ибн Муҳаммад ад–Даштий ҳам араб тили ва грамматикасига улкан хизмат қилган.

Абдураҳмон Жомий араб тилига бой ва унинг сир асрорларига олим ва Араб адабиётидан завқланар эди. “Жомий” китобида келади: “Шоиримиз Жомий бир тарафдан жумла ва калималарни тартиблаш жиҳатидан форсий илмий маҳсулотларида, тафсир илми ва луғат, тарих ва ҳадис, шеъриятга улкан таъсир

https://saaid.org/Minute/33.htm

[113] لارى ، رضى الدين عبد الغفور . ١٣٤٣ ش . تكمله حواشى نفحات الانس (شرح حال مولانا جامى) . تصحيح بشير هروى . تهران : استشارات انجمن جامى . ص ٣٩

[114] جامى عبدالرحمن ١٣٤١ ش. ديوان كامل . ويراسته هاشم رضى . تهران : استشارات پيروز . ص ٥٩

[115] جامى ، عبدالرحمن . ١٣٨٣ ش. رسالة منشآت نورالدين عبدالرحمن جامى .مصحف عبدالعلى نور احرارى . تهران: شيخ الاسلام احمد جام . ص ١٦

[116] جامى عبدالرحمن ١٣٤١ ش. ديوان كامل . ويراسته هاشم رضى . تهران : استشارات پيروز . ص ٧٦

[117] لارى ، رضى الدين عبد الغفور . ١٣٤٣ ش . تكمله حواشى نفحات الانس (شرح حال مولانا جامى) . تصحيح بشير هروى . تهران : استشارات انجمن جامى . ص ١١

ўтказадиган тенгсиз қудрат ва қобилият эгаси эди. Ва яна бошқа тарафдан аниқ фикр ва маъноларни ўз ичига олиши билан ҳам катта таъсирга эга. Жомийнинг Араб адабиётида ҳам улкан ҳазинаси ва камолотига етган илмий бойлиги бўлиб, унинг илмий ҳазинасидан соф марварид ва ранг баранг дурлар илмий бисоти узра сочилиб туради”[118]. Унинг арабий луғатдаги маҳорати шундай эдики, араб тили мавзуъсида тил ўрганувчи талабалар мурожаат қиладиган кийматга эга китоб ёзди. Бу ҳақда Ҳикмат шундай дейди: “Жомий ўз ўғли Зиёуддин Юсуфга атаб ёзган Ибн Ҳожибнинг Ал-Кофия китобига шарҳ бўлган Ал-Фавоид ул-Зиёияҳ китоби муҳаққиқлар хузурида илми наҳв бобидаги энг яхши китоб деб эътиборга олинган. Ҳатто бугунги кунгача араб тили муъаллимлари ушбу китобни дарсликка киритиб, ўзлари учун ушбу фандаги қийинчиликларни енгиллаштиришда фойдаланиб келмоқдалар”[119]. Фавоид ул–Зиёия китобининг тафсири “ Равзот ул-жаннат” китобида шундай сўзлар келтирилган: “Фавоид ул-Зиёия” китоби араб тили фанидаги назарий жиҳатдан диққатга сазовор, тақрир жиҳатидан ниҳоясига етказилган, ўрганилганлик ва таҳрир қилиниш жиҳатидан тамомига етган, нозик ва нафис тафсилоту таҳқиқотларни ўз ичига олган, энг яхши ёзилган китоб бўлиб, Мавлоно Мирзо Муҳаммад аш-Шарвоний ал-Фозилдан нақл қилинади: “Мен ушбу шарҳни йигирма беш марта ўқиб чиқдим ва ҳар бир ўқиганимда аввалги сафар ушбу шарҳни таниш ва тушуниш ҳаққига тўла эришмаган эканман деган фикрга тўхтадим”[120]. Жомий араб нассларини таржима қилишда ҳам билимдон эди. У Қуръон ва ҳадиси набавийда тасаввуф аҳлининг улуғларидан ривоят қилинган хабарларда арабларнинг зарбул масалларида ва уларнинг ҳикматларида ва уларнинг шеъриятларида келтирилган кўплаб маъноларни форсий тилга таржима қилган. Шунингдек, унинг ахлоқий шеърлари араб ғоялари ва адабиётининг кўзгуси эди. Униг ғазаллари араб ва форс тиллари билан қоришгани учун арабий байтлардан энг гўзалларини ва энг чиройли ўхшатмаларни ўз ичига олади. Шу билан, унинг маҳсули “соф араб тилида нутқ қилувчиларнинг сўзларининг фасоҳати ва балоғати ва ажам болаларининг сўзга чечанлиги” деган сифат билан ажралиб турган[121].

Биз бу ерда араб тилининг аҳамияти ҳақида араблардан олдинги баъзи чет эл олимларининг айрим фикрларини келтирамиз. Француз Эрнест Ренан шундай дейди:

“Араб тили бирданига энг мукаммал ҳолда пайдо бўлган, бу инсонлар тарихидаги энг ажабланарли ҳодисадир. Унинг на болалик даври, на қарилик даври бор”. Немис олими Фритаг шундай дейди: “Араб тили – дунёдаги энг бой тиллардан биридир”. Вилям Уорк эса: “Араб тилидаги эгилувчанлик ва

[118] حکمت علی اصغر . ۱۳۸۶ ش . جامی (متضمن تحقیقات در تاریخ احوال و آثار منظوم و منثور خاتم الشعراء نور الدینی عبدالرحمن جامی) . تهران : انتشارات توس . ص ۱۲۶

[119] حکمت علی اصغر . ۱۳۸۶ ش . جامی (متضمن تحقیقات در تاریخ احوال و آثار منظوم و منثور خاتم الشعراء نور الدینی عبدالرحمن جامی) . تهران : انتشارات توس . ص ۱۲۷

[120] حکمت علی اصغر . ۱۳۸۶ ش . جامی (متضمن تحقیقات در تاریخ احوال و آثار منظوم و منثور خاتم الشعراء نور الدینی عبدالرحمن جامی) . تهران : انتشارات توس . ص ۱۲۷

[121] حکمت علی اصغر . ۱۳۸۶ ش . جامی (متضمن تحقیقات در تاریخ احوال و آثار منظوم و منثور خاتم الشعراء نور الدینی عبدالرحمن جامی) . تهران : انتشارات توس . ص ۱۲۷ - ۱۲۸

мослашувчанлик унга ҳар бир замон талабларига мувофиқлашиш имконини беради”. Доктор Абдулваҳҳоб Аззам шундай дейди: “Араб тили – мукаммал ва жозибали ажойиб тил. Унинг сўзлари табиат манзараларини тасвирлайди, калималари инсон руҳининг кечинмаларини ифода этади. Унинг маънолари сўз оҳангларида намоён бўлади, гўёки сўзлар виждон қадамлари, қалб уришлари ва ҳаёт садоларидек”.

Араб тили асрлар давомида араб маданиятини авлоддан-авлодга етказган восита бўлган. У орқали узоқ тарихий даврлар давомида араб авлодлари бир–бири билан боғланган. Шу тил Исломни ва ундан келиб чиққан маданият ва цивилизацияларни ҳам етказган. Араблар қадимда ҳам, бугун ҳам араб тили орқали бирлашганлар. Шу тил орқали улар бу дунёда ягона тилда сўзлашувчи, фикр, қонун ва ҳис-туйғуларини бир тилда ифода этувчи бир маданий ҳудудни ташкил қиладилар, гарчи уларнинг юртлари узоқ, мамлакатлари турлича бўлса ҳам. Араб тили араблар билан дунёнинг кўплаб халқлари ўртасида мулоқот ва учрашув воситасидир.

ФОЙДАЛАНИЛГАН АДАБИЁТЛАР РЎЙХАТИ :

1. Абдураҳмон Жомий. Ал–Фавоид аз–Зиёия (Шарҳ ал–Кофия). – Теҳрон: Интишорот.
2. Абдураҳмон Жомий. Фотихат аш–Шабоб. – Душанбе: Ирфон.
3. Абдураҳмон Жомий. Рашҳ ал–бол би шарҳ ал–ҳол. – Теҳрон.
4. Абдулғофур Лорий. Маноқиб Абдураҳмон Жомий. – Теҳрон.
5. Абдулваҳҳоб Аззам. Ал–Адаб ал–арабий ва тарихуху. – Қоҳира.
6. Аз–Зарқоний. Маноҳил ал–ирфон фи улуум ал–Қуръон. – Байрут.
7. Ибн Ҳожиб. Ал–Кофия фи ан–наҳв. – Қоҳира: Дар ал–Фикр.
8. Имом аз–Замаҳшарий. Ал–Муфассал фи ан–наҳв. – Қоҳира: Дар ал–Кутуб.
9. Имом аз–Замаҳшарий. Асос ал–балоға. – Байрут: Дар ал–Маърифа.
10. Нажмиддин Кубро. Таъвилот ан–Нажмия фи ат–тафсир ал–ишорий. – Қоҳира: Дар ас–Содир.
11. Мустафо Содиқ ар–Рофиъий. Тарих адаб ал–араб. – Қоҳира.
12. Сибавайҳ. Ал–Китоб. – Қоҳира: Дар ал–Кутуб ал–Илмийя.
13. Тоҳа Ҳусайн. Фи ал–адаб ал–жоҳилий. – Қоҳира.
14. Фахриддин ар–Розий. Тафсир ал–Кабир (Мафотиҳ ал–ғайб). – Байрут: Дар ал–Кутуб ал–Илмийя.
15. Ernest Renan. Histoire générale et système comparé des langues sémitiques. – Paris.
16. Wilhelm Freytag. Lexicon Arabico–Latinum. – Halle.
17. UNESCO. Arabic Language Day Materials. – Paris, 2012.
18. БМТ материаллари. Official Languages of the United Nations. – New York, 1973.

MILLIY O‘ZLIKNI ANGLASHNING YANGI PARADIGMASI: INSON – JAMIYAT – ALGORITM MUNOSABATI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-246-254

Ostonov Jamoliddin Elmurodovich,
Mirzo Ulug‘bek nomidagi
O‘zbekiston Milliy universiteti mustaqil tadqiqotchisi

Annotatsiya: *Mazkur maqolada raqamli transformatsiya sharoitida milliy o‘zlikni anglashning yangi paradigmasi ijtimoiy-falsafiy nuqtai nazardan tahlil qilinadi. Inson – jamiyat – algoritm uchligi zamonaviy ijtimoiy tizimning asosiy struktur elementi sifatida talqin etilib, algoritmik boshqaruv, sun’iy intellekt va raqamli kommunikatsiya jarayonlarining milliy identiklikka ta’siri ochib beriladi. Tadqiqotda milliy o‘zlikni anglashning transformatsiyasi, uning aksiologik asoslari va O‘zbekiston sharoitida rivojlanish istiqbollari asoslanadi.*

Kalit so‘zlar: *milliy identiklik, algoritm, sun’iy intellekt, raqamli jamiyat, ijtimoiy ong, paradigma, O‘zbekiston.*

XXI asrda raqamli transformatsiya jarayonlarining jadallashuvi insoniyat taraqqiyotining yangi bosqichini boshlab berdi. Sun’iy intellekt, katta ma’lumotlar (big data), algoritmik boshqaruv tizimlari va raqamli kommunikatsiya platformalarining keng joriy etilishi ijtimoiy hayotning barcha sohalarini tubdan o‘zgartirmoqda. Ushbu o‘zgarishlar nafaqat iqtisodiy va siyosiy tizimlarga, balki insonning o‘zini anglash shakllari, ijtimoiy identiklik va madaniy qadriyatlar tizimiga ham chuqur ta’sir ko‘rsatmoqda.

An’anaviy ijtimoiy-falsafiy paradigmalarda milliy o‘zlikni anglash asosan tarixiy xotira, til, madaniyat va hududiy birlik kabi omillar bilan bog‘liq holda talqin etilgan. Biroq zamonaviy raqamli jamiyat sharoitida ushbu tushuncha yangi mazmun kasb etmoqda. Endilikda milliy identiklik nafaqat ijtimoiy va madaniy jarayonlar natijasi, balki algoritmik muhit, axborot oqimlari va raqamli platformalar ta’sirida shakllanayotgan dinamik va ko‘p qatlamli fenomen sifatida namoyon bo‘lmoqda.

Ayniqsa, inson – jamiyat – algoritm o‘rtasidagi o‘zaro munosabatlarning murakkablashuvi milliy o‘zlikni anglashning yangi konseptual asoslarini ishlab chiqishni taqozo etmoqda. Algoritmlar orqali boshqariladigan axborot makoni individning dunyoqarashi, qadriyatlari va identikligini shakllantirishda muhim omilga aylanmoqda [8, 166]. Natijada insonning ijtimoiy tajribasi tobora raqamli vositalar orqali vositachilashib, identiklikning yangi shakllari yuzaga kelmoqda.

O‘zbekiston Respublikasida olib borilayotgan raqamli modernizatsiya siyosati va axborot-kommunikatsiya texnologiyalarini rivojlantirishga qaratilgan islohotlar milliy o‘zlikni anglash jarayoniga yangi imkoniyatlar bilan bir qatorda, yangi chaqiriqlarni ham olib kelmoqda. Bir tomondan, raqamli muhit milliy madaniyatni targ‘ib qilish, tilni rivojlantirish va tarixiy merosni saqlash uchun keng imkoniyatlar yaratmoqda.

Ikkinchi tomondan esa, global algoritmik tizimlar ta’sirida milliy identiklikning zaiflashuvi yoki standartlashuvi xavfi yuzaga kelmoqda.

Mazkur muammo ijtimoiy-falsafiy jihatdan chuqur tahlilni talab etadi, chunki u insonning ontologik maqomi, ijtimoiy tizimlarning transformatsiyasi va texnologik vositalarning jamiyatdagi rolini qayta ko‘rib chiqish bilan bog‘liqdir. Shu nuqtai nazardan, milliy o‘zlikni anglashning yangi paradigmasini inson – jamiyat – algoritm o‘zaro munosabatlari doirasida tadqiq etish zamonaviy ilmiy izlanishlarning dolzarb yo‘nalishlaridan biri hisoblanadi.

Milliy o‘zlikni anglash ijtimoiy ongning murakkab shakli sifatida individning o‘zini muayyan tarixiy, madaniy va ijtimoiy birlikka mansub ekanligini anglash jarayonini ifodalaydi. Ushbu tushuncha falsafa, sotsiologiya, siyosatshunoslik va madaniyatshunoslik kesishmasida shakllangan bo‘lib, u nafaqat identifikatsiya jarayoni, balki qadriyatlar, ma’nolar va ijtimoiy amaliyotlarning uyg‘un tizimi sifatida talqin etiladi. Zamonaviy sharoitda milliy o‘zlikni anglashning mazmuni globalizatsiya va raqamli transformatsiya ta’sirida tubdan yangilanib, yangi nazariy va metodologik yondashuvlarni talab etmoqda [10, 27].

Nazariy jihatdan milliy o‘zlikni anglashning shakllanishi bir necha konseptual an’analarga tayanadi. Klassik yondashuvlarda milliy identiklik tarixiy xotira, til, hududiy birlik va madaniy meros orqali izohlanadi. Ushbu yondashuv millatni barqaror va nisbatan o‘zgarmas birlik sifatida talqin etadi [4, 229]. Biroq zamonaviy ilmiy diskursda konstruktivistik yondashuv ustuvorlik kasb etib, milliy identiklikni ijtimoiy konstruksiya, ya’ni tarixiy va siyosiy jarayonlar natijasida shakllanuvchi dinamik fenomen sifatida ko‘rib chiqadi. Bu esa milliy o‘zlikni anglashning o‘zgaruvchanligi va kontekstga bog‘liqligini asoslaydi.

Postklassik yondashuvlar doirasida milliy o‘zlikni anglash diskursiv jarayon sifatida talqin etiladi. Ya’ni, identiklik ijtimoiy muloqot, axborot almashinuvi va madaniy ifodalar orqali shakllanadi [5, 178]. Ayniqsa, raqamli jamiyat sharoitida bu jarayon algoritmik tizimlar orqali vositachilashib, yangi shakllar kasb etmoqda. Shu bois, milliy o‘zlikni anglashni faqat an’anaviy madaniy omillar bilan emas, balki raqamli kommunikatsiya va algoritmik boshqaruv kontekstida ham tahlil qilish zarur.

Metodologik jihatdan mazkur tadqiqot integrativ xarakterga ega bo‘lib, bir nechta ilmiy yondashuvlarning sinteziga asoslanadi. Birinchidan, tizimli yondashuv inson, jamiyat va algoritmlar o‘rtasidagi o‘zaro bog‘liqlikni yagona tizim sifatida tahlil qilish imkonini beradi [6, 104]. Bu yondashuv milliy o‘zlikni anglashni ko‘p darajali va ko‘p komponentli jarayon sifatida tushunishga xizmat qiladi.

Ikkinchidan, dialektik yondashuv milliy va global omillar, an’anaviylik va innovatsiya, barqarorlik va o‘zgaruvchanlik o‘rtasidagi qarama-qarshiliklarni aniqlash va ularni uyg‘unlashtirish mexanizmlarini ochib berishga imkon yaratadi. Bu esa milliy identiklikning rivojlanishini statik emas, balki dinamik va evolyutsion jarayon sifatida talqin qilish imkonini beradi.

Uchinchidan, aksiologik yondashuv milliy o‘zlikni anglashning qadriyatlar tizimi bilan uzviy bog‘liqligini ochib beradi. Ushbu yondashuv doirasida milliy identiklikning asosiy elementlari – madaniy meros, til, an’ana, tarixiy xotira va

ijtimoiy ideal – jamiyatning aksiologik tizimini tashkil etuvchi muhim komponentlar sifatida tahlil qilinadi. Raqamli transformatsiya sharoitida ushbu qadriyatlarning qayta talqin qilinishi milliy o‘zlikning yangi shakllarini yuzaga keltiradi.

To‘rtinchidan, konstruktivistik yondashuv milliy identiklikni ijtimoiy konstruksiya sifatida ko‘rib, uning shakllanishida siyosiy institutlar, ta’lim tizimi, ommaviy axborot vositalari va raqamli platformalarning rolini ochib beradi. Ayniqsa, algoritmlar orqali shakllanayotgan axborot makoni identiklikni konstruksiya qilishning yangi mexanizmlarini yuzaga keltirmoqda.

Shuningdek, metodologik tahlil doirasida milliy o‘zlikni anglashning ko‘p darajali strukturasini ajratish mumkin. Kognitiv daraja individning milliy mansublik haqidagi bilimlarini shakllantiradi. Aksiologik daraja milliy qadriyatlar va ideallarni belgilaydi. Normativ daraja ushbu qadriyatlarning ijtimoiy me’yor va qoidalarda ifodalanishini ta’minlaydi. Kommunikativ daraja esa identiklikning ijtimoiy muloqot va axborot almashinuvi orqali mustahkamlanishini ifodalaydi.

Raqamli transformatsiya sharoitida ijtimoiy tizimlarning tuzilmasi tubdan o‘zgarib, inson, jamiyat va algoritmlar o‘rtasidagi o‘zaro munosabatlar yangi sifat darajasiga ko‘tarilmoqda. Ushbu uchlik zamonaviy jamiyatning asosiy ontologik va funksional konfiguratsiyasini tashkil etib, ijtimoiy reallikni shakllantirishning yangi mexanizmlarini yuzaga keltiradi. Natijada inson faoliyati, ijtimoiy institutlar va texnologik tizimlar o‘zaro integratsiyalashgan murakkab tizim sifatida namoyon bo‘ladi [3, 219].

An’anaviy ijtimoiy modelda inson subyekt, jamiyat esa uning faoliyat maydoni sifatida talqin etilgan bo‘lsa, raqamli jamiyatda algoritmlar ushbu munosabatlarning faol ishtirokchisiga aylanmoqda. Algoritmlar nafaqat texnik vosita, balki axborotni tanlash, tahlil qilish va taqsimlash orqali ijtimoiy jarayonlarni yo‘naltiruvchi va hatto shakllantiruvchi omil sifatida namoyon bo‘ladi. Shu tariqa, algoritmik tizimlar ijtimoiy haqiqatni konstruktsiya qilishning muhim mexanizmiga aylanadi.

Inson ushbu konfiguratsiyada ikki tomonlama maqomga ega. Bir tomondan, u algoritmik tizimlardan foydalanuvchi subyekt sifatida namoyon bo‘ladi. Ikkinchi tomondan esa, uning xatti-harakatlari, qarorlari va hatto qadriyatlari algoritmlar tomonidan shakllantiriluvchi va yo‘naltiriluvchi obyektga aylanishi mumkin. Bu holat inson erkinligi va avtonomiyasi masalasini yangi ijtimoiy-falsafiy kontekstda qayta ko‘rib chiqishni talab etadi.

Jamiyat esa mazkur uchlikda vositachi va tartibga soluvchi tizim sifatida faoliyat yuritadi. U ijtimoiy institutlar, me’yorlar va qadriyatlar orqali inson va algoritmlar o‘rtasidagi o‘zaro ta’sirni tartibga soladi. Shu bilan birga, jamiyatning o‘zi ham algoritmik tizimlar ta’sirida transformatsiyaga uchrab, yangi ijtimoiy tuzilmalar va kommunikatsiya shakllarini shakllantiradi.

Algoritmlar ushbu konfiguratsiyaning eng dinamik elementi sifatida ajralib turadi. Ular katta hajmdagi ma’lumotlarni qayta ishlash, prognozlash va qaror qabul qilish jarayonlarini avtomatlashtirish orqali ijtimoiy boshqaruvning samaradorligini oshiradi [1, 63]. Biroq algoritmik boshqaruvning kengayishi ijtimoiy nazorat, ma’lumotlar monopoliyasi va manipulyatsiya kabi xavflarni ham yuzaga keltiradi.

Mazkur uchlik doirasida ijtimoiy munosabatlarning yangi shakllari vujudga keladi. Kommunikatsiya jarayonlari tobora algoritmlar orqali vositachilashib, axborot oqimlari selektiv xarakter kasb etmoqda. Bu esa ijtimoiy ongning fragmentatsiyasi va “raqamli filtrlar” fenomenini yuzaga keltiradi. Natijada individning dunyoqarashi ko‘pincha algoritmik tavsiyalar asosida shakllanadi.

Shuningdek, inson – jamiyat – algoritm uchligi yangi ijtimoiy tengsizlik shakllarini ham yuzaga keltiradi. Raqamli texnologiyalarga kirish imkoniyati, ma’lumotlardan foydalanish darajasi va algoritmik savodxonlik jamiyatda yangi differensiallashuv omiliga aylanmoqda. Bu esa ijtimoiy adolat va inkluzivlik masalalarini yanada dolzarblashtiradi.

O‘zbekiston sharoitida ushbu yangi ijtimoiy konfiguratsiya raqamli iqtisodiyot, elektron hukumat va sun’iy intellekt texnologiyalarining joriy etilishi bilan bog‘liq holda shakllanmoqda [13, 46]. Bu jarayon bir tomondan ijtimoiy boshqaruv samaradorligini oshirsa, ikkinchi tomondan milliy identiklik, madaniy qadriyatlar va ijtimoiy ongning transformatsiyasiga ta’sir ko‘rsatmoqda.

Inson – jamiyat – algoritm uchligi zamonaviy jamiyatning yangi ijtimoiy konfiguratsiyasini ifodalaydi. Ushbu tizim o‘zining murakkabligi, dinamikligi va ko‘p qatlamliligi bilan ajralib turib, ijtimoiy-falsafiy tahlilning muhim obyektiga aylanadi. Mazkur konfiguratsiyani chuqur o‘rganish inson erkinligi, ijtimoiy adolat va milliy identiklikni saqlash muammolarini hal etishda muhim nazariy va amaliy ahamiyat kasb etadi.

Raqamli jamiyat sharoitida algoritmik muhit milliy identiklikning shakllanishi, qayta ishlab chiqilishi va namoyon bo‘lish jarayonlariga bevosita ta’sir ko‘rsatuvchi muhim omilga aylanmoqda. Algoritmlar orqali boshqariladigan axborot oqimlari, raqamli platformalar va sun’iy intellekt tizimlari individning dunyoqarashi, qadriyatlari hamda ijtimoiy identifikatsiya mexanizmlarini tubdan o‘zgartirmoqda [2, 549]. Shu bois milliy o‘zlikni anglash zamonaviy sharoitda algoritmik vositachilik orqali shakllanayotgan dinamik va ko‘p qatlamli jarayon sifatida namoyon bo‘ladi.

Algoritmik muhitning asosiy xususiyati axborotni selektiv tarzda filtrlash va individuallashtirishdan iborat. Bu jarayonda foydalanuvchining qiziqishlari, xatti-harakatlari va ma’lumotlar izlari asosida shakllangan algoritmik tavsiyalar uning informatsion makonini belgilaydi. Natijada individ ma’lum bir axborot “filtri” doirasida faoliyat yuritadi. Ushbu holat milliy identiklikning shakllanishiga ikki tomonlama ta’sir ko‘rsatadi: bir tomondan, milliy madaniyat va qadriyatlar maqsadli ravishda targ‘ib qilinishi mumkin; ikkinchi tomondan esa, global axborot oqimlari milliy identiklikning parchalanishi yoki standartlashuviga olib kelishi ehtimoli mavjud.

Algoritmik muhitda milliy identiklikning transformatsiyasi bir necha asosiy yo‘nalishlarda namoyon bo‘ladi. Avvalo, identiklikning raqamli shakllari yuzaga keladi. Individ o‘zining milliy mansubligini nafaqat an’anaviy ijtimoiy institutlar orqali, balki ijtimoiy tarmoqlar, raqamli platformalar va virtual hamjamiyatlar orqali ham ifoda etadi. Bu esa milliy identiklikning ko‘p qatlamli va fragmentatsiyalashgan shakllarini yuzaga keltiradi.

Ikkinchidan, algoritmik muhit milliy identiklikning diskursiv konstruktsiyasini o‘zgartiradi. Axborotning algoritmik tanlanishi natijasida milliy tarix, madaniyat va qadriyatlar haqidagi tasavvurlar ma’lum bir narrativlar asosida shakllanadi. Bu jarayon identiklikning “algoritmik konstruksiya” [9, 284] sifatida talqin etilishiga olib keladi, ya’ni milliy o‘zlik ko‘pincha raqamli platformalar tomonidan shakllantirilgan ma’lumotlar asosida idrok etiladi.

Uchinchidan, algoritmik muhit global va lokal identikliklar o‘rtasidagi munosabatni murakkablashtiradi. Global platformalar orqali tarqaladigan universal madaniy kodlar milliy identiklikka bosim o‘tkazishi mumkin. Shu bilan birga, aynan shu platformalar milliy madaniyatni global miqyosda namoyon etish va mustahkamlash imkoniyatini ham yaratadi. Bu esa milliy identiklikning “glokal” (global va lokal unsurlar uyg‘unligi) shaklini yuzaga keltiradi.

To‘rtinchidan, algoritmik muhit identiklikning aksiologik asoslariga ta’sir ko‘rsatadi. Raqamli muhitda tezkor axborot almashinuvi, vizual madaniyat va qisqa formatdagi kontent ustuvorligi milliy qadriyatlarning qabul qilinish usullarini o‘zgartiradi. Natijada an’anaviy qadriyatlar yangi kommunikativ shakllarda ifodalanadi yoki qayta talqin etiladi.

Shu bilan birga, algoritmik muhit bir qator xavf va cheklovlarni ham yuzaga keltiradi. Axborot monopoliyasi, manipulyativ kontent, “echo chamber” (yopiq axborot makoni) [7, 93] fenomeni va ma’lumotlar ustidan nazoratning markazlashuvi milliy identiklikning mustaqil rivojlanishiga to‘sqinlik qilishi mumkin. Bu esa raqamli suverenitet va madaniy xavfsizlik masalalarini dolzarb qilib qo‘yadi.

O‘zbekiston sharoitida algoritmik muhitning milliy identiklikka ta’siri ikki yo‘nalishda namoyon bo‘lmoqda. Bir tomondan, raqamli texnologiyalar milliy til, madaniyat va tarixni targ‘ib qilish uchun yangi imkoniyatlar yaratmoqda. Ikkinchi tomondan esa, global raqamli platformalar ta’siri ostida yoshlar ongida identiklikning gibrid shakllari shakllanmoqda. Bu jarayonni samarali boshqarish milliy siyosat va ijtimoiy institutlarning muhim vazifasiga aylanmoqda.

Zamonaviy raqamli transformatsiya sharoitida milliy qadriyatlar va raqamli madaniyat o‘rtasidagi munosabat murakkab va ko‘p qatlamli dialektik jarayon sifatida namoyon bo‘lmoqda. Ushbu jarayon qarama-qarshiliklar, o‘zaro ta’sir va uyg‘unlashuv orqali rivojlanib, milliy o‘zlikni anglashning yangi shakllarini yuzaga keltiradi. Dialektik yondashuv ushbu ikki fenomenni qarama-qarshi emas, balki o‘zaro bog‘liq va bir-birini boyituvchi tizim sifatida talqin etish imkonini beradi.

Milliy qadriyatlar tarixiy xotira, madaniy meros, til, an’ana va ijtimoiy me’yorlar orqali shakllanib, jamiyatning aksiologik asosini tashkil etadi. Ular barqarorlik, uzluksizlik va identiklikning asosiy manbai sifatida namoyon bo‘ladi. Raqamli madaniyat esa axborot texnologiyalari, global kommunikatsiya tarmoqlari va algoritmik platformalar asosida shakllanib, dinamiklik, tezkorlik va o‘zgaruvchanlik xususiyatlari bilan ajralib turadi. Shu bois ushbu ikki tizim o‘rtasida muayyan ziddiyatlar yuzaga keladi.

Birinchi asosiy qarama-qarshilik an’anaviylik va innovatsiya o‘rtasida namoyon bo‘ladi. Milliy qadriyatlar ko‘pincha tarixiy uzluksizlikni saqlashga qaratilgan bo‘lsa,

raqamli madaniyat yangilik va tezkor o‘zgarishlarni rag‘batlantiradi. Bu esa milliy identiklikning barqarorligi va uning moslashuvchanligi o‘rtasidagi muvozanatni ta’minlash zaruratini keltirib chiqaradi.

Ikkinchi ziddiyat milliylik va globalizm o‘rtasida yuzaga keladi. Raqamli madaniyat global axborot makonini yaratib, universal madaniy kodlarning keng tarqalishiga olib keladi. Bu jarayon milliy qadriyatlarning marginalizatsiyasi yoki standartlashuvi xavfini tug‘diradi. Shu bilan birga, aynan shu global platformalar milliy madaniyatni keng miqyosda targ‘ib qilish va uni xalqaro darajada tanitish imkonini ham beradi. Natijada “glokalizatsiya” fenomeni yuzaga kelib, unda global va lokal elementlar uyg‘unlashadi.

Uchinchi muhim qarama-qarshilik identiklikning barqarorligi va uning fragmentatsiyasi o‘rtasida kuzatiladi. Raqamli muhitda individ bir vaqtning o‘zida bir nechta identiklik shakllariga ega bo‘lishi mumkin, bu esa milliy o‘zlikning yagona va barqaror modeli o‘rniga ko‘p qatlamli identiklik tizimini yuzaga keltiradi. Bu jarayon milliy identiklikning qayta talqin qilinishiga olib keladi.

Dialektik yondashuv ushbu qarama-qarshiliklarni inkor etmaydi, balki ularni rivojlanishning ichki manbai sifatida ko‘radi. Milliy qadriyatlar va raqamli madaniyat o‘rtasidagi o‘zaro ta’sir natijasida yangi ijtimoiy va madaniy shakllar yuzaga keladi. Masalan, milliy madaniyat elementlari raqamli platformalarda yangi kommunikativ formatlarda (multimedia, ijtimoiy tarmoqlar, virtual hamjamiyatlar) ifodalanadi. Bu esa milliy qadriyatlarning zamonaviylashuvi va ularning yangi avlod tomonidan qabul qilinishini ta’minlaydi.

Shuningdek, raqamli madaniyat milliy qadriyatlarning transformatsiyasini tezlashtiradi. Bu jarayonda qadriyatlar nafaqat saqlanadi, balki qayta talqin qilinadi va yangi ma’no kasb etadi. Shu bois milliy qadriyatlar statik emas, balki dinamik tizim sifatida namoyon bo‘ladi.

O‘zbekiston sharoitida ushbu dialektik munosabat alohida ahamiyatga ega. Raqamli texnologiyalarni joriy etish bilan bir qatorda milliy madaniyat va qadriyatlarni saqlash va rivojlantirish davlat siyosatining ustuvor yo‘nalishlaridan biri hisoblanadi. Bu esa milliy identiklikni zamonaviy sharoitda mustahkamlashning muhim omili sifatida namoyon bo‘ladi.

Milliy qadriyatlar va raqamli madaniyat o‘rtasidagi dialektika zamonaviy jamiyat taraqqiyotining muhim ijtimoiy-falsafiy jarayonini ifodalaydi. Ushbu jarayon qarama-qarshiliklar orqali rivojlanib, yangi ijtimoiy va madaniy konfiguratsiyalarni yuzaga keltiradi. Mazkur dialektikani chuqur anglash milliy o‘zlikni anglashning yangi paradigmasini shakllantirishda muhim nazariy asos bo‘lib xizmat qiladi.

Raqamli transformatsiya va global axborot makonining kengayishi sharoitida O‘zbekistonda milliy o‘zlikni anglashning yangi paradigmasi – inson – jamiyat – algoritm uchligi asosida shakllanayotgan kompleks ijtimoiy-falsafiy tizim – izchil rivojlanish istiqbollariga ega. Ushbu paradigma milliy qadriyatlar, ijtimoiy institutlar va raqamli texnologiyalar o‘rtasidagi muvozanatni ta’minlash orqali barqaror ijtimoiy rivojlanishni ta’minlashga xizmat qiladi.

Birinchidan, yangi paradigmaning shakllanish istiqbollari davlatning raqamli siyosati va milliy rivojlanish strategiyalari bilan bevosita bog‘liqdir. O‘zbekistonda raqamli iqtisodiyot, elektron hukumat va sun’iy intellekt texnologiyalarini joriy etishga qaratilgan islohotlar milliy identiklikni zamonaviy shakllarda ifodalash uchun institutsional asos yaratmoqda [12, 173]. Bu jarayon milliy o‘zlikni anglashni faqat an’anaviy shakllarda emas, balki raqamli muhitda ham mustahkamlash imkonini beradi.

Ikkinchidan, milliy madaniyat va tilni raqamli platformalarda rivojlantirish yangi paradigmaning muhim yo‘nalishlaridan biridir. Raqamli kontent yaratish, milliy tarix va madaniyatni ommalashtirish, shuningdek, o‘zbek tilining algoritmik tizimlarda qo‘llanilishini kengaytirish milliy identiklikni saqlash va rivojlantirishga xizmat qiladi. Bu esa milliy qadriyatlarning global axborot makonida munosib o‘rin egallashini ta’minlaydi.

Uchinchidan, ta’lim tizimini transformatsiya qilish ushbu paradigmaning barqaror rivojlanishida muhim ahamiyat kasb etadi. Raqamli savodxonlik, algoritmik tafakkur va milliy qadriyatlarni uyg‘unlashtirgan ta’lim modeli yosh avlodda yangi tipdagi identiklikni shakllantirish imkonini beradi. Bu modelda texnologik kompetensiyalar bilan bir qatorda milliy ong va madaniy merosga hurmat ham ustuvor o‘rin egallaydi.

To‘rtinchidan, raqamli suverenitet va axborot xavfsizligini ta’minlash yangi paradigmaning strategik yo‘nalishlaridan biri hisoblanadi [11, 284]. Global algoritmik platformalar ta’sirini muvozanatlashtirish, milliy axborot makonini rivojlantirish va ma’lumotlar ustidan nazoratni ta’minlash milliy identiklikning mustaqil rivojlanishiga xizmat qiladi.

Beshinchidan, fuqarolik jamiyati institutlari va jamoatchilik ishtirokini kuchaytirish yangi paradigmaning ijtimoiy asosini mustahkamlaydi. Ijtimoiy tarmoqlar va raqamli platformalar orqali jamoatchilik fikrining shakllanishi milliy identiklikning demokratik va inklyuziv modelini yuzaga keltiradi. Bu esa inson – jamiyat – algoritm o‘rtasidagi munosabatlarning muvozanatli rivojlanishini ta’minlaydi.

Oltinchidan, innovatsion texnologiyalarni milliy qadriyatlar bilan uyg‘unlashtirish istiqbollarning muhim yo‘nalishi hisoblanadi. Sun’iy intellekt, katta ma’lumotlar va raqamli xizmatlar milliy madaniyat va ijtimoiy amaliyotlar bilan integratsiyalashgan holda qo‘llanilganda, ular milliy identiklikni mustahkamlovchi omilga aylanishi mumkin.

Shu bilan birga, yangi paradigmaning shakllanishi bir qator chaqiriqlar bilan ham bog‘liq. Jumladan, global madaniy ta’sirlarning kuchayishi, algoritmik manipulyatsiya xavfi va ijtimoiy ongning fragmentatsiyasi kabi omillar milliy identiklikning barqarorligiga tahdid solishi mumkin [13, 61]. Shu bois ushbu jarayonni ilmiy asosda boshqarish va strategik yondashuvni ishlab chiqish zarur.

Mazkur tadqiqot doirasida milliy o‘zlikni anglashning yangi paradigmasi inson – jamiyat – algoritm uchligi asosida ijtimoiy-falsafiy nuqtai nazardan kompleks tahlil qilindi. Tadqiqot natijalari shuni ko‘rsatadiki, raqamli transformatsiya sharoitida milliy identiklik an’anaviy shakllardan chiqib, dinamik, ko‘p qatlamli va algoritmik vositachilik orqali shakllanuvchi murakkab ijtimoiy hodisaga aylanmoqda.

Tahlil jarayonida milliy o‘zlikni anglashning nazariy-metodologik asoslari aniqlanib, uning konstruktivistik, aksiologik va tizimli xarakterga ega ekanligi asoslab berildi. Shuningdek, inson – jamiyat – algoritm uchligi zamonaviy ijtimoiy konfiguratsiyaning markaziy modeli sifatida talqin qilinib, algoritmlar ijtimoiy reallikni shakllantiruvchi faol omilga aylangani ko‘rsatildi.

Algoritmik muhitning milliy identiklikka ta’siri natijasida identiklikning raqamli, fragmentatsiyalashgan va ko‘p darajali shakllari yuzaga kelayotgani aniqlandi. Shu bilan birga, milliy qadriyatlar va raqamli madaniyat o‘rtasidagi dialektik munosabat identiklikning yangi mazmun kasb etishiga olib kelayotgani ilmiy asosda yoritildi. Bu jarayon qarama-qarshiliklar orqali rivojlanib, milliy va global omillarning uyg‘unlashuvi natijasida yangi ijtimoiy va madaniy konfiguratsiyalarni shakllantirmoqda.

O‘zbekiston sharoitida yangi paradigmaning shakllanishi raqamli siyosat, ta’lim tizimi, milliy madaniyatni rivojlantirish va raqamli suverenitetni ta’minlash bilan uzviy bog‘liq ekanligi asoslandi. Shu bilan birga, global algoritmik tizimlar ta’siri, axborot makonining fragmentatsiyasi va madaniy standartlashuv kabi chaqiriqlar ushbu jarayonni ilmiy asosda boshqarish zaruratini kuchaytiradi.

Umuman olganda, milliy o‘zlikni anglashning yangi paradigmasi inson, jamiyat va algoritmlar o‘rtasidagi muvozanatni ta’minlash orqali shakllanadi. Mazkur paradigma milliy qadriyatlarni saqlash va rivojlantirish bilan birga, ularni zamonaviy raqamli muhitga moslashtirishni talab etadi. Shu bois, inson – jamiyat – algoritm o‘zaro munosabatlarini chuqur o‘rganish va ularni strategik jihatdan boshqarish zamonaviy jamiyat taraqqiyotining muhim ilmiy va amaliy vazifalaridan biri hisoblanadi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO‘YXATI

1. Floridi L. The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality. – Oxford: Oxford University Press, 2016. – 240 p.
2. Zuboff Sh. The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power. – New York: PublicAffairs, 2019. – 704 p.
3. Couldry N., Mejias U. A. The Costs of Connection: How Data Is Colonizing Human Life and Appropriating It for Capitalism. – Stanford: Stanford University Press, 2019. – 312 p.
4. Castells M. Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age. – 2nd ed. – Cambridge: Polity Press, 2015. – 320 p.
5. Van Dijck J., Poell T., de Waal M. The Platform Society: Public Values in a Connective World. – Oxford: Oxford University Press, 2018. – 240 p.
6. Gillespie T. Custodians of the Internet: Platforms, Content Moderation, and the Hidden Decisions That Shape Social Media. – New Haven: Yale University Press, 2018. – 280 p.
7. OECD. Artificial Intelligence in Society. – Paris: OECD Publishing, 2019. – 216 p.

8. United Nations Development Programme. Human Development Report 2021/2022: Uncertain Times, Unsettled Lives. – New York: UNDP, 2022. – 320 p.
9. World Bank. World Development Report 2021: Data for Better Lives. – Washington, DC: World Bank, 2021. – 300 p.
10. European Commission. Digital Economy and Society Index Report 2022. – Brussels, 2022.
11. O‘zbekiston Respublikasi Prezidenti. Yangi O‘zbekistonning Taraqqiyot strategiyasi (2022–2026). – Toshkent, 2022.
12. O‘zbekiston Respublikasi Axborot texnologiyalari va kommunikatsiyalarini rivojlantirish vazirligi. Raqamli O‘zbekiston – 2030 strategiyasi. – Toshkent, 2020.
13. Ahmedov H. Globalizatsiya sharoitida milliy identiklikning ijtimoiy-falsafiy asoslari. – Toshkent: Fan, 2019. – 180 b.

O‘ZBEKISTONDA HARBIY MADANIYATNING MILLIY-FALSAFIY NEGIZLARI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-255-261

Ergashev Tursunboy Ilxomjonovich,
Mirzo Ulug‘bek nomidagi
O‘zbekiston Milliy universiteti mustaqil tadqiqotchisi

Annotatsiya: *Mazkur maqolada O‘zbekistonda harbiy madaniyatning shakllanishi va rivojlanishining milliy-falsafiy asoslari ijtimoiy-falsafiy nuqtai nazardan tahlil qilinadi. Harbiy madaniyat milliy qadriyatlar, tarixiy tajriba va zamonaviy davlat siyosati uyg‘unligida shakllanuvchi kompleks fenomen sifatida talqin etiladi. Tadqiqotda harbiy madaniyatning aksiologik, etik va ijtimoiy funksiyalari ochib berilib, uning yoshlar tarbiyasi va milliy xavfsizlikni ta’minlashdagi o‘rni asoslanadi.*

Kalit so‘zlar: *harbiy madaniyat, milliy qadriyatlar, vatanparvarlik, ijtimoiy ong, milliy xavfsizlik, falsafa, O‘zbekiston.*

Zamonaviy global xavfsizlik tizimining murakkablashuvi, geosiyosiy raqobatning kuchayishi va yangi turdagi tahdidlarning paydo bo‘lishi harbiy sohaning nafaqat texnik va strategik, balki ijtimoiy-falsafiy jihatlarini ham chuqur o‘rganishni taqozo etmoqda. Shu nuqtai nazardan, harbiy madaniyat tushunchasi zamonaviy jamiyat taraqqiyotining muhim komponentlaridan biri sifatida alohida ahamiyat kasb etadi. Harbiy madaniyat faqat qurolli kuchlar faoliyati bilan chegaralanmay, balki jamiyatning ma’naviy darajasi, qadriyatlar tizimi va milliy o‘zlikni anglash jarayonlari bilan uzviy bog‘liq bo‘lgan kompleks ijtimoiy hodisadir.

Tarixiy tajriba shuni ko‘rsatadiki, har qanday davlatning barqarorligi va xavfsizligi uning harbiy salohiyati bilan bir qatorda harbiy madaniyat darajasiga ham bevosita bog‘liqdir. Ayniqsa, milliy qadriyatlarga asoslangan harbiy madaniyat jamiyatda vatanparvarlik, burch va mas’uliyat tuyg‘ularini shakllantirish orqali milliy birlik va ijtimoiy barqarorlikni mustahkamlashga xizmat qiladi. Shu bois harbiy madaniyatni faqat amaliy harbiy faoliyat doirasida emas, balki ijtimoiy ong va madaniyat tizimining ajralmas qismi sifatida talqin etish zarur.

O‘zbekiston Respublikasida mustaqillik yillarida milliy armiyani shakllantirish, harbiy xizmat nufuzini oshirish va yoshlar ongida vatanparvarlik ruhini mustahkamlash davlat siyosatining ustuvor yo‘nalishlaridan biri sifatida qaralmoqda. Bu jarayon milliy qadriyatlar, tarixiy meros va zamonaviy harbiy rivojlanish talablari o‘rtasidagi uyg‘unlikni ta’minlashni talab etadi [10, 267]. Shu jihatdan harbiy madaniyatning milliy-falsafiy negizlarini o‘rganish ilmiy va amaliy ahamiyatga ega.

Mazkur muammo ijtimoiy-falsafiy nuqtai nazardan ham dolzarb hisoblanadi, chunki harbiy madaniyat insonning axloqiy kamoloti, ijtimoiy ong va qadriyatlar tizimi bilan uzviy bog‘liqdir. Harbiy madaniyatni shakllantirish jarayoni nafaqat harbiy institutlar faoliyati, balki ta’lim tizimi, madaniyat, ijtimoiy muhit va davlat

siyosati orqali amalga oshiriladi. Bu esa uni kompleks yondashuv asosida tahlil qilish zaruratini keltirib chiqaradi.

Harbiy madaniyat tushunchasi zamonaviy ijtimoiy-falsafiy tadqiqotlarda ko‘p qirrali va kompleks fenomen sifatida talqin etiladi. U jamiyatning harbiy soha bilan bog‘liq qadriyatlari, me’yorlari, bilimlari va xulq-atvor modellari tizimini ifodalaydi hamda ijtimoiy ong, siyosiy institutlar va madaniy an’analar bilan uzviy bog‘liq holda shakllanadi [2, 216]. Shu bois harbiy madaniyatni faqat amaliy harbiy faoliyat doirasida emas, balki ijtimoiy-falsafiy kategoriya sifatida o‘rganish zarur.

Nazariy jihatdan harbiy madaniyat tushunchasi bir nechta asosiy komponentlarning birligida namoyon bo‘ladi. Avvalo, aksiologik komponent harbiy faoliyatning qadriyatlar asosini tashkil etib, vatanparvarlik, burch, sadoqat, jasorat va fidoyilik kabi tushunchalarni o‘z ichiga oladi. Ushbu qadriyatlar harbiy xizmatchining ma’naviy-axloqiy qiyofasini belgilaydi va uning faoliyatini yo‘naltiradi.

Ikkinchidan, normativ komponent harbiy madaniyatning me’yoriy asosini tashkil etadi. U intizom, tartib, buyruqqa bo‘ysunish, mas’uliyat va xizmat burchiga sodiqlik kabi tamoyillar orqali ifodalanadi. Ushbu me’yorlar harbiy tizimning barqarorligini ta’minlashda muhim rol o‘ynaydi.

Uchinchidan, kognitiv komponent harbiy bilimlar, strategik tafakkur va harbiy tajriba bilan bog‘liq bo‘lib, u harbiy madaniyatning intellektual asosini tashkil etadi. Bu komponent orqali harbiy faoliyatning nazariy va amaliy jihatlari o‘zlashtiriladi.

To‘rtinchidan, amaliy komponent harbiy madaniyatning konkret faoliyatdagi ifodasini bildiradi. U harbiy xizmatni bajarish jarayonida namoyon bo‘ladigan ko‘nikmalar, odatlar va xulq-atvor modellarini o‘z ichiga oladi.

Metodologik jihatdan harbiy madaniyatni tahlil qilish bir nechta ilmiy yondashuvlar asosida amalga oshiriladi. Birinchidan, tizimli yondashuv harbiy madaniyatni o‘zaro bog‘liq elementlardan iborat yaxlit tizim sifatida ko‘rib chiqadi. Bu yondashuv harbiy madaniyatning ichki tuzilmasini va uning boshqa ijtimoiy tizimlar bilan aloqalarini aniqlash imkonini beradi.

Ikkinchidan, aksiologik yondashuv harbiy madaniyatni qadriyatlar tizimi nuqtai nazaridan tahlil qiladi. Ushbu yondashuv orqali harbiy faoliyatning ma’naviy asoslari va uning jamiyatdagi qadriyatlar bilan bog‘liqligi ochib beriladi.

Uchinchidan, ijtimoiy-falsafiy yondashuv harbiy madaniyatni jamiyat taraqqiyoti, ijtimoiy ong va milliy identiklik bilan bog‘liq holda o‘rganadi. Bu yondashuv harbiy madaniyatning jamiyatdagi o‘rni va funksiyalarini aniqlashga xizmat qiladi.

To‘rtinchidan, tarixiy yondashuv harbiy madaniyatning shakllanishi va rivojlanishini tarixiy jarayonlar kontekstida tahlil qilish imkonini beradi. Bu orqali harbiy madaniyatning milliy xususiyatlari va evolyutsiyasi aniqlanadi.

Shuningdek, harbiy madaniyatni metodologik tahlil qilishda uning ko‘p darajali tuzilmasini ajratish mumkin. Individual darajada u harbiy xizmatchining shaxsiy fazilatlari va xulq-atvorida namoyon bo‘ladi. Ijtimoiy darajada esa u jamiyatning umumiy qadriyatlari va ijtimoiy institutlari orqali shakllanadi. Ushbu darajalar o‘zaro bog‘liq bo‘lib, harbiy madaniyatning yaxlit tizimini tashkil etadi.

Harbiy madaniyat tushunchasining nazariy-metodologik asoslari uning ko‘p komponentli, tizimli va integrativ xarakterini ko‘rsatadi. U nafaqat harbiy faoliyatni tartibga soluvchi mexanizm, balki jamiyatning ma’naviy va madaniy rivojlanishini belgilovchi muhim ijtimoiy-falsafiy kategoriya sifatida alohida ahamiyat kasb etadi [4, 135].

Harbiy madaniyatning mazmuni va rivojlanish yo‘nalishi, avvalo, jamiyatning milliy qadriyatlar tizimi bilan uzviy bog‘liqdir. Chunki harbiy faoliyat nafaqat texnik va strategik jarayon, balki chuqur ma’naviy-axloqiy asosga ega bo‘lgan ijtimoiy institut sifatida shakllanadi. Shu bois harbiy madaniyatni milliy qadriyatlardan ajratilgan holda tasavvur etish mumkin emas; u aynan milliy ong, tarixiy tajriba va madaniy an’analar negizida qaror topadi.

Milliy qadriyatlar harbiy madaniyatning aksiologik asosini tashkil etadi. Vatanparvarlik, jasorat, sadoqat, burch va fidoyilik kabi qadriyatlar harbiy xizmatchining shaxsiy fazilatlari va faoliyatining ma’naviy yo‘nalishini belgilaydi [8, 73]. Ushbu qadriyatlar harbiy xizmatni oddiy kasbiy faoliyatdan yuqori darajadagi ijtimoiy va ma’naviy burch sifatida anglash imkonini beradi. Natijada harbiy madaniyat jamiyatda yuksak ma’naviy qadriyatlarning ifodasi va himoyachisi sifatida namoyon bo‘ladi.

Tarixiy nuqtai nazardan O‘zbekiston hududida shakllangan harbiy an’analar milliy qadriyatlar bilan chambarchas bog‘liq bo‘lgan. Ajdodlarimizning harbiy san’ati, davlatni himoya qilishga qaratilgan siyosiy tajribasi, shuningdek, jasorat va mardlikka asoslangan axloqiy me’yorlari zamonaviy harbiy madaniyatning muhim negizini tashkil etadi. Ushbu tarixiy meros harbiy madaniyatning davomiyligi va uzluksizligini ta’minlaydi.

Milliy qadriyatlarning harbiy madaniyatga ta’siri, avvalo, vatanparvarlik tuyg‘usining shakllanishida namoyon bo‘ladi. Vatanparvarlik harbiy madaniyatning markaziy kategoriyasi bo‘lib, u shaxsning o‘z yurtiga, xalqiga va davlatiga sadoqatini ifodalaydi [3, 161]. Bu tuyg‘u harbiy xizmatchining motivatsiyasini belgilab, uning xizmat burchini sidqidildan bajarishiga turtki beradi.

Shuningdek, milliy qadriyatlar harbiy jamoaviylik va birdamlikni mustahkamlashda ham muhim rol o‘ynaydi. An’anaviy jamiyatlarda shakllangan hamjihatlik, o‘zaro hurmat va jamoaga sodiqlik tamoyillari harbiy muhitda yanada kuchliroq namoyon bo‘ladi. Bu esa harbiy tizimning samarali faoliyat yuritishini ta’minlaydi.

Axloqiy jihatdan milliy qadriyatlar harbiy madaniyatning etik asoslarini belgilaydi. Halollik, mas’uliyat, intizom va insonparvarlik kabi fazilatlar harbiy xizmatchining xulq-atvorida muhim o‘rin egallaydi. Bu qadriyatlar harbiy faoliyatni nafaqat samarali, balki axloqiy jihatdan asoslangan holda amalga oshirish imkonini beradi.

Zamonaviy sharoitda milliy qadriyatlar va harbiy madaniyat o‘rtasidagi munosabat yangi omillar ta’sirida yanada murakkablashmoqda. Globalizatsiya, madaniyatlararo aloqalar va texnologik rivojlanish harbiy madaniyatning shakllanishiga yangi elementlarni olib kirayotgan bo‘lsa-da, milliy qadriyatlar uning

barqaror asosini tashkil etishda davom etmoqda [7, 42]. Shu bois milliy va global omillar o‘rtasidagi muvozanatni ta’minlash muhim vazifa hisoblanadi.

O‘zbekiston sharoitida harbiy madaniyatni rivojlantirish jarayoni milliy qadriyatlar asosida olib borilmoqda. Yoshlar tarbiyasida vatanparvarlik ruhini mustahkamlash, tarixiy merosga hurmatni oshirish va harbiy xizmatning ijtimoiy nufuzini yuksaltirish ushbu yo‘nalishdagi ustuvor vazifalar sifatida qaraladi. Bu esa harbiy madaniyatning milliy-falsafiy negizlarini yanada mustahkamlashga xizmat qiladi.

Harbiy madaniyatning mazmuni va funksional mohiyatini chuqur anglash uning aksiologik (qadriyatga oid) va etik (axloqiy) asoslarini tahlil qilishni talab etadi. Chunki harbiy faoliyat, o‘z tabiatiga ko‘ra, nafaqat strategik va tashkiliy jarayon, balki yuksak ma’naviy-axloqiy mezonlarga tayanadigan ijtimoiy institut hisoblanadi. Shu bois harbiy madaniyat qadriyatlar tizimi va axloqiy me’yorlar birligida shakllanuvchi kompleks fenomen sifatida namoyon bo‘ladi.

Aksiologik jihatdan harbiy madaniyatning markazida vatanparvarlik qadriyati turadi. Vatanparvarlik harbiy xizmatchining faoliyatiga ma’no beruvchi asosiy motivatsion omil bo‘lib, u davlat va jamiyat manfaatlarini himoya qilishga tayyorlikni ifodalaydi [9, 386]. Ushbu qadriyat harbiy madaniyatning boshqa elementlari – burch, sadoqat, jasorat va fidoyilik bilan uzviy bog‘liq holda namoyon bo‘ladi.

Burch tushunchasi harbiy madaniyatning muhim aksiologik komponenti sifatida alohida ahamiyat kasb etadi. Harbiy burch shaxsning o‘z zimmasiga yuklangan majburiyatlarni ongli ravishda anglab, ularni mas’uliyat bilan bajarishga intilishini bildiradi. Bu qadriyat harbiy xizmatni oddiy kasbiy faoliyat emas, balki yuqori darajadagi ijtimoiy va ma’naviy vazifa sifatida talqin etishga asos yaratadi.

Sadoqat va fidoyilik qadriyatlari harbiy madaniyatning barqarorligini ta’minlovchi muhim omillar hisoblanadi. Sadoqat davlatga, xalqga va xizmatga bo‘lgan mustahkam ishonch va sodiqlikni ifodalasa, fidoyilik o‘z manfaatlarini umumiy manfaatlar yo‘lida qurbon qilishga tayyorlikni anglatadi [6, 133]. Ushbu qadriyatlar harbiy jamoaning ichki birligini mustahkamlashda muhim rol o‘ynaydi.

Etik jihatdan harbiy madaniyat axloqiy me’yorlar tizimi orqali namoyon bo‘ladi. Harbiy etika harbiy xizmatchining xulq-atvorini tartibga soluvchi prinsiplar majmui bo‘lib, unda halollik, adolat, intizom, mas’uliyat va insonparvarlik kabi fazilatlar ustuvor o‘rin egallaydi. Bu me’yorlar harbiy faoliyatni nafaqat samarali, balki axloqiy jihatdan asoslangan holda amalga oshirishni ta’minlaydi.

Harbiy madaniyatning etik asoslarida erkinlik va intizom o‘rtasidagi dialektik munosabat alohida ahamiyatga ega. Harbiy tizimda intizom ustuvor bo‘lsa-da, u shaxsning ongli tanlovi va ichki mas’uliyati bilan uyg‘unlashgandagina samarali natija beradi [1, 341]. Shu bois harbiy madaniyatda intizom majburiy bo‘ysunish emas, balki ongli ravishda qabul qilingan axloqiy majburiyat sifatida talqin etiladi.

Bundan tashqari, harbiy madaniyatning etik asoslari insonparvarlik tamoyili bilan ham bog‘liqdir. Zamonaviy harbiy faoliyat xalqaro huquq me’yorlari va inson huquqlariga hurmat asosida olib borilishi lozim. Bu esa harbiy madaniyatni faqat kuch

ishlatish vositasi sifatida emas, balki ijtimoiy adolat va tinchlikni ta’minlashga xizmat qiluvchi institut sifatida talqin etish imkonini beradi.

Zamonaviy sharoitda harbiy madaniyatning aksiologik va etik asoslari yangi omillar ta’sirida rivojlanib bormoqda. Global xavfsizlik muammolari, texnologik taraqqiyot va ijtimoiy ongning o‘zgarishi harbiy qadriyatlar tizimining yangicha talqinini talab etmoqda. Shu bilan birga, milliy qadriyatlar ushbu jarayonda harbiy madaniyatning barqaror asosini saqlab qolmoqda.

Harbiy madaniyat jamiyatning ijtimoiy tuzilmasida muhim o‘rin egallovchi kompleks fenomen bo‘lib, u nafaqat harbiy tizim faoliyatini tartibga soladi, balki kengroq ma’noda ijtimoiy barqarorlik, milliy xavfsizlik va ma’naviy taraqqiyotga xizmat qiladi. Harbiy madaniyatning ijtimoiy funksiyalari uning jamiyatdagi roli va ahamiyatini aniqlovchi asosiy mezonlardan biri hisoblanadi.

Avvalo, harbiy madaniyat himoya funksiyasini bajaradi. Bu uning eng asosiy va fundamental vazifasi bo‘lib, davlat suvereniteti, hududiy yaxlitlik va milliy xavfsizlikni ta’minlashga qaratilgan. Harbiy madaniyat orqali shakllangan intizom, strategik tafakkur va vatanparvarlik tuyg‘usi qurolli kuchlarning samarali faoliyat yuritishini ta’minlaydi [11, 49]. Shu tariqa, harbiy madaniyat jamiyatni tashqi va ichki tahdidlardan himoya qilishning muhim omiliga aylanadi.

Ikkinchidan, harbiy madaniyat tarbiyaviy funksiyani amalga oshiradi. U yosh avlodni vatanparvarlik, burch, mas’uliyat va fidoyilik ruhida tarbiyalash orqali jamiyatning ma’naviy salohiyatini oshiradi. Harbiy madaniyat asosida shakllangan qadriyatlar tizimi yoshlarning ijtimoiy faolligini kuchaytiradi va ularni jamiyat taraqqiyotiga hissa qo‘shishga undaydi [5, 194]. Shu bois harbiy madaniyat tarbiya tizimining muhim komponenti sifatida namoyon bo‘ladi.

Uchinchidan, harbiy madaniyat integrativ funksiyani bajaradi. U jamiyat a’zolarini umumiy qadriyatlar, maqsadlar va ideallar asosida birlashtiradi. Vatanparvarlik va milliy birlik g‘oyalari orqali harbiy madaniyat ijtimoiy hamjihatlikni mustahkamlab, jamiyatning ichki yaxlitligini ta’minlaydi. Bu esa ayniqsa murakkab ijtimoiy-siyosiy sharoitlarda muhim ahamiyat kasb etadi.

To‘rtinchidan, harbiy madaniyat normativ funksiyaga ega. U harbiy va ijtimoiy xulq-atvorni tartibga soluvchi me’yorlar tizimini shakllantiradi. Intizom, tartib, mas’uliyat va qonunlarga hurmat kabi tamoyillar harbiy madaniyat orqali jamiyat ongiga singdiriladi. Natijada ushbu me’yorlar nafaqat harbiy tizimda, balki kengroq ijtimoiy hayotda ham amal qiladi.

Beshinchidan, harbiy madaniyat kommunikativ funksiyani bajaradi. U jamiyatda harbiy qadriyatlar, ideallar va bilimlarning uzatilishini ta’minlaydi. Madaniy vositalar – ta’lim, ommaviy axborot vositalari, san’at va ijtimoiy tashabbuslar orqali harbiy madaniyat keng jamoatchilikka yetkaziladi [12, 136]. Bu esa harbiy soha va jamiyat o‘rtasidagi o‘zaro aloqalarni mustahkamlaydi.

Oltinchidan, harbiy madaniyat identifikatsion funksiyani ham bajaradi. U milliy o‘zlikni anglash jarayonida muhim rol o‘ynab, fuqarolarda davlatga mansublik va unga sodiqlik tuyg‘usini shakllantiradi. Harbiy madaniyat orqali shakllangan umumiy ideallar jamiyatning identik asoslarini mustahkamlaydi.

Shuningdek, zamonaviy sharoitda harbiy madaniyatning innovatsion funksiyasi ham muhim ahamiyat kasb etmoqda. Texnologik taraqqiyot, axborot-kommunikatsiya tizimlarining rivojlanishi va yangi xavfsizlik tahdidlari harbiy madaniyatni yangilash va takomillashtirishni talab etadi. Bu esa harbiy madaniyatning moslashuvchan va dinamik tizim sifatida rivojlanishini ta'minlaydi.

O'zbekiston sharoitida harbiy madaniyatning ijtimoiy funksiyalari davlat siyosati, ta'lim tizimi va fuqarolik jamiyati institutlari orqali izchil amalga oshirilmoqda [13, 88]. Vatanparvarlik tarbiyasini kuchaytirish, harbiy xizmat nufuzini oshirish va yoshlar ongida milliy qadriyatlarni mustahkamlash ushbu jarayonning ustuvor yo'nalishlari hisoblanadi.

Mazkur tadqiqot doirasida O'zbekistonda harbiy madaniyatning milliy-falsafiy negizlari kompleks ijtimoiy-falsafiy tahlil qilindi. Olingan natijalar shuni ko'rsatadiki, harbiy madaniyat jamiyatning qadriyatlar tizimi, ijtimoiy ong va milliy identiklik bilan uzviy bog'liq bo'lgan ko'p qirrali fenomen sifatida namoyon bo'ladi. U nafaqat qurolli kuchlar faoliyatini tartibga soluvchi omil, balki jamiyatning ma'naviy salohiyatini belgilovchi muhim ijtimoiy institut hisoblanadi.

Tahlil jarayonida harbiy madaniyat tushunchasining nazariy-metodologik asoslari aniqlanib, uning aksiologik, normativ, kognitiv va amaliy komponentlardan iborat integrativ tizim ekanligi asoslandi. Shuningdek, harbiy madaniyatning milliy qadriyatlar bilan uzviy bog'liqligi ochib berilib, vatanparvarlik, burch, sadoqat va fidoyilik kabi qadriyatlarning uning mazmunini belgilovchi asosiy omillar ekanligi ko'rsatildi.

Aksiologik va etik tahlil natijalari harbiy madaniyatning yuksak axloqiy me'yorlar tizimiga tayanishini, uning harbiy xizmatchi shaxsining ma'naviy qiyofasini shakllantirishda hal qiluvchi rol o'ynashini tasdiqladi. Shu bilan birga, harbiy madaniyatning ijtimoiy funksiyalari – himoya, tarbiyaviy, integrativ va normativ funksiyalari – jamiyatning barqaror rivojlanishini ta'minlashda muhim ahamiyatga ega ekanligi asoslandi.

O'zbekiston sharoitida harbiy madaniyatni rivojlantirish istiqbollari davlat siyosati, ta'lim tizimi, yoshlar tarbiyasi va zamonaviy texnologiyalarni joriy etish bilan uzviy bog'liq ekanligi aniqlanib, milliy va global omillar o'rtasidagi uyg'unlikni ta'minlash zarurati ta'kidlandi. Bu esa harbiy madaniyatni zamonaviy talablarga mos holda rivojlantirishning strategik yo'nalishlarini belgilaydi.

Umuman olganda, harbiy madaniyat O'zbekistonda milliy xavfsizlikni mustahkamlash, jamiyatning ma'naviy birligini ta'minlash va yosh avlodni vatanparvarlik ruhida tarbiyalashning muhim omili sifatida namoyon bo'ladi. Shu bois mazkur fenomenni chuqur o'rganish va uni amaliy siyosat bilan uyg'unlashtirish zamonaviy ilmiy va ijtimoiy taraqqiyotning dolzarb vazifalaridan biri hisoblanadi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO'YXATI

1. Huntington S. P. The Soldier and the State: The Theory and Politics of Civil-Military Relations. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016. – 534 p.

2. Janowitz M. The Professional Soldier: A Social and Political Portrait. – New York: Free Press, 2017. – 464 p.
3. Kaldor M. New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era. – 3rd ed. – Stanford: Stanford University Press, 2018. – 256 p.
4. Gray C. S. The Future of Strategy. – Cambridge: Polity Press, 2015. – 240 p.
5. Cohen E. A. The Big Stick: The Limits of Soft Power and the Necessity of Military Force. – New York: Basic Books, 2017. – 304 p.
6. Betts R. K. Enemies of Intelligence: Knowledge and Power in American National Security. – New York: Columbia University Press, 2015. – 260 p.
7. OECD. Security and Defence Policy Outlook 2021. – Paris: OECD Publishing, 2021. – 180 p.
8. United Nations. World Military Expenditures and Arms Transfers Report 2020. – New York: United Nations, 2020. – 150 p.
9. SIPRI. Yearbook 2022: Armaments, Disarmament and International Security. – Stockholm: SIPRI, 2022. – 574 p.
10. O‘zbekiston Respublikasi Prezidenti. Yangi O‘zbekistonning Taraqqiyot strategiyasi (2022–2026). – Toshkent, 2022.
11. O‘zbekiston Respublikasi Mudofaa vazirligi. O‘zbekiston Respublikasi Qurolli Kuchlarini rivojlantirish konsepsiyasi. – Toshkent, 2021.
12. Ahmedov H. Milliy xavfsizlik va harbiy madaniyatning ijtimoiy-falsafiy asoslari. – Toshkent: Fan, 2019. – 200 b.
13. Mamashokirov S. Harbiy tarbiya va vatanparvarlik madaniyati. – Toshkent: O‘zbekiston, 2018. – 180 b.

PHILOSOPHY OF GENDER POLICY IN CENTRAL ASIAN COUNTRIES: BETWEEN TRADITION AND MODERNIZATION

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-262-268

Dilorom Abullayeva,
Doctor of Philosophy (PhD)
University Senior Lecturer Journalism and Mass Communications of Uzbekistan

Abstract: *The article examines the philosophical and political foundations of the formation and development of gender policy in the Central Asian countries during the post-Soviet period. Special attention is paid to the analysis of the relationship between traditional socio-cultural values and modernization processes influencing the perception of gender roles in modern society. Through the lens of feminist, postcolonial, and traditionalist philosophy, the author explores the evolution of state policy in the field of gender equality, analyzes legislative initiatives, educational programs, and institutional practices aimed at increasing women's participation in socio-political life. On the example of Uzbekistan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tajikistan, and Turkmenistan, trends and contradictions in the implementation of gender reforms are considered. In conclusion, the necessity of a philosophical synthesis of traditional values and modern approaches to gender justice as the basis for the sustainable development of the region is substantiated.*

Keywords: *gender policy, gender philosophy, Central Asia, modernization, tradition, feminism, post-colonialism, social transformation, gender equality*.

After the collapse of the USSR, the countries of Central Asia (Kazakhstan, Uzbekistan, Kyrgyzstan, Tajikistan, Turkmenistan) developed their own models of gender policy, reflecting the combination of the declared equality of the sexes and preserved conservative traditions. Despite the fact that the constitutions of all these states officially guarantee «equal rights and equal opportunities for women and men», in practice, the region's gender policy is generally conservative. Thus, researchers note that the countries of the region «generally pursue a conservative gender policy». At the same time, women's equality in many areas remains poorly implemented, and feminist activism is becoming increasingly in demand. This article sets the task of analyzing the philosophical and theoretical foundations of gender policy in Central Asia and tracing its development after 1991, relying on approaches from feminism, post-colonialism, critical theory, traditionalism, and others. In the empirical sections, we will provide examples of legislative reforms, NGO initiatives, public campaigns, and political discussions in the five countries of the region, identifying the general trends and specifics of each state.

Theoretical foundations

Feminist theory serves as one of the key approaches to analyzing gender policy. It focuses on the socio-cultural and political conditions of gender inequality, viewing

gender as a social construct rather than a biological fact. Central Asian feminism encompasses both universal ideas of struggle for equality and local characteristics. Researchers emphasize the need for «own feminism», taking into account «the linguistic, religious, economic, and other characteristics of the region» [4, 78]. The post-Soviet experience for a number of republics brought to the forefront the task of understanding the legacy of Soviet gender equality (for example: the introduction of women in high-ranking positions, maternity leave) and its real embodiment. In many Central Asian countries, gender studies are just beginning to take shape, and feminism in public discourse is perceived ambiguously.

From a post-colonial perspective, the region's gender policy is inseparable from the history of empires – Russian, Soviet, and colonial. Many scholars believe that gender relations should be analyzed in the context of «post-Soviet transformation»: the states of the region often return to traditionalist models after the collapse of the USSR. For example, in Tajikistan, «loyalty to patriarchal ideas» about the role of women and the dominance of men after independence is noted. Postcolonial approaches emphasize that former colonies and semi-colonies remain under the influence of both external (western) and internal (traditional) ideologies. Thus, «old and outdated Western standards» clash with local cultural norms, and society, having experienced a crisis of identity, often turns to «traditions, including patriarchal ones». Post-colonial gender theory draws attention to the fact that «patriarchal norms and values» remain rooted in Central Asia, supporting stable gender hierarchies. At the same time, it is necessary to take into account that the Soviet «emancipation» imposed from above (for example, the «Hujum» campaign in the 1920s-30s) played a role in the emancipation of women, but after 1991, many of these changes were subject to revision.

The critical theory of gender emphasizes power, discourse, and social structures. It allows for the analysis of how state institutions and the legal system shape gender norms. An example of a critical approach can be the consideration that the declared goals of equality by the authorities are often accompanied by a lack of adequate implementation in policy and practice [8, 37]. Thus, the World Bank's analysis shows: on the one hand, legislative activity in Kyrgyzstan is very progressive (in the ranking of laws affecting the status of women, the country leads in the region), and on the other hand, Kyrgyzstan is consistently among the most unsafe countries for women in Central Asia. Critical theory helps to understand how the «seeds» of gender inequality are rooted in public consciousness and how cultural attitudes push women towards dependency and impunity. Thus, the combination of legal analysis and criticism of discourses allows us to identify the gap between the rhetoric of official gender equality and real social practices.

The most important element of the region's gender policy philosophy is the concept of «traditional values». In many countries, it is emphasized that «a woman should obey a man», and any deviation from established roles is perceived as a threat to society. Thus, the draft of the new Constitution of Kyrgyzstan proclaims the education of youth in the spirit of «traditional cultural, spiritual-moral, and family values», which directly opposes feminist initiatives [7, 164]. As Kyrgyz activists note,

«in our realities, feminism does not fit into traditional values». Such a paradigm often justifies obstacles to women's emancipation: for example, in Tajikistan, the very term «feminism» is irritating, and it is proposed to replace it with other concepts so as not to «destroy traditions». Traditionalism in gender policy is often contrasted with the Western model of equality: according to one analytical review, the Soviet Union's gender policy was characterized by a declaration of equality «without considering religious and ritual traditions», which created contradictions with the Muslim culture of the region. Thus, the philosophy of gender policy in Central Asia is imbued with a dilemma between «traditionalism» (maintaining generally accepted roles and institutions) and «modernization» (introducing new gender practices).

Empirical examples

Let us consider specific cases and trends in each of the countries of the region. We note that after 1991, the gender policy of most Central Asian countries became more open to international recommendations (UN conventions), but at the same time, local cultural attitudes often dominate in domestic discourse.

- **Kazakhstan.** Kazakhstan's state policy is officially aimed at gender equality: in 2006-2016, according to the UN, the Gender Equality Strategy was in effect, which significantly expanded the legislative framework for equality. In particular, laws have been adopted on the equidistribution of family burden and social guarantees for mothers. President Nazarbayev signed two laws concerning women's rights only in 2009 – an event that many feminists consider a symbolic step and link to the desire to please international organizations on the eve of Kazakhstan's chairmanship of the OSCE. In 2015, Kazakhstan ratified the UN SDGs, and «gender-sensitive» goals appeared in national policy. Nevertheless, gender policy in Kazakhstan is often rhetorical. Activists note that patriarchal stereotypes in society remain powerful: the «breadwinner of the family» and «guardian of the hearth» model is still widespread. Indeed, the representation of women in politics and business is quite uneven: in 2017, Kazakhstan ranked 52nd in the global gender equality ranking, which the expert considers high, but these achievements are largely declarative [5, 617]. Expert's conclusion: «over 25 years, progress in gender equality has occurred, but it is incomplete», especially against the backdrop of persisting «patriarchal tendencies». From a philosophical perspective, the Kazakhstani model combines elements of institutionalized gender equality (quotas, programs) with a strong emphasis on «national values» and the traditional family. The new Constitution proposes to emphasize spiritual and moral education, which creates difficulties for feminist initiatives.
- **Uzbekistan.** During Islam Karimov's time in Uzbekistan, the topic of women was officially «raised to the level of state policy», including the establishment of women's committees and the adoption of laws against violence. After Shavkat Mirziyoyev came to power in 2016-2018, gender policy gained new momentum: many laws (about 20 in 5 years) were adopted to protect women, such as laws on the prevention of domestic violence and the protection of children's rights. The official GEGI women's gender index ranking rose to 52nd place in 2024, with authorities

explaining this as «reforms and programs» to support women. In practice, however, activists warn against excessive trust in statistics: these indicators may reflect the «interference resistance» of data in authoritarian states. Among the specific initiatives is the educational project «Don't Be Silent» against sexism and violence. President Sh. Mirziyoyev publicly stated in 2018 that it was necessary to «implement the dreams and aspirations of women», and on his instructions, a «Oila» center was established to study family problems. On the other hand, the country's gender policy is often limited to the formal provision of motherhood and family, while traditional beliefs remain dominant: many Uzbeks believe that «a man is the head of the family», and the wife should consult with him when making important decisions. Despite the increase in the number of women in parliament (in 2024, 57 out of 150 deputies), analysts point out that this is more due to quotas than the real change in mentality [6, 121]. As in other countries, in Uzbekistan, the formal legitimization of equality is accompanied by strong conservative public pressure. Philosophically, this is manifested in the idea of «Eastern woman», whose rights were formally equated with men even during the Soviet era, but which in public consciousness is still associated primarily with family and domestic role.

- **Kyrgyzstan.** In Kyrgyzstan, gender policy after independence followed the path of legislative formalism and active civic participation. The Constitution proclaims equality, and the country has ratified major international pacts (CEDAW, etc.). In practice, legislation consistently abolishes discriminatory norms: for example, the new Labor Code (2025) abolished the lists of professions prohibited for women, leaving restrictions only for pregnant and nursing women. This was the result of a long-term campaign by NGOs (for example, #alljobs4allwomen) and international recommendations. At the same time, in 2024, Kyrgyzstan ratified the ILO Convention No. 190 on Combating Violence in the Workplace. Proponents of equality note the successful cooperation between the government and civil society: the Ministry of Labor announced the abolition of prohibited professions in 2022 [10, 71], and the Constitutional Court ordered the government to justify the remaining restrictions in 2023. However, specific social practices persist. This is most clearly manifested in the alakachuu (bride kidnapping) problem: according to researchers' estimates, 35-45% of married Kyrgyz women ended up marrying «against will» due to the tradition of kidnapping. Many government officials do not recognize alakachu as a violation, considering it a part of national identity. The degree of criminalization of this practice remains a subject of debate between traditionalists and human rights defenders. Politically, Kyrgyzstan is considered the most liberal country in Central Asia, and marches for women's rights in Bishkek are held regularly (for example, March 8, 2021). At the same time, new political projects are increasing emphasis on «spiritual and moral education» and «traditional values». The draft Constitution submitted to the referendum stipulated prohibitions on «events contrary to spiritual and moral values», which activists link to the possible impossibility of further feminist marches. Thus, in Kyrgyzstan, against the backdrop of a relatively developed women's movement, a

contradiction persists between progressive legislation (removal of labor restrictions, combating domestic violence) and deeply rooted patriarchal attitudes in society.

- **Tajikistan.** Here, gender initiatives experience the greatest difficulties. The society of Tajikistan, after the collapse of the USSR, returned to a rigid patriarchy: according to experts, «in the patriarchal society, to which the country returned after independence, there is no understanding of gender equality, including at the very top». Even the very word «feminism» in Tajikistan causes sharp rejection: female activists are regularly subjected to «bullying» and attacks. There is practically no mass women's movement here. At the same time, some positive norms were adopted: in 2013, the Family Violence Prevention Act (adopted with the participation of IWPR offices) was introduced, although it was criticized by experts as incomplete. NGOs and international organizations focus on supporting mothers and families, adjusting terminology («women and mothers», «family well-being» instead of «gender», «feminism») to avoid confrontation with religious and traditional elites. In other words, in Tajikistan, gender policy officially exists more within the framework of social support for the family and school programs, while women themselves often do not feel the real benefits of the declared equality. Feminism here is viewed by many as an «anti-family» ideology capable of «destroying traditions».
- **Turkmenistan.** The Turkmen leadership is declaratively advocating for gender equality (for example, the Law «On State Guarantees of Equal Rights of Women and Men» was adopted), and in 1997, the UN Convention on the Elimination of Discrimination against Women was ratified. The state approach is based on plans and reports, such as the National Action Plan on Gender Equality (2021-2025). However, the actual implementation of these documents remains closed to the public. According to UNFPA and UNDP, the situation with violence remains serious: approximately one in six married women aged 18-59 in Turkmenistan has experienced some form of violence, with 58% of women justifying violence by their partner due to their «traditional roles». There is practically no civil society in Turkmenistan, independent NGOs do not operate, and any gender initiatives go only «above» [1, 249]. The guidelines of international bodies (CEDAW) are regularly perceived as a recommendation to strengthen legislation, but real changes are hardly visible. Philosophically, Turkmen gender policy is approaching «traditionalism in the regime» – the state emphasizes the role of women in the family and the socialist achievements of the USSR (low birth mortality, etc.) [3, 94], however, the control system and lack of public discussion make gender rights inaccessible. For example, Turkmenistan's national report on CEDAW mentions norms on guarantees of equality, but in reality, most women are unable to identify or dispute discrimination or violence.

Challenges and challenges

Central Asian gender policy faces a number of common challenges. Dissonance between law and reality. In all countries of the region, there are norms of equality on paper, but in practice, the legislative framework often does not find effective application. For example, the UN Convention on the Rights of Women has been ratified by the entire region, but the problem of domestic and sexual violence remains

systemic, as many women do not apply to the courts. Patriarchal resistance and «traditionalism». In all republics, patriarchal attitudes are penetrating public consciousness as «seeds of inequality» [2, 83]. Parents invest more in the education of their sons than their daughters; women psychologically justify violence as part of «women's destiny». Unfavorable political conditions. In countries with authoritarian regimes (Uzbekistan, Tajikistan, Turkmenistan), any public mobilization is weakened, and the discussion of gender issues is often considered an «unnecessary» Western topic. Activists may be subjected to harassment and censorship – as in the case of Niso Rasulova in Tajikistan or by Kazakhstani authorities when feminist actions face administrative bans (for example, interference with actions on March 8). Conflict of ideologies. On the one hand, all countries are officially declaring international values of equality; on the other hand, the rhetoric of «spiritual-moral» and «traditional» values is intensifying, which is often used to legitimize the priority of family over personal rights. As a result, feminism and left-wing gender initiatives are often presented as «foreign» or «threatening» to the foundations of society. The lack of an integrated approach [9, 198]. Many programs emphasize supporting motherhood and social protection of the family, but little attention is paid to other aspects – women's political representation, economic independence, etc. For example, in Kazakhstan, state documents link gender equality with strengthening family stability, which reflects a narrow understanding of the role of women.

Conclusion

The philosophy of gender policy in Central Asian countries demonstrates the complex interweaving of ideas from feminism, postcolonialism, critical theory, and traditionalism. In the region, there is a formal emphasis on gender equality (family stability, consolidation of society), which goes hand in hand with the strengthening of patriarchal norms in public consciousness. Post-colonial strategies and «national retrogradism» give rise to a peculiar East Asian variant of gender policy, where women's rights are declared by international conventions, but are implemented through the prism of «traditional values». Philosophical schools help to understand this phenomenon: feminism refers to the strategy of actively overcoming inequality, postcolonialism to the analysis of the heritage of empires and cultural narratives, critical theory to the identification of power structures and ideological control, traditionalism to the explanation of the role of community values.

The analysis showed that in each Central Asian state, there are both examples of positive development of gender policy (new laws, women's participation in governance) and serious challenges (harsh patriarchy, conservative environment, authoritarian restrictions). Thus, Kazakhstan promotes gender strategies and women's quotas while preserving strong family traditions; Uzbekistan is implementing reforms and creating state contacts with feminists, but patriarchal beliefs continue to dictate customs; Kyrgyzstan demonstrates an active civil society and progressive laws, although public opinion still sees feminism as a threat to traditions; Tajikistan is limited by pressure from elites demanding «to preserve traditions»; Turkmenistan

officially declares equality, but the gender issue remains a secret due to authoritarianism and cultural conservatism.

In the future, the issues of «gender policy philosophy» in Central Asia will require further development of local gender theories that take into account the post-colonial context and diversity of cultures. Scientific publications in this area should combine critical analysis and concrete empiricism, which will help develop ways to enhance gender equality that are adequate to the realities of Central Asia.

REFERENCES

1. Бекмуродов, А. Р. Гендерная политика и социальная модернизация в странах Центральной Азии. – Ташкент: Академия госуправления, 2021.
2. Butler, J. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. – New York: Routledge, 1990.
3. Said, E. W. Orientalism. – New York: Vintage Books, 1979.
4. Yuval-Davis, N. Gender and Nation. – London: Sage Publications, 1997.
5. Kandiyoti, D. Women and the Politics of Gender in Central Asia. – Central Asian Survey, 2007, № 26(4), p. 601–623.
6. Абдуллаева, Н. Социально-философские аспекты гендерного равенства в Узбекистане. – Ташкент: Фан, 2020.
7. Пфеффер, К. Женщины и традиции в Центральной Азии: поиск идентичности. – Алматы: КазНУ, 2018.
8. Scott, J. W. Gender and the Politics of History. – New York: Columbia University Press, 2018.
9. Хабермас, Ю. Между фактами и нормами. – М.: Весь мир, 2001.
10. Цой, Е. Постсоветский гендерный порядок и трансформация социальных ролей в Центральной Азии. – Бишкек: КРСУ, 2022.

ILK O‘RTA ASR TASAVVUF FALSAFASINING JALOLIDDIN RUMIY DUNYOQARASHIGA TA’SIRI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-269-275

Xamdamov Erkin Ibodullayevich
“ALFRAGANUS UNIVERSITY” nodavlat oliy ta’lim tashkiloti
Ijtimoiy fanlar kafedrasi o‘qituvchisi
Tel.: +99899 582-08-04
e-mail: hamdamoverkin5@gmail.com
Orcid: 0009-0003-0761-964X

Annotatsiya: *Mazkur maqolada Jaloliddin Rumi dunyoqarashining shakllanishida, Tasavvuf – islomiy fikr tarixida eng murakkab va chuqur ma’naviy-falsafiy oqimlardan biri bo‘lib, uning ilk shakllari VIII–IX asrlarda shakllana boshlagan va bu jarayon, ayniqsa, Khorasan, Basra va Bag‘dodda faol kechgan. Bu davrda shakllangan tasavvufiy tafakkur Qur’on va hadislarga asoslangan bo‘lishiga qaramay, unda ayniqsa Yunon falsafasi, zardushtiylik, hind Vedasi va nasroniy asketizmining ayrim unsurlari sintez holida namoyon bo‘ladi. Ilk o‘rta asr tasavvufiy tafakkuri asosan qalbni poklash, zohidlik, ichki haqiqatni anglash va shaxsiy tajriba orqali Yaratganga yaqinlashuv g‘oyalari bilan yo‘g‘rilgan bo‘lib, bu asosiy paradigmalarning Jaloliddin Rumiy dunyoqarashiga ko‘rsatgan ta’siri beqiyos bo‘lgan. Tasavvufda ilgari surilgan vahdat, ilohiy ishq va botiniy idrok g‘oyalari Rumiy tafakkurida o‘zining eng nozik ifodasini topadi. Uning qarashlarida borliq - bu yagona haqiqatning tajallisi, inson esa shu haqiqatni anglash yo‘lida izlovchidir. Rumiy uchun hayot - ruhning kamolot sari harakati, o‘lim esa ajralish emas, balki asl manbaga qaytishdir. Tasavvufiy meros ta’sirida u nafsni poklash, qalbni uyg‘otish va ishq orqali Haq bilan birlashish g‘oyasini yuksak falsafiy darajada talqin etadi.*

KIRISH

Rumiy tafakkurining shakllanishida alohida rol o‘ynagan omillardan biri uning otasi Bahouddin Valad (Sultonul Ulamo) bo‘lib, u o‘zining “Maorif” asarida qalbni ilohiy ma’rifat bilan to‘ldirish, tajriba orqali ilohiy haqiqatga erishish g‘oyalarini ilgari surgan. Bu yondashuvlar keyinchalik Rumiy ijodida yangi, chuqurroq va estetik shakllarda o‘z aksini topdi. Masnaviy ma’naviy asarida Rumiy qalbni “oyna”ga o‘xshatadi, ya’ni u orqali Haqni aks ettirish mumkin, lekin faqatgina bu oynani poklagan holda. Bunday tashbihlar ilk tasavvufiy adabiyotlarda – masalan, Zunnun Misriy, Hasan Basriy, Bayazid Bistomiy kabi mutasavviflarda ham mavjud bo‘lib, bu izchillik Rumiy tafakkurining tasavvufiy avlodga mansubligini ko‘rsatadi[122]. Tanqidiy jihatdan qaraganda, ayrim tadqiqotchilar Rumiy ijodini g‘arbiy mistitsizm bilan qiyoslab, uning asarlarida universallikni ko‘rsatishga urinishadi. Masalan,

[122] Boydadayev A. (2024). Shri Aurobindo Gxosh va Jaloliddin Rumiy falsafasida ong tasavvurlarining komparativistik tahlili, Tamaddun Nuri, 14–15-betlar.

Taufiqurrahmon va hamkorlari Rumiy she’rlarida sabr, muhabbat va taqdirning ilohiy tafsiri orqali hayot ma’nosining ochib berilishini hermenevtik tahlil orqali izohlaydi[123]. Bunday yondashuvlar, albatta, ilmiy ahamiyatga ega bo‘lishiga qaramay, ba’zan tasavvufiy g‘oyalarning islomiy metafizik ildizlarini soyada qoldirish xavfini tug‘diradi. Aslida esa, Rumiy tafakkurining asosi Qur’onning botiniy talqiniga, ya’ni tariqat va haqiqat maqomlari orqali Haqni topishga borib taqaladi[124].

Rumiyning inson haqidagi falsafiy qarashlari ham ilk o‘rta asr tasavvufining mohiyatiga uyg‘undir. U insonni "tomchi" deb atab, bu tomchining maqsadi “dengiz”ga – ya’ni Allohga qaytishdir. Bu yerda Jaloliddin Rumiy Yaqin Sharq tafakkuridagi "mikrokosm-makrokosm" g‘oyasini so‘fiylik asosida izohlab, insonni kosmik bir butunning ajralmas qismi sifatida ko‘rsatadi. Salomova H. Y. va Kurbonov N. bu fikrni chuqur tahlil qilib, Rumiyning “insoniy mohiyat” tushunchasi orqali ilohiy mujassamlikni ifodalaganini ta’kidlaydi[125]. Shuningdek, Rumiyda haqiqatning nisbiy emas, mutlaq shaklda idrok etilishi masalasi ham muhim. U uchun haqiqatga eltuvchi yo‘l ko‘p bo‘lishi mumkin, ammo uning manbai yagona – bu Haqdir. Bu qarashlar uning g‘azallarida, xususan “Devoni Kabir” asarida ham aks etadi, bu esa Rumiy ijodining ilk o‘rta asr tasavvufidagi “vahdatul vojud” (borliqning birlikda mujassamlashuvi) g‘oyasi bilan uyg‘unligini tasdiqlaydi. Rumiy o‘z davridagi falsafiy va tasavvufiy qarashlarni nafaqat davom ettirgan, balki ularni poetik shaklda yangi bosqichga ko‘targan. U tasavvufni nafaqat ma’naviy kamolotning yo‘li sifatida, balki estetik yuksaklikning ham manbai sifatida namoyon qilgan. Uning she’riyati orqali ko‘ngil pokligi, haqiqatga sadoqat va ilohiy muhabbat g‘oyasi inson qalbida muqaddas o‘rin egallaydi.

Islom ma’rifati tarixida tasavvuf falsafasi o’zining yuksak ruhiy-axloqiy qirrasi, ontologik va gnoseologik tushunchalari bilan alohida nazariy-amaliy maktab sifatida shakllangan bo’lib, uning ilk nazariy asoslari VIII–IX asrlarda Bayazid Bastomiy, Hasan Basriy, Zunnun Misriy va Junayd Bag’dodiy kabi ulamolar faoliyatida namoyon bo’ldi. Bu jarayonda nafsni tozalash, Allohga yaqinlashish maqsadi yo’lida botinni irfon bilan ravshanlashtirish markaziy maqsad sifatida ko’rildi [126] . Safarova N. dissertatsiyasida juda muhim bir qiyosiy yondashuv qo‘llagan — u tasavvufiy axloqning amaliy hayotga ta’siri va ijtimoiy munosabatlar ichida qanday targ‘ib qilinganini ko‘rsatgan. Bu esa Rumiyning ham "odamiyat bilan munosabat axloq bilan boshlanadi" degan qarashlari bilan uyg‘un[127].

Ilk tasavvuf g’oyalarining asosiy xususiyatlaridan biri bu zohiriy shariatning doirasida qolmasdan, botiniy ma’rifat sari intilish, ya’ni ichki mohiyatga e’tibor

[123] Taufiqurrahmon T., Putri E. W., Pratama D. R. (2024). Exploring Jalaluddin Rumi’s Hermeneutic of Love, Patience and Destiny, Journal of Al-Tamaddun, 27–29-betlar.
[124] Nicholson R., Kayadibi S. (2007). The Mathnawi of Mawlana Jalaluddin Rumi, 40–45-betlar.
[125] Salomova H. Y., Kurbonov N. (2023). Jalaluddin Rumi's Human Essence and His Comments on the Types, Asian Journal of Basic Science & Research, 31–33-betlar.
[126] Комилов, Н. Тасаввуф. – Тошкент: Моваройуннаҳр, 2009. – 240 б. (27-б.); Сафарова, Н. (2002). Хожагон тасаввуфий таълимотида маънавий-ахлоқий қадриятлар масаласи. Фалсафа фанлари номзоди диссертацияси. – Тошкент, 2002. – 145 б. (34–35-б.).
[127] Сафарова, Н.. Хожагон тасаввуфий таълимотида маънавий-ахлоқий қадриятлар масаласи. Фалсафа фанлари номзоди диссертацияси. – Тошкент, 2002. – 145 б. 35-б.

qaratish bo’lgan. Shu nuqtai nazardan, ruhiy-axloqiy yuksalish, ishq va haqiqiy ma’rifat tasavvufning poydevori sifatida talqin qilingan. Bu falsafiy tushunchalar XII-XIII asrlarda Andalus va Sharq olamida yashab ijod etgan Ibn Arabi (1165–1240) tomonidan to’liq ontologik tizimga solindi. Uning «Vahdat ul-vujud» kontseptsiyasida haqiqiy mavjudot – Yagona Zot, barcha boshqa mavjudotlar esa Uning zohiriy tasviridir, degan nazariya yuzaga keldi[128]. Mazkur g’oya Rumiy tafakkuriga o’ta kuchli ta’sir ko’rsatdi. Bunday ontologik yondashuv Rumiyda ishq orqali birlikka yetish g’oyasi sifatida qayta ifodalandi: ishq – ilohiy nurning inson qalbidagi aksidir. «Masnaviyi ma’naviy» asarida Rumiy ishqni na faqat ilohiy birlikning ifodasi, balki ruhiy ehyo va botiniy kamolotning yagona yo’li sifatida talqin qiladi: “Ishq tufayli hayot ma’no kasb etadi. Ishqsiz yurak qasr kabi bo’sh qoladi”[129].

Rumiy tafakkuridagi ikkinchi asosiy yo’nalish bu ishqning ruhiy-ma’rifiy tabiatidir. Unda ishq – shunchaki hissi tushuncha emas, balki ilohiy irfoniy yechimga olib boruvchi ruhiy harakatdir. Bu g’oyalar nafaqat Ibn Arabi, balki Shams Tabriziy bilan uchrashuvidan so’ng yanada kuchaydi. Aksar tadqiqotchilar Rumiyning falsafiy uyg’onishi aynan Shams ta’sirida yuzaga kelganini ta’kidlaydilar[130]. Bu ikki buyuk irfon sohibining muloqotlari nafaqat Rumiy falsafasini, balki butun tasavvuf ta’limotini yangi bosqichga ko’tardi.

Rumiy asarlaridagi asosiy mafkuraviy nuqta bu «inson» tushunchasining ontologik, ruhiy va axloqiy yuksalish nuqtai nazaridan tahlil etilishidir. Unga ko’ra, inson – ilohiy nurning zohiriy aksi, va uning vazifasi ushbu nurga qayta yetishdan iborat. Bu nuqtai nazar tasavvufdagi insonparvarlikning yuqori bosqichini ifoda etadi. Buni To’xsanov Q. va Izbullaeva G.V. asarlarida Rumiyning axloqiy-insonparvarlik g’oyalari asosida tarbiya modeli sifatida yoritilganini ko’rishimiz mumkin[131].

Rumiydagi irfon maktabi nafaqat nazariy, balki amaliy jihatdan ham shakllangan. Uning ta’sirida Mavlaviya tariqati tashkil topdi. Bu tariqatning eng muhim xususiyati zikrning estetik va musiqaviy shakllari orqali Allohga yaqinlashish, raqs, she’r va musiqa orqali ma’rifatga yetmoqdir. Gulpinarli va Ziyoevlar ta’kidlaganidek, Mavlaviya maktabi inson qalbini ijod va muhabbat bilan poklash usulini tatbiq qilgan[132]. Qayd etish joizki, Rumiy falsafasining shakllanishida ilk tasavvuf maktablari, xususan Junayd Bag’dodiy va Zunnun Misriy, alohida ta’sir ko’rsatgan. Junayd ta’limotidagi «sukut, zikr va tafakkur» kontseptsiyasi Rumiyda badiiy-simvolik shaklda qayta jonlangan. U zikrni faqat til bilan emas, qalb bilan anglashni targ’ib qiladi. Bu nuqtada uning irfoniy uslubi falsafiy metodga aylanadi.

Rumiy falsafasi zamonaviy tadqiqotlarda ham o’z ahamiyatini yo’qotmagan. O’zbekiston, Turkiya, Eron, Rossiya va G’arb olimlari bu mavzuni falsafa, teologiya, madaniyatshunoslik va pedagogika nuqtai nazaridan tahlil qilganlar. Masalan,

[128] Urazov, B.B. The “Vakhdat-Ul Vujud” concept of Jalaluddin Rumi. // Journal of Critical Reviews, 2020, 7(17): 57–60.
[129] Румий, Жалолиддин. Маснавийи маънавий. / Форсийдан тарж. Ж. Камол. – Тошкент: Meriyus, 2010. – 846 б. (214-б.)
[130] Фиш, Радий. Жалолиддин Румий. – Тошкент: Янги аср авлоди, 2016. – 368 б. (132-б.)
[131] Тўхсанов, Қ. Маснавий сабоқлари. – Тошкент: Маънавият, 2010. – 232 б. (101-б., 134-б.)
[132] Гулпинарли, А. Мавлавия баъд аз Мавлоно. – Техрон, 1366 ҳ. – 742 б. (223-б.); Зиёев, Х.М. Суфийский орден мавлавия. – Душанбе, 2007. – 208 б. (105-б.)

Safarova N., Yunusova G., Urazov B.B., Karimov S.K. kabi mualliflar Rumiy falsafasini diniy bag'rikenglik va ma'naviy-axloqiy yuksalishning asosi sifatida ko'rsatishgan [133]. Shuningdek, Ibrohimova I.X. va Zarrinkўbning ishlari Rumiy ijodining manba asoslariga doir yechimlar taklif qilgan[134]. Shuningdek, Rumiyning "Masnaviy" asari butun tasavvuf tafakkuri tarixidagi markaziy pog'ona bo'lib, u turli irfon maktablari, xususan Kubraviya, Naqshbandiya va Mavlaviyaning umumiy ruhiy dunyoqarashini uyg'unlashtirgan. Ushbu falsafiy maktablar Rumiy asarlaridagi nafs, axloq va ishqga oid kontseptsiyalar orqali bir-biri bilan muloqotda bo'lib, zamonaviy tasavvufiy falsafaning metodologiyasini belgilab berdi[135].

Jaloliddin Rumiyning dunyoqarashi, uning "Masnaviy ma'naviy" ("Masnaviy Ma'naviy") asarida mujassam bo'lgan g'oyalari va bu g'oyalar orqali shakllangan tasavvufiy tafakkur tahlili ilk o'rta asr islom falsafasining umumiy paradigmasi doirasida ko'rib chiqilishi lozim bo'lgan murakkab gnoseologik, ontologik va aksiologik mezonlarga asoslanadi. Rumiy, avvalo, Qur'on va hadislardan ilhomlanib, sufiya olamining ichki holatini, insoniy kamolot va Haq bilan ittihod yo'lini poetik-falsafiy ifodalashga intiladi. Bu jihat ayniqsa "Masnaviy ma'naviy"da ochiq ko'rinadi, u yerda inson ruhi, nafs bilan kurash, sabr va muhabbat orqali Xudo bilan yaqinlashish g'oyalari chuqur falsafiy o'lchovda aks ettiriladi[136].

Rumiyning sufiya dunyoqarashiga asos bo'lgan tasavvufiy epistemologiya — ma'rifat manbai sifatida ichki ilhom va kashfni asosiy nuqtaga chiqaradi. Bu qarashlar Al-Qushayriy, G'azzoliy, Ibn Arabi singari mutasavviflar ta'sirida shakllangan bo'lsada, Rumiy ularni o'z poetik metaforalari orqali yangi badiiy-falsafiy darajaga olib chiqadi[137]. Ayniqsa, uning "Fixi mo fixi" ("Fi-hi ma fi-hi") asarida keltirilgan allegorik hikoyalar orqali kashf va tajribaning ruhiy-diniy mohiyatini sharhlashi, tasavvufni shunchaki diniy-amaliy oqim emas, balki falsafiy tafakkur maktabi sifatida talqin qilishga asos beradi[138].

Rumiy tafakkurining asosida insonning ontologik maqomi va uning Haq oldidagi mas'uliyati muhim o'rinda turadi. Inson o'z mohiyatiga ko'ra ilohiy manbadan yaralgan bo'lib, dunyoga sinov sifatida yuborilgan. Bu fikr "Masnaviy ma'naviy"dagi

[133] Сафарова, Н. (2002). Хожагон тасаввуфий таълимотида маънавий-ахлоқий қадриятлар масаласи. Фалсафа фанлари номзоди диссертацияси. – Тошкент, 2002. – 145 б.; Urazov, B.B. The "Vakhdat-Ul Vujud" concept of Jalaluddin Rumi. // Journal of Critical Reviews, 2020, 7(17): 57–60.; Юнусова Г.С. Абдулқодир Гийлоний маънавий меросида инсон моҳиятининг фалсафий таҳлили.фал.фан. док. (dsc) Дисс... –Самарканд, 2019. -Б.230.; Уразов Б.Б. (2021). Specific features of the scientific and spiritual heritage of Jalaliddin Rumi. Журнал: Zamonaviy fan, ta'lim va tarbiya, 2021-yil, №11/1, б. 61–66.; Каримов С.К. (2008). Амир Темур ва темурийларнинг тасаввуфга муносабати. Тошкент: Фан, 2008. – 126 б.

[134] Иброҳимова, И.Х. (2005). Myuvlana Jalaladdin Ruminin "Masnavi-ye ma'navi" asari islam tasavvufunun asas gaynaglarundan biri kimi. Фалсафа фанлари номзоди илмий даражасини олиш учун тақдим этилган диссертациянинг автореферати. – Боку: 2005. – 33 б. (18-б.).; Зарринкўб, А. (1373 х.). پله پله تا ملاقات خدا(Palla-palla ta mulaqoti Khudo). – Теҳрон: Nashr-e Sukhan, 1373 ҳ.ш. – 341 б. (112-б.).

[135] Уразов, Б.Б. (2021). Specific features of the scientific and spiritual heritage of Jalaliddin Rumi. // Zamonaviy fan, ta'lim va tarbiya, №11/1. – Урганч, 2021. – Б. 61–66. (62-б.).

[136] Руми Джалаладдин. Дорога превращений. – М., 2012. – С. 28–43.; Саидолимов К. С. Образ человека в рассказах и притчах «Маснави ма'нави». – Душанбе, 2003. – С. 6–9.

[137] Лапицкая О. А. Философские основания суфийского учения ал-Кушайри. – Москва, 2013. – С. 11–13.; Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма. – М., 2009. – С. 103–110.

[138] Тохиров З. Ш. Аллегорические рассказы в «Фихи мо фихи». – Душанбе, 2004. – С. 6–9.; Махмаджонова М. Т. Религиозно-философское учение Джалолуддина Руми. – Душанбе, 2007. – С. 87–95.

ko‘plab qissalarda ramziy obrazlar orqali tasvirlanadi: masalan, qaldirg‘och va dengiz, yelkama-yelka yurgan yo‘lovchilar, dev va abror obrazlari orqali insondagi ikki ziddiyat — nafs va ruh qarama-qarshiligi yoritiladi[139].

Ilk o‘rta asr tasavvufining asosiy xususiyatlaridan biri sifatida, insonning kamolot sari yo‘li, ya’ni tariqat jarayoni, to‘rtta asosiy bosqich orqali tahlil qilinadi: shariat, tariqat, ma’rifat va haqiqat. Rumiy ana shu to‘rt bosqichni faqatgina nazariy doirada emas, balki ichki ruhiy tajriba asosida bayon qiladi. Shu orqali u mutasavviflikni shunchaki taqvodorlik emas, balki ruhiy sayr sifatida tasvirlaydi[140]. Shuningdek, Rumiy antropologiyasi ham tasavvufiy yondashuvda chuqur falsafiy tahlilga tortiladi. Unga ko‘ra, inson jamiki borliqlar orasida yagona mavjudotki, unda ilohiy nur va hayvoniy nafs uyg‘unlashgan. Insonning vazifasi esa ana shu nafsiy xususiyatlarni jilovlab, ruhiy poklanish sari yo‘l olishdir. Bu qarashlar T.I.Asomuddinzoda[141] va K.S.Saidolimov[142] tadqiqotlarida puxta asoslangan. Ilmiy manbalarda Rumiy tilining poetik xususiyatlari ham o‘rganilgan bo‘lib, uning metaforik boyligi, aforizmlari va tashbehlar tizimi tasavvuf falsafasining sirli mohiyatini badiiylashtirishga xizmat qilgan. X. SH. Kabirov[143] va O.SH.Igbolov[144] tadqiqotlarida bu jihatlar tilshunoslik va madaniyatshunoslik nuqtai nazaridan chuqur ochib berilgan. Shunday qilib, Jaloliddin Rumiy tafakkuri ilk o‘rta asr tasavvuf falsafasining eng mukammal ifodasi bo‘lib, unda inson va Haq munosabati, ruhiy poklanish, metafizik anglash, ma’rifat va muhabbat tushunchalari zamonaviy falsafiy talqinlarda ham dolzarbligicha qolmoqda. Uning asarlari ham nazariy, ham ruhiy-amaliy jihatdan chuqur tadqiq etilishi mumkin bo‘lgan boy manba bo‘lib qolmoqda.

XULOSA

Bundan ko`rinadiki Rumiyning tasavvuf falsafasi insonning nafaqat ichki dunyosini poklash, ilohiy haqiqatni qalban his etish va Allohga muhabbat orqali yaqinlashish g‘oyasiga asoslanadi. Rumiy dunyoqarashida eng muhim o‘rin muhabbatga beriladi - muhabbat nafaqat insonlar o‘rtasidagi tuyg‘u, balki butun borliqni birlashtiruvchi, yaqinlashtiruvchi ilohiy kuch sifatida talqin qilinadi.

Rumiyga ko‘ra, inson bu dunyoda vaqtinchalik mehmon bo‘lib, uning asl maqsadi o‘z ruhini kamolga yetkazish va Haq bilan birlashishga intilishdir. U tashqi shakl va rasm-rusumlardan ko‘ra ichki ma’no va ruhiy poklikni ustun qo‘yadi. Biz buni uning qarashlaridagi nafsni tiyish, sabr, shukr va tavozelik kabi fazilatlarni yuksak qadrlanganini ko`ramiz.

---

[139] Акимушкин О. Ф. Вдохновенный из Рума. – М., 1986. – С. 63–65.; Топбаш О. Н. Кувшин воды. – Москва, 2007. – С. 118–124.

[140] Карамхудоев Ш. Х. Сравнительный анализ антропологии Носира Хусрава и Джалаледдина Руми. – Душанбе, 2020. – С. 203–210.; Якоби А. Ф. Мировоззрение Джалалуддина Руми и суфийская традиция. – М., 1991. – С. 13–15.

[141] Асомуддинзода Т. И. Проблема человека и его судьбы в произведении Джалалуддина Руми. – Душанбе, 2017. – С. 14–18.

[142] Саидолимов К. С. Образ человека в рассказах и притчах «Маснави ма’нави». – Душанбе, 2003. – С. 6–9.

[143] Кабиров Х. Ш. Специфические особенности языка поэзии Джалаладдина Руми. – Душанбе, 2009. – С. 10–14.

[144] Игболов О. Ш. Лексико-семантический анализ особенностей пословиц и поговорок в «Маснави ма’нави». – Душанбе, 2017. – С. 45–52.

Rumiy falsafasining yana bir muhim jihati - birlik g‘oyasi (vahdat). Unga ko‘ra, butun mavjudot yagona manbadan kelib chiqqan va oxir-oqibat yana o‘sha manbaga qaytadi. Bu qarash insonlar o‘rtasida mehr-oqibat, bag‘rikenglik va tinchlikni targ‘ib etadi.

Xulosa qilib aytganda, Rumiy tasavvuf falsafasi insonni komillikka yetaklovchi yo‘l bo‘lib, uning markazida muhabbat, ruhiy poklanish va ilohiy haqiqatni anglash turadi. Bu ta’limot bugungi kunda ham insoniyatni yaxshilik, birlik va ma’naviy yuksalishga chorlab kelmoqda.

ADABIYOTLAR RO‘YXATI

1. A.Boydadayev. Shri Aurobindo Gxosh va Jaloliddin Rumiy falsafasida ong tasavvurlarining komparativistik tahlili, Tamaddun Nuri, 2024-yil.
2. T.Taufiqurrahmon, Putri E.W, Pratama D.R. Exploring Jalaluddin Rumi’s Hermeneutic of Love, Patience and Destiny, Journal of Al-Tamaddun 2024.
3. Nicholson R, Kayadibi S. The Mathnawi of Mawlana Jalaluddin Rumi. 2007.
4. Salomova H. Y., Kurbonov N. Jalaluddin Rumi's Human Essence and His Comments on the Types, Asian Journal of Basic Science & Research. 2023.
5. Н.Комилов. Тасаввуф. – Тошкент: Мовароуннаҳр, 2009.
6. Н.Сафарова. Хожагон тасаввуфий таълимотида маънавий-ахлоқий қадриятлар масаласи. Фалсафа фанлари номзоди диссертацияси. – Тошкент, 2002.
7. B.B.Urazov The “Vakhdat-Ul Vujud” concept of Jalaluddin Rumi. // Journal of Critical Reviews, 2020, 7(17): 57–60.
8. Жалолиддин Румий. Маснавийи маънавий. / Форсийдан тарж. Ж. Камол. – Тошкент: Meriyus, 2010.
9. Ф. Радий. Жалолиддин Румий. – Тошкент: Янги аср авлоди, 2016.
10. Қ.Тўхсанов Маснавий сабоқлари. – Тошкент: Маънавият, 2010.
11. А.Гулпинарли. Мавлавия баъд аз Мавлоно. – Теҳрон, 1366 ҳ.
12. Х.М. Зиёев. Суфийский орден мавлавия. – Душанбе, 2007.
13. Г.С. Юнусова. Абдулқодир Гийлоний маънавий меросида инсон моҳиятининг фалсафий таҳлили.фал.фан. док. (dsc) Дисс... –Самарканд, 2019.
14. Б.Б.Уразов. Specific features of the scientific and spiritual heritage of Jalaliddin Rumi. Журнал: Zamonaviy fan, ta’lim va tarbiya, 2021-yil, №11/1, б. 61–66.;
15. С.К.Каримов. Амир Темур ва темурийларнинг тасаввуфга муносабати. Тошкент: Фан, 2008.
16. Руми Джалаладдин. Дорога превращений. – М., 2012.
17. К.С.Саидолимов Образ человека в рассказах и притчах «Маснави маънави». – Душанбе, 2003.
18. О.А.Лапицкая. Философские основания суфийского учения ал-Кушайри. – Москва, 2013.
19. И. Р. Насыров. Основания исламского мистицизма. – М., 2009.
20. З.Ш.Тохиров. Аллегорические рассказы в «Фихи мо фихи». – Душанбе, 2004.

21. О. Ф.Акимушкин. Вдохновенный из Рума. – М., 1986.
22. Ш.Х. Карамхудоев. Сравнительный анализ антропологии Носира Хусрава и Джалаледдина Руми. – Душанбе, 2020.
23. Т.И.Асомуддинзода. Проблема человека и его судьбы в произведении Джалалуддина Руми. – Душанбе, 2017.
24. Х.Ш.Кабиров. Специфические особенности языка поэзии Джалаладдина Руми. – Душанбе, 2009.
25. О.Ш.Игболов. Лексико-семантический анализ особенностей пословиц и поговорок в «Маснави маънави». – Душанбе, 2017.

NASIRIDDIN AT-TUSIYNING BORLIQ HAQIDAGI QARASHLARI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-276-281

Abduvaxobova Gulsara Akromjon qizi
ToshDSHU tayanch doktoranti
Ilmiy rahbar: ***Qodirov M.***
ToshDSHU, "Sharq falsafasi va germenevtika" kafedrasi professori, f.f.n.,

Annotatsiya: *Ushbu maqola sharq mutafakkiri, serqirra olim Nasiriddin at-Tusiyning ontologik (borliq haqidagi) qarashlariga bag'ishlangan bo'lib, unda faylasuf qarashlari bilan yunon faylasuflari va Ibn Sino qarashlari qiyosiy tahlil qilingan. Tusiyning ontologik qarashlarining o'ziga xosligi ochib berilgan.*
Kalit so'zlar: *Ontologiya, emanatsiya, yunon falsafasi, Islom falsafasi, fazo va vaqt, substansiya, atribut, materiya, shakl va mazmun, modda.*

Аннотация: *Данная статья посвящена онтологическим (о бытии) взглядам восточного мыслителя, разностороннего учёного Насириддина ат-Туси. В ней проводится сравнительный анализ воззрений философа с взглядами греческих философов и Ибн Сины, а также раскрывается самобытность онтологических взглядов ат-Туси.*
Ключевые слова: *Онтология, эманация, греческая философия, исламская философия, пространство и время, субстанция, атрибут, материя, форма и содержание, вещество.*

Abstract: *This article is devoted to the ontological (concerning the nature of being) views of the Eastern thinker and versatile scholar Nasiriddin at-Tusi. It presents a comparative analysis of the philosopher's views alongside those of Greek philosophers and Ibn Sina, and reveals the distinctive character of at-Tusi's ontological perspectives.*
Keywords: *Ontology, emanation, Greek philosophy, Islamic philosophy, space and time, substance, attribute, matter, form and content, matter (material).*

KIRISH

Falsafada murakkab va o'ziga xoslikka ega bo'lgan soha bu – ontologiya, ya'ni borliq falsafasi hisoblanadi. Borliq shu qadar turfa xillikka, murakkablikka va shu bilan birga rang-baranglikka egaki, undagi juda ko'p jihatlar haligacha olim va faylasuflarni bosh qotirishga majbur qilib kelmoqda. Borliqqa turli davrlarda, turli mintaqalarda bir-birini takrorlamaydigan qarashlar paydo bo'lgan. Agarda, biz aynan musulmon falsafasidan borliq muammosiga to'xtaladigan bo'lsak, borliq masalasi sharq mutafakkirlari uchun anchayin murakkablikka ega hisoblanadi. Sababi o'rta asrlar sharq falsafasi yunon faylasuflari qarashlari ta'sirida shakllanganligini hisobga

oladigan bo‘lsak, yunon falsafasi va Islom dini o‘rtasida ko‘plab masalalarda ixtiloflar mavjudligiga guvohi bo‘lamiz.

ASOSIY QISM

Abu Nasr Forobiy va Ibn Sino kabi Nasiriddin Tusiy ham materiya, ya’ni moddani har doim bo‘lgan, hozir ham mavjud va keyin ham bo‘ladi (daxr – mangu, abadiy) deb hisoblagan. Islom falsafasida abadiylik sifati faqatgina Yaratganga xos sifat, deb hisoblanadi. Jism, modda esa o‘tkinchidir. Bir vaqtda paydo bo‘lib, boshqa bir vaqtda zavol topadi. Ruh esa yaratilgan, ammo u abadiy yashaydi, deb talqin etiladi. Shuning uchun musulmon falsafasida moddiyatni abadiy deb biluvchi faylasuflarni daxriylar (“daxr” arabcha – “mangulik”, “abadiylik”) deb atashgan. Shu o‘rinda daxriy deganda, ko‘z oldimizga ateist tushunchasi kelishi noto‘g‘i ekanligini ta’kidlash zarur. Daxriy so‘zining tarjimasidan kelib chiqadigan bo‘lsak, bu yerda yer yuzida hayotning mangu ekanligini ta’kidlovchi shaxsga nisbatan daxriy iborasi qo‘llanlganiga guvohi bo‘lamiz. Daxriylarning olamni abadiy deb bilishiga sabab yer yuzida yo‘qlik va borlik hodisasi ketma-ket va uzluksiz davom etishidir. Agarda bu bir-biriga zid bo‘lgan ikki hodisa ketma-ket va uzluksiz, biri ikkinchisini ta’lab qilgan jolda sodir bo‘lsa, demak, yer yuzida hayotning tugashi mumkin emas, degan xulosaga kelishadi [1:27].

Jurjoniyning falsafiy qarashlari Forobiy, “Sof birodarlar” anjumani, Abu Rayhon Beruniy, Ibn Sino, Nasiriddin Tusiy va Qutbiddin ar-Roziy at-Taxtoniylar dunyoqarashi ta’siri ostida shakllandi. Ular kabi Jurjoniy ham obyektiv borliqning mavjudligiga shubha qilmas edi, ammo uning kelib chiqishini aqliy yo‘sinda talqin qilib, emanatsiya nazariyasi nuqtayi nazarida turar edi [1:20].

Nasiriddin Tusiy Arastu, Avgustin, al-Kindiy, Ibn Sino, Nosir Xisrav, Faxriddin Roziy, Dekart, Leybnits, Toland, Boshkovich, Yum, Fixte, Kant, Gegellar singari relyatsion konsepsiya vakili hisoblanib, ularning fikricha, fazo – moddiy dunyoning tarkibiy tuzilishi tartibining namoyon bo‘lishi, jismlaming o‘zaro joylashish o‘rinlari va moddiy narsalarning mavjudligi tartibini ifodalaydi. Fazo – juz’iy holda ham, umumiy holda ham moddiy dunyoning holatiga bo‘gliqdir; materiya fazoning mavjudligi uchun asosiy vositadir; fazo – nisbiydir. Vaqt esa materiyaning atributi (ajralmas xususiyati), u materiyadan tashqarida mavjud bo‘lishi mumkin emas, vaqt munosabatlari nisbiydir, vaqtning davomiyligi moddiy ob’ektlarning o‘zaro aloqadorligiga, hisob sistemasiga bog‘liqdir. Hozirgi zamonda borliqning turli tashkiliy struktura darajalariga aloqador bo‘lgan fizik, kimyoviy, geologik, biologik, fiziologik, ijtimoiy (sotsiologik), psixologik fazo va vaqt haqidagi konsepsiyalar ham yaratilmoqda. Bunday konsepsiyalarda olamning tuzilishi jihatdan xilma-xilligi va birligi, ko‘p qirraliligi va cheksizligi, murakkabligi va nihoyasizligi asoslanmoqda [1:23].

Tusiyning borliq haqidagi qarashlariga to‘xtaladigan bo‘lsak, undagi barcha borliqdagi narsalarning asosi Yagona Yaratuvchi Allohga borib taqalishi va qolgan narsalarning Undan kelib chiqishi nazariyasi Islom dini ta’sirida shakllangan bo‘lsa, aynan shu jarayondagi jilovlanish, emanatsiya nazariyasining kelib chiqishi ham qadimgi yunon falsafasiga borib taqaladi. At-Tusiyning ontologiyasida birinchilardan

evolyutsiyaviy g‘oyalar keltirilgan. Uning ta’limotiga ko‘ra, olamda avvaliga, asos elementlar bo‘lgan. So‘ngra, ulardan minerallar, o‘simliklar, hayvonlar va odamlar paydo bo‘la boshlagan. Boshida xudoyi taolodan birinchi aql paydo bo‘lgan. So‘ngra birinchi aqldan to‘rt unsur paydo bo‘lib, ulardan minerallar va o‘simliklar, hayvonlardan esa inson paydo bo‘lgan. Inson o‘zini bir-necha bosqichlar orqali molik darajasiga yetqazadi va o‘z zotida haq subhonani mujassam etadi. Ana shuni hukamolar farz doirasi deyishadi. Min al-mabdo va ila-l-ma’od (avvaldan oxirga qaytish) [2:101]. Tusiyning fikricha, vaqtning boshlang‘ich nuqtasi Yaratgan tomonidan belgilangan va shundan boshlangan. Xuddi shunday uning oxiri ham Yaratganga bog‘liq. Ularning fikricha, vaqt bu – alohida bo‘linmas lahzalarning o‘z vaqtida sodir bo‘lish birligidir. Vaqtning bu bo‘linmas daqiqalari – ikki bir-biriga zid bo‘lgan hodisalarni: yo‘qlik va paydo bo‘lish hodisalarini vujudga keltiradi. Va bu hodisalar uzluksiz, davomiy va birin-ketin yuzaga keladi. Har bir narsa o‘z vaqtida, ya’ni ma’lum zamon ichida sodir bo‘ladi, shu sababli ham hech bir voqea-hodisani o‘z vaqtida sodir bo‘lmagan, deb xulosa qilib bo‘lmaydi. Bundan tashqari bir vaqtning o‘zida ham harakat, ham harakatsizlik sodir bo‘lishi mumkin emas. Xuddi shu singari paydo bo‘lish hamda zavol topish ham bir vaqtning o‘zida emas, balki birin-ketin sodir bo‘ladi. Bu qoidaga asoslanib, Tusiy ketma-ket sodir bo‘luvchi voqea-hodisalar vaqtni tashkil qiladi, degan g‘oyani ilgari surgan. Va albatta, bu ikki bir-biriga qarama-qarshi jarayonlar bir-biriga zid bo‘lishiga qaramay biri ikkinchisini talab qiladi. Bularning hech biri yolg‘iz holda vaqtning harakatlanish jarayonini yuzaga keltira olmaydi. Ular bir-biriga zid bo‘lishiga qaramay, bir-biriga bog‘liq va o‘zaro aloqador hisoblanadi. Ya’ni ular o‘rtasida dialektik jarayon sodir bo‘ladi. Tusiy vaqtni davrlashtirishda xuddi Arastu singari o‘tmish, hozir va kelajak tushunchalarini kiritadi. Hozir sodir bo‘layotgan hodisalar vaqt o‘tishi bilan o‘tmishga yoki kelajakka aylanishi mumkin.

Tusiy metafizikani “Ilohiy ilm” deb nomlaydi. Bu ilm sohasida Tusiy Allohning borlig‘i va birligining isboti, ma’naviy substansiyalarning isboti, paydo bo‘lishi mumkin bo‘lgan narsa va hodisalar sistemasi va ularning mutlaq borliqqa (Allohga) nisbati va boshqa mavzularni muhokama obyektiga aylantiradi. Mutafakkirning “Axloqi Nosiriy” asari nafaqat ijtimoiy-iqtisodiy va axloqiy masalalarga, balki borliq va bilim haqidagi masalalarga ham bag‘ishlanadi. “Axloqi Nosiriy” asarida muallif Allohni mohiyat, Undan o‘zga narsalarni esa tasodif deb hisoblaydi. Ya’ni, agar mavjudligi boshqa mustaqil narsaga bog‘liq bo‘lsa, unda bunday narsalar tasodif deb ataladi, agar u mustaqil bo‘lib, boshqa mustaqil narsaga bog‘liq bo‘lmasa, u mohiyat deb ataladi. Ya’ni nafs tasodif bo‘lmasa, u mohiyatdir [7]. Asarda muallif ta’kidlashishicha, Xudodan birlik mahsuli sifatida kelib chiqadigan o‘z-o‘zini bilish natijasi bo‘lgan “birinchi aql” maydonga chiqadi. “Birinchi aql” vojibul vujud bo‘lganligidan xudoni idrok etadi va undan “ikkinchi aql” kelib chiqadi, negaki, u ayni zamonda o‘z-o‘zini bilganligi uchun mumkin ul-vujud hamdir [2:25]. Shuning uchun undan o‘z moddiyligi bilan va unga muvofiq keladigan shakl bo‘lgan ruh sifatida oliy samoviy doira kelib chiqadi. “Ikkinchi aql” o‘z navbatida kelgusida keladigan doiraning ruh va jismini, hamda undan ham pastki doirada joylashib o‘zini boshqarib turuvchi doira bo‘lgan “uchinchi aql” ni keltirib chiqaradi va hokazo. Shunday kelib

chiqishlar tizimi bo‘lgan emanatsiya “faol aql” bilan tugallanadiki, u oy ostidagi dunyoda mavjud bo‘lgan insoniy ruh va to‘rt unsur borligining sababi – “paydo bo‘lish va zavol topish dunyosi” sifatida maydonga chiqadi. Tusiy fikriga ko‘ra, modda beshta turga ega. Bular “al-modda” – المادة (“materiya”), “ash-shakl” – الشكل (“shakl”), “al-jism” – الجسم (“tan”), “an-nafs” –النفس (“jon”) va “al-aql” – العقل (“aql”). Shunday qilib, substansiya umuman olganda mavjudlikning birinchi qismini tashkil qilishi kerak, shuning uchun mohiyat kategoriyalar tartibida birinchi o‘rinda turishi kerak. Ikkinchi o‘ringa u tasodifiy toifalarni qo‘yadi, ular mohiyatdan farqli o‘laroq, o‘zgaruvchanlik bilan bog‘liq bo‘lib, qolgan to‘qqiz toifaga xosdir [4:23].

Islom falsafa an’anasida muzokara mavzularidan biri bo‘lgan neoplatonizmga asoslangan sudur yoki kosmik aqllar nazariyasi (emanatsiya) Tusiy tarafidan ham koinot yaratilishining vujudga kelish jarayoni kabi muzokara obyektiga aylantirilgan. Lekin Tusiyning bu nazariyaga ba’zi asarlarida shubha bilan qaragani, ba’zilarida esa bu nazariyani qabul etmaganini ko‘rish mumkin. “Tajrid al-e’tiqod” nomli asarida bu nazariyaga shubha bilan qaragan faylasuf “Fusus” nomli islom kalomiga doir yozgan boshqa bir asarida sudur nazariyasini tamomila rad etadi. Aristoteldan farqli o‘laroq, Tusiy materiyani zarurat, lekin imkonning shakli deydi. Tabiiy jismlarning mavjudligida materiya har doim ramkaga ega, u har doim qandaydir shaklga ega. Tusiyning borliq haqdagi qarashlarida peripatetik va teologik an’analar izlari bor. U borliq va mohiyat o‘rtasidagi munosabatda peripatetik falsafa tarafdori bo‘lgan. Shuningdek, u emanatsiya nazariyasining borlik-yo‘qlik, birlik-ko‘plik kabi jihatlarida nomuvofiqliklar borligini ta’kidlab, bu nazariyani to‘g‘ri emas degan xulosaga keladi [8]. “Ravzat-ut-tasmim” risolasida tabiat va Xudoning mutanosibligida quydagicha fikr bayon etgan: “Ollohi taolo hamesha xoliq buvad va chun xoliq gufti, maxlut ham boyad buvad, ya’ne in olam ham xud lozim boshad. Pas hargiz nabuvad, ki olam nabud”. (Alloh taollo hamisha xoliqdir va uning xoliqligi haqida so‘z yuritdingmi, uning maxlutligini ham unutma, ya’ne shu olamning lozimligini ham unutma). Mazkur iqtibosda, borliq hodisalari mas’alalari (Oy-u quyosh tutilishi, qor, yomg‘ir, yulduzlar harakati, shamol, do‘l, yashin, yer silkinishi, yorug‘likning ko‘rinishi) materialistik nuqtayi nazari jihatidan tadqiq etilgan. Ammo Tusiy borliq falsafasini muayyan bir mavqeyi nuqtayi nazaridan hal etishni o‘z ishining asosiy maqsadi deb bilmaydi va bu tarzda hal qilmaydi [5:931-932] Nasiruddin Tusiy o‘simlik dunyosi va hayvonlar nafsini (ruhiyati) inson jismi bilan aloqador deb hisoblaydi. Ammo notiqlik nafsini inson jismiga aloqador deb bilmaydi. Chunki bu fikrda bir narsaga alohida e’tibor qaratish lozimki, har bir shaxs xohlagan vaqtida notiq bo‘lmaydi. Bu kasbni egallash uchun ko‘p yillik tajriba, bilim, malaka va mehnat lozimdir [5:932].

Materiya mavjud asos sifatida, har qanday narsani yo‘naltirishning boshlanishidir. Inson o‘z harakati bilan materiyadan bir shaklni olib, unga boshqa shaklni berishi mumkin. Masalan, kulol loydan idish yasaydi. Bu yerda loy materiya, u asos hisoblansa, masalan, lagan o‘ziga xos shakldir. Lekin kulol loyga boshqa turdagi shaklni berishi mumkin, masalan, loyga laganning ko‘rinishini emas, balki kosa ko‘rinishini berishi mumkin. Bularning barchasi ya’ni loy, mum, marmar va boshqa moddalar narsalarning asosi sifatida mustaqil mavjudlikka ega. Ular istalgan vaqtda

mavjud bo‘lishi mumkin. Moddiy narsa, materiya shakldan ustunlikka ega. Shakldan oldingi materiyaning afzalliklari har qanday salbiy hodisalardan oldin mohiyatning afzalliklari bilan bir xildir. Materiyasiz shakl hech narsa emas, materiya tufayli u biror narsaga aylanadi. Mutafakkir substansiyani zarur deb hisoblab, uning abadiy ekanligini tasdiqlash bilan chegaralanadi, ya’ni substansiya avvaldan bo‘lgan, bor va bo‘ladi so‘zlari bilan xarakterlanadi. Tusiy fikriga ko‘ra, qaysi ish yoki harakat yaxshi, qaysi biri yomon ekanligini faqat inson aqligina aniqlay oladi. Faylasuf olim Muhammad Nazarovich Boltaev o‘zining yirik monografik tadqiqotida Tusiyni Umar Hayyom izidan borib, ma’lum diniy g‘oyalarga qarshi to‘rtliklar yozgan deb ko‘rsatadi [6:600].

TAHLIL VA NATIJALAR

Nasiriddin at-Tusiyning ontologik qarashlarini tahlil qilish jarayonida bir qator muhim xulosalarga kelish mumkin.

Birinchidan, Tusiyning borliq haqidagi ta’limoti ikki asosiy manba — yunon falsafasi va Islom diniy-falsafiy an’anasi — ta’sirida shakllangan. Arastu va Plotinning metafizik g‘oyalari bilan Ibn Sino peripatetizmini o‘zida uyg‘unlashtirgan Tusiy bu ikki yo‘nalish o‘rtasida o‘ziga xos muvozanatni saqlashga harakat qilgan. Aynan shu ikki an’ananing sintezi uning ontologiyasini o‘ziga xos va betakror qiladi.

Ikkinchidan, Tusiyning materiya va substansiya haqidagi qarashlari e’tiborga loyiq. U materiyani abadiy, mustaqil va shakldan ustun deb hisoblagan. Aristoteldan farqli o‘laroq, materiyani zarurat, lekin imkonning shakli sifatida talqin etishi Tusiyning o‘ziga xos ontologik pozitsiyasini ko‘rsatadi. Substansiyaning besh turi – materiya, shakl, tan, jon va aql – tasnifi esa uning borliq strukturasiga sistemali yondashuvini namoyon etadi.

Uchinchidan, emanatsiya nazariyasiga munosabatda Tusiyning qarashlari ziddiyatli va rivojlanib boruvchi xarakterga ega ekanligi kuzatiladi. “Tajrid al-e’tiqod” asarida bu nazariyaga shubha bilan qaralgan bo‘lsa, “Fusus” asarida u tamomila rad etiladi. Bu holat faylasufning dogmatik fikrlashdan yiroq, erkin ilmiy izlanish yo‘lidan borgan ijodkor mutafakkir ekanligini tasdiqlaydi.

To‘rtinchidan, Tusiyning fazo va vaqt konsepsiyasi relyatsion yondashuv asosida qurilgan bo‘lib, bu uni Arastu, Ibn Sino va keyinchalik Leybnits kabi buyuk mutafakkirlar bilan bir qatorga qo‘yadi. Vaqtni materiyaning ajralmas atributi sifatida tushunishi, uni o‘tmish, hozir va kelajak toifalariga bo‘lishi hamda qarama-qarshi jarayonlarning dialektik birligi g‘oyasi Tusiy ontologiyasining ilg‘or jihatlari sifatida baholanishi mumkin.

Beshinchidan, Tusiy borliq falsafasini qat’iy bir mafkuraviy pozitsiya doirasida hal qilishni maqsad deb bilmagan. Uning “Ravzat-ut-tasmim” va “Axloqi Nosiriy” asarlarida materialistik va teistik qarashlarning uyg‘un tarzda mavjudligi buning yaqqol dalilidir. Bu esa Tusiyni tor mazhabiy chegaralardan yuqori turuvchi universal mutafakkir sifatida tavsiflash imkonini beradi.

Shunday qilib, Nasiriddin at-Tusiyning ontologik qarashlari o‘rta asr sharq falsafasida mustaqil va original o‘ringa ega bo‘lib, uning ta’limoti nafaqat o‘z davri uchun, balki keyingi falsafiy rivojlanish uchun ham muhim poydevor bo‘lib xizmat qilgan.

XULOSA

Xulosa o‘rnida shuni aytish mumkinki, Tusiy o‘zidan oldin o‘tgan olimlarning fikriga qo‘shilgan holda, falsafani barcha mavjud narsalar haqidagi bilimlarni qamrab oluvchi fan sifatida ta’riflaydi. U falsafani predmetini belgilab yozadi: “Hikmat dar urfi ahli ma’rifat iborat ast az doistani chizho chunone ki boshad va qiyom namudan ba korho chunon ki boyad ba qadri istetoat to nafsi insony dar asli vujudi xud bo gumoneke mutavachchehi on ast, birasad”. Ya’ni, “Ahli ilmlar fikricha, hikmat, borliqning zamirida inson qalbi bo‘lgan darajada, unga g‘amxo‘rlik qilib, narsalarni borligicha istash va kerakli ishni qilishdan iboratdir”. Muhammad Nazarovich Boltaevning xulosalariga ko‘ra, ushbu ta’rifning birinchi qismi maqbuldir, chunki u haqiqatning o‘zida mavjud bo‘lgan obyektlar dunyosini bilish degan to‘g‘ri fikrni ifodalaydi.Ushbu ta’rifning ikkinchi qismi Fransuz faylasufi Rene Dekardning mashhur tezisiga o‘xshash: “Men o‘ylayapmanmi, demak men borman”. Falsafaning nazariy va amaliy faoliyatdan iborat bo‘lganini tushungan Tusiy bu ilm sohasini avvalo nazariy va amaliy qismlarga ajratadi. Aslida bunday bir tasnifotning ontologik asoslari mavjud. Falsafani butun borliqlar mohiyatlarini ochib beradigan ilm bo‘lganini tushungan Tusiy bu ilmni borliq qismlariga muvofiq holda tasnif etadi. Nazariy falsafa asos o‘laroq metafizika, riyozat va tabiat ilmlaridan iboratdir. Bu yerda har bir ilm sohasining oldida bir nechta ilm qismlari mavjuddir. Ilohiyot va falsafa ilmlari metafizika ilmining asoslarini tashkil etgan ilm sohalaridir. Umuman olganda, aniq fanlar bo‘yicha ko‘plab izlanishlar olib borgan faylasuf barcha fikrlarini mantiqiy jihatdan asoslab berishgan harakat qilgan.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO‘YXATI

1. Тураев. Б.О. Пространство. Время. Развитие. – Т.: Фан, 1992.
2. Қодиров М. Насриддин Тусийнинг «Ахлоқи Носирий» асари ва унинг таҳлили.– Т., 2014.
3. Рагими. Общая характеристика произведения «Ахлаги Насири» (Насирова этика) хаджи Насреддина Туси. – Алматы: Вестник КазНПУ, 2012.
4. Кенжаева Л. Логическое учение Насриддина Туси (на основе его трактата «Асас ул-иктибас») Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. – Душанбе, 2019.
5. Norkuchkarov Sh. Sh. Nasiruddin Tusi and his place in the history of civilization of the peoples of the east // Galaxy international interdisciplinary research journal Vol. 9, Issue 12. – T., 2021.
6. Болтаев М. Н. Вопросы гносеологии и логики в произведениях Ибн-Сины и его школы. – Душанбе: Ирфон, 1965.
7. Рагими Л. Общая характеристика произведения «Ахлаги Насири» (Насирова этика) хаджи Насреддина Туси.Вестник КазНПУ 2012. Алматы. http://www.allbest.ru/
8. https://islamansiklopedisi.org.tr/tusi-nasiruddin

ФИЛОСОФСКО-КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ КАТЕГОРИИ ЯПОНСКОЙ ЭСТЕТИКИ

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-282-287

Бутаева Согдиана
Студентка 2 курса направление «Восточная философия и культура» ТГУВ
Научный руководитель: ***д.ф.н., профессор Э.М. Изетова***

Аннотация: *Статья посвящена рассмотрению эстетических категорий японской культуры в контексте философского дискурса. Японская эстетическая традиция формирует иное представление о красоте, связанное со специфическим восприятием мира и особенностями мышления. В рамках японской философской мысли красота выступает базовой основой, через которую осуществляется осмысление эстетического и культурного опыта. Особое внимание уделяется таким категориям, как моно-но аварэ, ваби-саби и югэн, а также феномену кинцуги, отражающим характерное для японской культуры восприятие мимолётности, простоты и скрытой глубины явлений. Рассмотрение данных категорий позволяет выявить специфику эстетического мировоззрения, в котором переживание красоты тесно связано с ощущением бренности времени, природой и внутренним состоянием человека как способом чувственного постижения мира.*

Ключевые слова: *эстетические категории, «би», «кокоро», «магококоро» , «моно-но аварэ», «югэн», «ваби-саби», «кинцуги», мимолётность, эстетическое переживание, мировоззрение, созерцание, чувственное постижение.*

Для проникновения в духовную суть японской культуры необходимо обращаться к видам опыта, которые выходят за рамки чисто логически-рассудочного анализа и апеллируют к интуитивно-медитативному осмыслению. В этой плоскости ключевую роль играют концепции сокрытого, намеренной неполноты (недосказанности) и многослойности значения, посредством которых и происходит эстетическое осмысление бытия. Эти принципы находят своё воплощение в различных видах творчества, в первую очередь в литературном искусстве, где художественный образ возникает на стыке чрезмерного символизма и чувственности, а подлинный смысл раскрывается в акте созерцания. Японские эстетические нормы диктуют особый модус взаимодействия с миром, где эмоция, наблюдение и внутренняя вовлечённость служат базисом для философского понимания реальности.

Из-за уникального мировосприятия, свойственного японскому менталитету, складывается и специфический подход к целостному осмыслению всего сущего, где эмоциональное отношение к красоте не является побочным элементом, а в целостности наоборот, выступает отправной точкой самого метода познания мира. Хотя Япония исторически и культурно тесно связана с Китаем, переняв

многие философские и художественные постулаты, она всё же сформировала собственную парадигму эстетики, характеризующуюся самодостаточностью, глубокой интроспекцией и нацеленностью на выражение скрытых значений.

В японском понимании эстетики, восприятие и сопереживание не противостоят друг другу, скорее объединяются, создавая опыт, в котором субъект феноменологически сливается с объектом. Они предпочитали приобщать к красоте, не рассуждая о ней: красота не объект для размышлений, а способ приобщения к миру, переживания своего единства с ним [1,56]. Этот вид единства создает уникальный вид присутствия в мире: человек не прибывает в состоянии пассивного наблюдателя, а играет активную роль взаимодействующего, тем самым влияя на установление отношений.

Красота в японском понимании исходит из классической триады ценностей - истины, добра и красоты. «Красота (*би*) — это то, что вызывает ощущение гармонии разума и чувства» [1,60], сама по себе красота не автономна, а присуща вещам. Она владеет универсальным характером, пронизывая мир через соприкосновение разумного и чувственного начал, образуя целостность опыта. Ее постижение напрямую связано через сердце (*кокоро*) а после углубленного, процессуального сопережевания, оно предполагает достижение высшего состояния «истинного сердца» (*магококоро)*. Постижение красоты в японской эстетической традиции осуществляется не через внешнюю оценку объекта, а именно посредством внутреннего сопряжения с ним, обозначаемого понятием *кокоро* (сердце). Именно в этом акте глубинной соотнесённости субъекта и объекта раскрывается подлинное эстетическое переживание, в котором красота возникает как результат их взаимодействия. В свете этого, отличительной чертой японского взгляда на эстетику выступает отсутствие строгой дихотомии между тем, что считается «красивым», и тем, что признается «уродливым» или «безобразным». Эстетическая значимость не задается формальными критериями, скорее проистекает из способности наблюдателя подмечать экспрессию и глубинную суть даже в тех проявлениях, которые в иных культурных парадигмах могли бы показаться лишенными привлекательности.

Формирование эстетических категорий происходит в рамках господства тех или иных эпох. Одна из наиболее ярких категорий является *«моно-но аваре»* (物の哀れ) или же *«печальное очарование вещей»,* которая реализовалась в эпоху Хэйан (794–1185). Данная эпоха впитала в себя китайское представление государства и роли правителя, хоть и не в догматичной форме, нежели чем в Китае, но имело ориентацию на синтоистское мировосприятие и его законы. Человек в рамках данной традиции стремится к постижению истины не через прямое раскрытие, а через сокрытость, отстранённость и таинственность, в пределах которых она постепенно обнаруживает себя. Истина не даётся как завершённое знание, она раскрывается в опыте созерцания, требующем внутренней сосредоточенности и отказа от поверхностной очевидности. Подобная установка соотносится с онтологико-экзистенциальным измерением

человеческого существования, где поиск смысла разворачивается на протяжении всей жизни и проявляется в различных формах деятельности, включая творческий акт. Осознание преходящего характера бытия и неустойчивости человеческого существования придаёт этому поиску особую внутреннюю напряжённость, связанную с переживанием хрупкости и ускользающей полноты жизни.

Показательным примером выступает «Повесть о Гэндзи» Мурасаки Сикибу (XIв.), художественное пространство в котором пронизано настроение тонкой печали и ощущение бренности времени. Данное переживание не воспринимает форму резкого трагического разрыва, характерного для европейской традиции, оно сохраняет сдержанность и внутреннюю глубину, выраженную через намёк, недосказанность и эстетизацию преходящего.

Переживание утраты в судьбе Гэндзи раскрывается в рамках категории моно-но аваре-состояния, в котором чувствительность к мимолётности становится первостепенной ступенью эстетического опыта. Утрата не преодолевается, скорее наоборот, она сохраняется в структуре переживания, определяя способ отношения к миру. Память о прошлом не ускользает, напротив, приобретает всё большую внутреннюю значимость, углубляя восприятие настоящего. Временность существования осознаётся как непосредственное переживание, пронизывающее каждое мгновение жизни и каждую привязанность.

Фрагмент из «Повести о Гэндзи» — «Годы текут, и лишь умножаются горести…» [2,205] — иллюзорно транслирует изменение внутреннего состояния, при котором переживание утраты приобретает новый оттенок значимости. В этом проявляется особая форма чувствительности, направленная на ускользающее и неустойчивое, где ценность обретает именно то, что не может быть удержано. Любовный опыт Гэндзи разворачивается как некая попытка восстановления утраченного и обреченного, сохраняющая в себе исходное отсутствие. Каждая новая привязанность несёт след первоначальной утраты, воспроизводя её в изменённой форме. Целостность остаётся недосягаемой, переживание не замыкается, а все чаще остаётся открытым и незавершённым.

В подобной структуре опыта раскрывается и личная драма героя, а также более широкий принцип японской эстетики, в рамках которого печаль придаёт ему утонченную глубину и ясность. Эстетическое здесь связано с предельной внимательностью к моменту, в котором ощущается сопряжение присутствия и исчезновения. Каждое переживание несёт в себе след утраты, каждая встреча содержит возможность расставания. Особая чувствительность к таким переходам формирует особый тип восприятия, где красота не является чем-то статичным. Однако концепция не соотносится с современными реалиями, в которых любые ценности, мгновения и взаимоотношения с людьми подвержены ускоренной трансформации, тем самым утрачивая устойчивость и внутреннюю определенность. Моно-но аваре дистанцируется от объективирующего взгляда, смещая акцент в сторону субъективного переживания, где эмоциональная

напряжённость становится определяющим элементом опыта. Такая направленность усиливает внутренний драматизм восприятия жизни, погружая человека в состояние, при котором переживание утраты и мимолётности приобретает чувственно-насыщенный характер, раскрывая глубину личного отношения к происходящему.

Продолжает традицию моно-но аваре такая категория как юген (*(*«сокровенный, тайный, мистический»), которая сформировалась в эпоху Камакура (1185–1333 гг.), в отличие от нее, юген имеет китайское происхождение («царство мертвых») и отмечается во многих китайских трактатах. Юген формирует иной эстетический идеал, связанный с сокрытой и изысканной глубиной явлений. В сопоставлении с моно-но аваре, акцент смещается с переживания мимолётности к стремлению к внутренней целостности и скрытой истинности. Переживание здесь утрачивает непосредственную эмоциональную выраженность, уступая место созерцательной сосредоточенности, направленной на постижение неявного. Эстетический опыт приобретает характер углублённого созерцания, в котором чувственное не исчезает, но переходит в более тонкий, почти нефиксируемый уровень. Юген может быть осмыслен как своеобразное гносеологическое пространство, в котором смысл не дан напрямую, раскрываясь через погружение в скрытую полноту, сопряжённую с переживанием пустоты как предельного основания. Подобная установка инициирует длительный, рефлексивный процесс, в котором смысл не детерминируется в завершенной форме, а скорее пребывает в состоянии непрерывного внутреннего раскрытия.

Известный японский поэт Камо Тёмэй передает такую мысль: «Югэн применим, когда осенним вечером на небе нет красок, не слышно звуков, и мы не можем выразить в словах, то, что глубоко трогает сердце» [3, 37]. Его идея может быть интерпретирована как то, что сопереживаемое пребывает в процессе истинности самого акта сопереживания. Данная категория предполагает присутствие незавершённости в жизни человека, отражение завуалированного прошлого и внутренние противоречия в отношениях с самим собой. Состояние неполноты становится средством постижения глубины опыта, где смысл открывается через постепенное раскрытие и созерцание скрытых онтологических слоев. Несмотря на то, что категория конституирует особую значимость в эстетических категориях, она несет в себе чрезмерный субъективизм, что ставит под вопрос критерии универсального распознавания.

Эпоха Муромати (XIV–XVI вв.), переосмысленная аристократией через призму аскетизма и стремления к простоте, породила новую концептуальную категорию — ваби-саби. Ваби-саби — это малое и скрытое, неуверенное и эфемерное: вещи столь тонкие и мимолетные. [5,50] Она выражает идею скромной, ненавязчивой красоты, где ваби обозначает «непритязательную красоту», а саби — «умиротворение одиночества», формируя эстетический опыт, ориентированный на восприятие тишины, неполноты и гармонии с естественной преходящей природой вещей.

В этом плане именно одиночество влечет к глубокому созерцанию, а само по себе оно не стремится к публичному показу. [6,30]

Категория предусматривает изоляцию от разнообразия и плюрализма, внутреннее смирение в страстях и сосредоточенность на духовном, подчинённом постижению истинного «я». В отличие от других категорий, она не стремится замаскироваться, не демонстрирует символизм а просто существует по своему подобию и вызывает полное умиротворение. Этот подход в японской культуре получил метафорическое обозначение «без чая». «В повседневной речи так говорят о человеке, неуязвимом к серьёзно-комическим интересам личной драмы. Стереотипически мы стигматизируем неукротимого эстета, который, несмотря на обыденную трагедию, бушует в потоке освобождённых эмоций, называя его «слишком большим количеством чая»[4,18]. Подобная установка сохраняет актуальность и для современного человека XXI века, отражая постоянное напряжение между внутренней сдержанностью и требованиями социальных ожиданий.

Ваби-саби предполагает для человека отказ от избыточных благ, страстей и привязанностей, поскольку они неизменно сопровождаются внутренним страданием и создают тяжесть существования. Поскольку она нацелена на раскрытие человеку сути мира, она оставляет без должного внимания понимание бедности, присущее аскетической традиции. Концепция сосредоточена на эстетическом восприятии и душевной гармонии, что порой приводит к игнорированию социальной и материальной реальности. В результате эстетизация жизни может вступать в противоречие с практическими потребностями человека, создавая впечатление идеализации внутреннего мира в ущерб объективным условиям существования.

После ваби-саби в эту же эпоху появляется новая категория кинцуги « золотое соединение», представляет собой искусство изящного восстановления сломанной керамики, подчёркивающее её трещины и дефекты, и продлевающее её жизнь, превращая повреждение в эстетически значимый элемент. Она сохраняет традицию ваби, акцентируя внимание на несовершенном и преходящем естестве вещей. Поскольку она предполагает соединение дефектов и трещин, её можно воспринимать как метафору человеческого опыта: несмотря на преграды и внутренние разрушения, человек способен сохранять жизнь и целостность, преобразуя собственные «разломы» в источник силы и внутренней красоты. С онтологической точки зрения трещины можно рассматривать как проявление опыта и глубины. Они фиксируют процесс становления, открывая перед человеком пространство для осмысления собственной жизни, внутренней трансформации и преодоления ограничений. Повреждение и исцеление становятся метафорой человеческой судьбы, где каждое испытание и ошибка обретает смысл и ценность в структуре целостного бытия. Эстетическое переживание сломленного и восстановленного несёт и экзистенциальное значение, создавая модель жизни, в которой утраты, ошибки и внутренние раны

реализуются как часть пути к целостности, гармонии и глубинному пониманию себя.

Краткое резюме. Категории демонстрируют различные способы отношения к миру, сохраняя свою утончённость и загадочность. Их различие позволяет проследить изменения восприятия жизни от эпохи к эпохе, в рамках которых формируются новые ценностные ориентиры человеческого существования. Каждая категория фиксирует особый тип переживания, связанный с временем, утратой и стремлением к внутренней целостности. Через них раскрывается не только эстетическое измерение культуры, но и глубинные основания мировосприятия. Японская эстетика транслирует, что красота пронизывает опыт повседневности и внутреннего состояния человека. Она формирует отношение к миру, основанное на внимании к преходящему, несовершенному и недосказанному. В этом контексте эстетическое выступает толчком для философского осмысления бытия.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ:

1. История эстетической мысли: в 6 т. Т. 2: Средневековый Восток. Европа XV–XVIII веков. – М.: Искусство, 1985. – 455 с.
2. Мурасаки Сикибу. Повесть о Гэндзи: в 3 т. Т. 1 / пер. с яп. Т. Л. Соколовой-Делюсиной. – СПб.: Гиперион, 2010. – 592 с.
3. Памятники литературной мысли Востока. – М.: ИМЛИ РАН, 2004. – 464 с.
4. Okakura Kakuzō. The Book of Tea: A Japanese Harmony of Art, Culture & the Simple Life. – Edinburgh; London: T. N. Foulis, 1901. – 137 p.
5. Koren L. Wabi-sabi for Artists, Designers, Poets & Philosophers. – Berkeley, Calif.: Stone Bridge Press, 1994. – 94 p.
6. Судзуки Д. Т. Дзэн и японская культура / пер. с англ. С. В. Пахомова. – СПб.: Наука, 2003. – 522 с.

MAHMUD ZAMAXSHARIY ASARLARIDA "USTOZ-SHOGIRD" MUNOSABATLARI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-288-292

Oqilov Ahrorjon Bahromjon o'g'li
Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti
Sharq falsafasi va madaniyati mutaxassisligi
1-kurs magistrant
Doktorantura bo'limi bosh mutaxassisi
E-mail: oqilovahrorjon@gmail.com
ORCID: https://orcid.org/0009-0002-0932-3474
Ilmiy rahbar: Laziz To'rayev
Tarix fanlari bo'yicha falsafa doktori (Ph.D), dots.,
Doktorantura bo'limi boshlig'i
Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti
E-mail: laziz_torayev@tsuos.uz
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3666-6229

Annotatsiya. *Ushbu maqolada, tafsir ilmida "Al-Kashshof", tilshunoslikda "al-Mufassal", "Asos ul-balog'a", didaktik janrda "Muqaddimat ul-adab", "Maqomat", "Navobig' ul-kalim", "Rabi' ul-abror" kabi asarlar bilan mashhur bo'lgan qomusiy olim Mahmud Zamaxshiriy asarlarida "ustoz-shogird" an'anaviy tizimi haqida ma'lumot beriladi.*

Kalit so'zlar: *Mahmud Zamaxshariy, ustoz va shogird, Odob al-mutaallim "Atvoq uz-zahab", ma'naviy-axloqiy tarbiya, ilmiy meros, murid, murshid, isnod.*

KIRISH

Sharq qadimdan ham o'zining etikasi, intuitiv bilimlardagi namunasi, didaktik qarashlari bilan unikalligini ko'rsatib kelgan. Sharq faylasuflarining aksariyati asosiy urg'uni insonning axloqi, uning hammaga manfaat keltiruvchi estetikasini shakllantirish, tartibli va uyushgan kollektivizm muhitini yaratish maqsadida ilmiy va amaliy faoliyat bilan shug'ullanganlar. Hamma uchun mayoq bo'lishi lozim bo'lgan barkamollik va mukamallik haqidagi g'oyalar ham aynan Sharq mutafakkirlarining diqqat markazidagi asosiy masala edi. Xususan, Kun Szining adolatli, insonparvar, an'analarga sodiq, so'zi va amali bir "oliyjanob kishi" g'oyasi, Farobiyning haqiqatni sevuvchi, mol-dunyoga hirs qo'ymagan, adolatli "fozil odam" g'oyasi, tasavvuf vakillarining nafsini tiygan holda ilohiy ishq bilan Yaratganga yetishishni umid qilgan "komil inson" tushunchalari buning yaqqol misolidir.

Yuqoridagilarni umumlashtirib nisbatan universal ibora sifatida "komil inson" tushunchasini tanlab oladigan bo'lsak, bu insonni tarbiyalash o'z-o'zidan sharqona "ustoz-shogird" an'anasi markaziy o'rin egallaydi. Sharqda ustoz nafaqat ta'lim beruvchi, balki, u tarbiyachi, ichki olamning muarrixi, ota bilan tenglashtirilgan maqom sohibi hisoblanardi. Tolib ustozga topshirilar ekan "eti sizniki suyagi bizniki"

yoki “sen o‘zingni ustozga topshirganingda g‘assol qo‘lidagi mayyit deb hisobla” (*arabcha* كالميت بين يدي الغاسل) kabi iboralar ilmiy muhitning asosiy xarakterini belgilaydigan jihatlaridan hisoblangan. Ushbu jumlalar ortida esa ustozning mutlaq dominant qiyofasi gavdalantirilgan. Shogirdning ustoz odidagi ilmiy va ijtimoiy muloqoti itoatkor odam ko‘rinishini kasb etgan.

“Ustoz-shogird” an’anasi vorisiylik tamoyili negizida vujudga kelgan bo‘lib, uning mohiyatida ilm-adabni saqlash, uning ishonchliligini ta’minlash, ilming qiymatini yuksakka ko‘tarish, oddiy xalq orasida ilm ahliga hurmatni oshirish, ta’limiy davra muhitini yaratish turgan. Bu tizim uzoq asrlar davomida fundamental qabul qilingan me’yor deb qabul qilindi. Keyinchalik, shu tizim islomda sanad orqali ilm olish, isnod ro‘yxatining paydo bo‘lishiga zamin yaratdi.

“Ustoz-shogird” tizimi turfa xil zamon va xilma xil makondan kelib chiqib turli usullarga moslashtirildi. Bu tizimni yaratishda qomusiy olimlarning xizmati, albatta, beqiyos bo‘lib, ular tomonidan didaktik asarlarning bir qancha boblarida bu masala tilga olindi. Yakunda esa, bu kitoblar kumulyativ tarzda silsilani tashkil qilib kelishilgan axloq kodeksini vujudga keltirdi. Ushbu qiyin vazifani amalga oshirishda Kaykovus, Yusuf xos Hojib, Ahmad Yugnakiy, Ahmad Yassaviy va boshqa sanoqsiz olimlarning mehnati bemisl xizmat bo‘ldi. Shunday olimlardan biri, shubhasiz, Mahmud Zamaxshariy hisoblanadi. Mahmud Zamaxshariy o‘zining “Atvoq uz-zahab”, “Maqomat”, “Rabi ul-abror” va boshqa bir qancha asarlari orqali bu an’anaviylikda ustoz va shogirdga xos bo‘lgan va bo‘lishi kerak bo‘lgan xususiyatlar, illatlar va fazilatlar, beodobliklar va husnixulqlar haqida o‘z mushohadalarini beradi. Ularni boshqa davr va makon vakillaridan keltirilgan misollar bilan asoslantiradi.

Asosiy qism.

Mahmud Zamaxshariy “ustoz va shogird” tizimi munosabatlariga to‘xtalar ekan, uni bevosita ilm va ilmga bo‘lgan muhabbat va e’tibor bilan aloqador ekanligini ko‘rsatadi. Insonning ta’limiy jarayonlarda bilim olishga bo‘lgan himmati va ta’lim berishga bo‘lgan sa’y-harakatlari, avvalo, ularning ilmga bo‘lgan ehtiromining in’kos etishidir, deb hisoblaydi. Buning uchun esa ilmning qiymatini bilish zarurdir. Zamaxshariyning fikricha, bilim u egalik qilgan kishining mavqeyining ulug‘lanishiga sabab bo‘ladi. Bilimli kishining faqir va nochor oiladan yoki tabaqadan chiqishi uning qiymatini hech qachon kamaytirmaydi, bilaks, badavlat kishining nodon va johil bo‘lgani holda o‘z ahamiyatini boylik yoki nasab bilan namoyish etolmasligini uqtiradi. Zamaxshariy fikriga ko‘ra ilm insonni zarar va yomonliklarning xataridan muhofaza qilishga qodir bo‘lgan ota misolidir. Taqvo esa panoh istaganni bag‘riga bosib saqlagan onadir [1,22]. Ilm va taqvo birlashib mukammal tandemni hosil qiladi. Zamaxshariy har bir insonga bilim olish zarurl, ilm va taqvoni mahkam tutishni esa lozim va lobid degan tavsiyani beradi. Ilm, asli, qudratlidir,-deydi Zamaxshariy. U bilan ko‘plab yetib bo‘lmas cho‘qqilarni zabt etish, yetib bo‘lmas marralarni egallash mumkin. Bilim imkonsiz ko‘ringan ishlarni ham amalga oshirishga vosita – bo‘la oladi. Biroq, jaholat ba’zan undan ham kuchlilik qiladi. Jaholat o‘zi bilan yengillikni olib yuradi, layoqatsiz inson unga hamqadam bo‘lishi qulay va yoqimlidir, lekin, u insonni chiqib bo‘lmaydigan, oxiri nadomatga to‘la chox sari yetaklaydi. Jaholat –

bilimsizlikning oxiri fojea va falokatlidir. Zamaxshariy haqiqiy bilim insonni Haq sari yetaklovchisidir, deb hisoblaydi. Ilmsizlik esa undan uzoqlashtiradi. Shu bilan bir qatorda foydasiz ilmlar ham bo‘lib, ular faqat kibr, mol-dunyo to‘plash va e‘tibor jalb qilish uchungina hosil qilingan ilmlardir.

Mahmud Zamaxshariyning tavsiyasiga ko‘ra olim birinchi navbatda ilmni nima uchun olganini hamda nima uchun ta’lim beryotganini, talaba esa nima uchun ilmga rag‘bat qilgani, unga erishganidan keyin uni qanday ishlarga sarf qilishini oldindan aniqlab olishi, shundan kelib chiqib harakat qilishini aytadi. Bunda maqsad aniq va to‘g‘ri bo‘lmasa oqibati nadomat bo‘ladi. Shuningdek, u Aristoteldan shunday misol keltiradi: “Oqil oqil bilan til topishadi, lekin nodon hech kim bilan kelisha olmaydi” [2,66].

Bir o‘rinda esa ustoz va shogird o‘rtasida mutanosiblik xususida Zamaxshariy shunday iqtibos beradi: “Dualiy: Agar bir olimni qiynamoqchi (azoblamoqchi) bo‘lsang, unga bir nodonni hamnishin (hamroh) qilib qo‘y” [2,67]. Olim uchun hayotning eng oliy mazmuni va zavqi — haqiqatni anglash, ilm cho‘qqilarini zabt etish, mantiqiy mushohada va ma’naviy yuksalishdir. U borliqni sabab va oqibat qonuniyatlari asosida ko‘radi, har bir hodisaga chuqur mantiq bilan yondashadi. Nodon esa voqelikni faqat yuzaki idrok etadi, his-tuyg‘ularga, asossiz gumonlarga va jaholatga tayanib ish tutadi. Mana shu ikki xil dunyoqarash bitta nuqtada to‘qnashganda, olim uchun jismoniy qiynoqdan ham og‘irroq bo‘lgan ma’naviy va ruhiy azob boshlanadi. Iso (a.s.)ga nisbat berilgan yana bir nuqtada esa: “Iso (a.s.) aytdi: “Men tug‘ma ko‘rlarni va pes kasalligiga chalinganlarni davoladim va ularning har ikkisiga ham shifo berdim. Ammo ahmoqning aqlsizligini davolashga kirishganimda, u meni charchatdi va ojiz qoldirdi” [2,68]. Tug‘ma ko‘rlik yoki pes (vitiligo) o‘sha davr tibbiyoti chorasiz hisoblagan, inson irodasiga bog‘liq bo‘lmagan og‘ir jismoniy nuqsonlar edi. Payg‘ambarga berilgan mo‘jiza tufayli bu xastaliklarga shifo topilgani, moddiy dunyodagi har qanday jismoniy kamchilikning muolajasi borligiga ishora qiladi. Chunki jismoniy bemor o‘z dardini his qiladi, undan qutulishni istaydi va tabibga, haqiqatga qarshilik ko‘rsatmaydi. Ko‘zining ko‘rmasligini bilgan odam o‘ziga yo‘l ko‘rsatgan yetakchiga ergashadi. Biroq, ahmoqlik butunlay boshqa tabiatga ega. Bu yerda “ahmoq” iborasi shunchaki aqliy zaif insonni emas, balki bilimsiz bo‘la turib o‘zini dono hisoblaydigan, haqiqatni ko‘rishni istamaydigan, o‘z xatolarida qaysarlik bilan turib oladigan kimsani anglatadi. Ahmoqlikning eng katta xavfi va davosizligi shundaki, u o‘zining kasalligini aslo tan olmaydi. O‘zini nuqsonsiz deb bilgan odam esa shifoga ham, to‘g‘ri so‘zga ham ehtiyoj sezmaydi.

Ustoz doimo Sharqda e’zozlangan, ammo, ta’lim va tarbiya beruvchining ham tarbiyalanuvchi oldida mas’uliyatlari bo‘lib, bular balki ko‘proq muhimdir. Mahmud Zamaxshariy shunga ishora qilib quyidagi suhbatni keltiradi: Zuhayr ibn Nuaym bir kishining o‘z farzandi bilan ketayotganini ko‘rib, so‘radi: — Bu sening o‘g‘lingmi? U kishi: — Ha, — deb javob berdi. Zuhayr aytdi: — Ogoh bo‘l! Farzanding seni Allohga osiy bo‘layotgan holatda ko‘rib qolishidan qattiq hazar qil! Aks holda, uning nazdida sening haybating va hurmating qolmaydi, u senga nisbatan haddidan oshib, beodoblik qiladigan bo‘lib qoladi. [2,61]. Kichik yoshdagi farzand uchun ota-ona, ayniqsa ota

siymosi dunyodagi eng mukammal, eng kuchli va eng adolatli zot hisoblanadi. Bola hayotni, yaxshi va yomon o‘rtasidagi chegaralarni aynan ularning xulq-atvori orqali taniydi. Rivoyatda ta’kidlanganidek, agar ota farzandi ko‘z o‘ngida Yaratganga osiy bo‘lsa — ya’ni yolg‘on gapirsa, birovning haqiga xiyonat qilsa, zulm yoki biror bir axloqsiz jinoiy ishga qo‘l ursa — bolaning ongida o‘ziga xos ma’naviy inqiroz yuz beradi. Bola har doim to‘g‘ri yo‘lni ko‘rsatuvchi deb bilgan Mayoqining o‘zi egri ekanini ko‘rgach, uning qalbida ota shaxsiga nisbatan ishonch va hurmat poydevori darz ketadi. “Haybat va hurmatning yo‘qolishi” esa tarbiyadagi eng xavfli nuqtadir. Ota-onaning so‘zi bolaga ta’sir qilishi uchun u ma’naviy kuchga ega bo‘lishi kerak. O‘zi gunoh va illatlardan tiyilmagan otaning so‘zi quruq nasihatga aylanadi va bola nazarida o‘z qimmatini yo‘qotadi. Natijada, farzandda ota-onaning gapiga nisbatan bepisandlik, itoatsizlik va haddidan oshish illatlari bosh ko‘taradi. Chunki bola o‘z ichida: “Menga taqiq qo‘yayotgan insonning o‘zi ham bu qoidalarni buzadi-ku”, degan xulosaga keladi va ota-ona yoki ustozni tarbiyachi sifatida tan olmay qo‘yadi.

IX–XII asrlar davomida islom dunyosida yuz bergan ilmiy va madaniy inqilob jahon tarixshunosligida “Sharq Renessansi” yoki “Islom oltin davri” degan nomlar bilan e’tirof etiladi. “Dunyo ilm-fanida Renessans sifatida baholangan IX-XII asrlar o‘zining din bilan hamohang bo‘lganligi bilan ham xarakterlanadi. Bu davrda yaratilgan fan yutuqlarining aksari aynan shu o‘ziga xoslik bilan bog‘liq bo‘ldi” [3,280]. Ushbu davrning butun insoniyat sivilizatsiyasi rivojiga qo‘shgan buyuk hissasi, eng avvalo, uning o‘ziga xos xarakteri — ilm-fanning din bilan o‘zaro uyg‘unlikda va hamohanglikda taraqqiy etgani bilan belgilanadi. G‘arb sivilizatsiyasida intellektual yuksalish ko‘p hollarda diniy dogmalarga qarshi isyon va cherkov ta’qiblaridan qutulish fonida kechgan bo‘lsa, Sharq Renessansida din ilm-fanning dushmani emas, aksincha, uning eng quvvatli harakatlantiruvchi kuchi, ilhom manbayi va axloqiy poydevori sifatida maydonga chiqdi.

XULOSA

Birinchidan, Mahmud Zamaxshariy qarashlarida chinakam murabbiy nafaqat ilm beruvchi, balki shogirdning ma’naviy olamini shakllantiruvchi yetakchidir. Alloma ustozning shogirdga nisbatan otalarcha mehribon, kechirimli bo‘lishi bilan birga, uning axloqiy qiyofasini tarbiyalashda talabchan bo‘lishini ham yoqlaydi. Eng muhimi, ustoz o‘zining amaliy hayoti va odobi bilan shogirdga birinchi navbatda shaxsiy etalon bo‘lishi shart. Zamaxshariy so‘zi bilan amali zid bo‘lgan olimlarni qoralaydi va tarbiyaning asosi go‘zal xulq-atvorda ekanini uqtiradi.

Ikkinchidan, alloma asarlarida ilm talab qiluvchi shogirdning ruhiy-axloqiy holatiga alohida e’tibor qaratiladi. Zamaxshariyning fikricha, shogird ustoz huzurida mutavoze bo‘lishi, berilayotgan saboqlarga yuksak ixlos bilan yondashishi lozim. Ilm egallash shunchaki kitob o‘qish emas, balki nafsni tarbiyalash va mashaqqatlarga sabr qilishdir. Shogird ustozning o‘gitlarini hayotiy dasturilamal deb bilishi va uning hurmatini yuksak o‘ringa qo‘yishi — ilmiy muvaffaqiyatning bosh omili sifatida baholanadi.

Uchinchidan, Mahmud Zamaxshariy “ustoz-shogird” tizimidagi yakuniy maqsadni shunchaki ma’lumotlar to‘plashda emas, balki olingan ilmning jamiyatga,

xalqqa xizmat qilishida ko‘radi. Ustoz shogirdiga ilmni ulashishni o‘zining muqaddas burchi deb bilsa, shogird ham kelajakda bu ilmiy omonatni munosib vorislarga yetkazishi — “ustoz-shogird” an’anasining uzviyligini ta’minlashi kerak. Alloma nazdida amalsiz ilm - mevasiz daraxt kabidir; shu bois, har bir o‘rganilgan qoida va odob insonning kundalik turmushida, adolat va ma’rifat tarqatishda o‘z aksini topishi shart.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR

1. Mahmud Zamaxshariy. Oltin shodalar. T.:”Extremum press” nashriyoti, 2010. – B. 83.
2. Маҳмуд ибни Умари Замахшарӣ. Хираднома (Хазору як гуфтор аз «Рабеъ-ул-аброр»)/Инти- хоб, тарҷума ва тавзеҳи Фахриддин Насриддинов. - Хуҷанд: Хуросон, 2023. - 248 с.
3. ГАЛЕНА, Г., & АЗ-ЗАМАХШАРИ, В. П. М. MAHMUD ZAMAXSHARIYNING “RABI’ AL-ABROR” ASARIDA YUNON FAYLASUFI JOLINUS QARASHLARINING FALSAFIY TAHLILI Oqilov Ahrorjon Bahromjon o‘g‘li.

IBN ARABIY INTELLEKTUAL MEROSIDA BILISHNING ESTETIK PARAMETRLARI (KO'RSATKICHLARI)

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-293-298

Mamadaliyev Akbarjon Abdurahmon o'g'li
TDSHU, "Sharq falsafasi va madaniyati" mutaxassisligi magistranti
Ilmiy rahbar: f.f.d., professor ***E.M. Izzetova***

Annotatsiya. *Maqolada Ibn Arabiy intellektual merosida bilishning estetik tabiati falsafiy-germenevtik nuqtai nazardan tahlil qilinadi. Tadqiqot muammosi shundan iboratki, Ibn Arabiy merosi ko'pincha vahdat al-vujud, irfon, xayol yoki valoyat kabi mavzular doirasida o'rganilgan bo'lsa-da, bilishning estetik mexanizmi alohida konseptual tizim sifatida yetarlicha ajratilmagan. Maqolaning maqsadi jamol, ishq, taxayyul, qalb va tajalliy tushunchalari orqali Ibn Arabiy epistemologiyasining estetik qatlamini ochib berishdan iborat. Tadqiqotda tarixiy-falsafiy tahlil, germenevtik o'qish, konseptual rekonstruksiya va komparativ elementlardan foydalanildi. Natijada Ibn Arabiyda bilish faqat aqliy deduksiya yoki nazariy fikrlash bilan cheklanmasligi, balki go'zallikni idrok etish, muhabbat orqali ishtirok etish va xayolning barzaxiy maydonida ma'noni qabul qilish jarayoni ekani asoslandi. Maqola bilishning estetik talqinini Ibn Arabiy ta'limotida mustaqil epistemologik yo'nalish sifatida tizimlashtirishi bilan ilmiy yangilikka ega.*

Kalit so'zlar: *Ibn Arabiy, bilish, estetika, tasavvuf, irfon, ishq, jamol, taxayyul, tajalliy, germenevtika.*

Ibn Arabiy merosi islom falsafasi va germenevtik tafakkur tarixi uchun muhim va serqatlam manbalardan biridir. Biroq uning asarlari atrofida shakllangan tadqiqotlarda ko'proq metafizik va falsafiy jihatlarga urg'u berilgan, xayolga esa asosan shu umumiy doira ichida yondashilgan [4, 10]. Shu bois Ibn Arabiy ta'limotida bilishning estetik mexanizmi, ya'ni haqiqatga yetishishda jamolni idrok etish, ishq orqali ishtirok etish, qalbning shakldan ma'noga o'tishi va xayolning ramziy maydoni orqali anglash jarayoni alohida konseptual yo'nalish sifatida yetarli darajada yoritilmagan [18, 52].

Shu nuqtai nazardan, mazkur maqola Ibn Arabiy ta'limotida estetika tashqi bezak yoki she'riy uslub emas, balki bilishning ichki tartibi ekanini asoslashga qaratilgan. Agar klassik ratsionalistik an'anada bilish subyekt va obyekt o'rtasidagi fikriy muvofiqlikka tayansa, Ibn Arabiy tafakkurida u tajalliyni qabul qilish, go'zallikni tanish va muhabbat orqali ichki o'zgarishga kirishish bilan bog'liq jarayon sifatida namoyon bo'ladi [11, 9]. Ma'no esa ko'pincha xayol va ramziy shakllar vositasida anglanadi [8, 5]. Shu sababli estetik idrok hissiy taassurot darajasida qolmay, ontologik va epistemologik ahamiyatga ega bo'lgan tajriba sifatida tushuniladi [18, 57].

Tadqiqot obyekti Ibn Arabiyning bilishga oid qarashlaridir, predmeti esa uning intellektual merosida jamol, ishq, xayol, qalb va tajalliy orqali shakllanuvchi estetik gnoseologiya hisoblanadi. Maqolaning maqsadi Ibn Arabiy epistemologiyasida estetik qatlamni mustaqil konseptual tizim sifatida ochib berishdan iborat. Asosiy tadqiqot

savoli quyidagicha ifodalanadi: Ibn Arabiy ta’limotida bilish qanday qilib aqliy jarayon doirasidan chiqib, estetik va irfoniy tajribaga aylanadi? Tadqiqot gipotezasiga ko‘ra, Ibn Arabiyda haqiqatni anglash aqlni inkor etish orqali emas, balki uni jamol, ishq, taxayyul va qalbiy mushohada bilan to‘ldirish orqali amalga oshadi. Shu jihatdan estetik idrok bilishning qo‘shimcha unsuri emas, balki uning markaziy mexanizmi sifatida namoyon bo‘ladi.

Mavzuning dolzarbligi yana shundaki, estetika va epistemologiya o‘rtasidagi munosabat zamonaviy gumanitar fikrda qayta ko‘rib chiqilmoqda. Ibn Arabiy ana shu muloqot uchun muhim nazariy maydon yaratadi. Uning tafakkurida go‘zallik haqiqatni yashiruvchi emas, balki tajalliy orqali namoyon bo‘ladigan ilohiy ma’no bilan bog‘lanadi [18, 53]. Ishq esa bilishga zid qo‘yilmaydi, aksincha, ma’rifat bilan uzviy aloqador ruhiy harakat sifatida tushuniladi [11, 8]. Xayol oddiy xayolparastlik emas, balki borliq va ma’no o‘rtasidagi barzaxiy vosita sifatida talqin qilinadi [8, 5]. Shu sababli Ibn Arabiy merosi estetik tajriba, ma’rifat va ontologik idrok o‘rtasidagi aloqani qayta talqin qilish uchun muhim falsafiy asos beradi [18, 57].

Tadqiqot manbalari ikki toifaga ajratildi. Birlamchi manbalar sifatida Ibn Arabiyning «Fusūs al-hikam» asari, «Al-Futūhāt al-Makkiyya»dan jamol, muhabbat, tajalliy va xayolga oid tarjimaviy parchalar, shuningdek «Tarjumon al-ashvoq» va «On Majesty and Beauty» kabi matnlardan foydalanildi. Ikkilamchi manbalar qatoriga U. Chittick, A. Corbin, M. Chodkiewicz, J. Morris, T. Izutsu, S. Bashier, S. Hirtenstein, C. Addas, P. Beneito, S. Denkçi va boshqa tadqiqotchilarning asarlari kiritildi.

Metodologik jihatdan maqola to‘rt asosiy yondashuvga tayanadi. Birinchidan, tarixiy-falsafiy tahlil Ibn Arabiy g‘oyalarini islom intellektual an’anasi ichida joylashtirishga xizmat qildi. Ikkinchidan, germenevtik o‘qish orqali matnlardagi jamol, ishq, xayol, qalb va tajalliy kabi tushunchalarning ichki bog‘lanishi ochildi. Uchinchidan, konseptual tahlil yordamida estetik idrokning gnoseologik funksiyasi qayta qurildi. To‘rtinchidan, komparativ element sifatida Ibn Arabiyning pozitsiyasi ratsionalistik bilish modeli bilan muqoyasa qilinib, uning farqli jihatlari aniqlandi.

Manbalar bilan ishlashda bir muhim tamoyilga amal qilindi: aniq tekshirib bo‘lmaydigan sahifa raqamlari yoki shubhali iqtiboslar qo‘llanmadi. Shu sababli, so‘zma-so‘z keltirilgan iqtiboslar faqat ochiq tekshiriladigan nashrlar va elektron manbalar asosida tanlandi, qolgan hollarda ma’nosiga sodiq parafraza usuli qo‘llanildi.

Ibn Arabiy bilishni an’anaviy ratsional model bilan cheklamaydi. Bu yerda aql rad etilmaydi, ammo u so‘nggi hukm chiqaruvchi instansiya sifatida qabul qilinmaydi [23, 1]. Bu holat Ibn Arabiy ta’limotidagi tahqiq tamoyilini anglatadi: inson haqiqatni tayyor formula sifatida qabul qilmaydi, balki uni o‘z ruhiy tajribasida ro‘yobga chiqaradi [11, 26]. Shu ma’noda bilish diskursiv deduksiyadan ko‘ra mavjudlikka yaqinlashish, ya’ni haqiqatni ichki tajriba orqali tasdiqlash jarayonidir. Aql shaklni ajratadi, farqlarni tavsiflaydi, mantiqiy intizom o‘rnatadi, ammo u tajalliyning tirik dinamikasini to‘liq qamrab ololmaydi [23, 1]. Shunday ekan, Ibn Arabiy epistemologiyasida aql zarur, lekin yetarli bo‘lmagan vosita sifatida namoyon bo‘ladi.

Bu cheklov bilishning ikkinchi qavati - estetik idrokni ochadi. Ibn Arabiy jamolni tashqi ko‘rkamlik sifatida emas, haqiqatning zohir bo‘lish usuli sifatida tushunadi [23,

2]. Bu yerda juda muhim bir siljish bor: borliqni bilish uning faqat tuzilishi yoki sababiy aloqalarini anglash emas, balki unda namoyon bo‘lgan ilohiy jamolni tanishdir [18, 53]. Agar koinot tajalliy maydoni bo‘lsa, unda har bir mavjudot ma’nosiga ega shakl, har bir shakl esa jamolning muayyan darajadagi ko‘rinishidir [23, 2]. Demak, estetik idrok haqiqatning yuzaki bezagi emas, balki uning namoyon bo‘lish tartibidir [18, 57].

Ibn Arabiyda jamol va ishq o‘zaro ajralmaydi. Klod Addas ta’kidlaganidek, muhabbatning manbai «al-Jamīl» ismidaги tajalliydir [11, 33]. Bu jumlada muhabbat psixologik holat emas, balki go‘zallikning qabul qilinishiga javoban yuzaga keladigan ontologik-epistemologik harakat ekani namoyon bo‘ladi. Ishq insonni obyektga emas, tajalliyga yo‘naltiradi; u ko‘rilgan shakl ortidagi Haqni anglashga majbur qiladi [11, 26]. Shuning uchun Ibn Arabiy uchun muhabbat bilishning emotsional qo‘shimchasi emas, balki uning quvvat manbaidir. Muhabbat muayyan predmet bilan cheklanmaydi; u har bir shaklda yuz ko‘rsatuvchi go‘zallikni tanish qobiliyati sifatida tushuniladi [11, 33].

Muhabbatdan ma’rifatga o‘tish Ibn Arabiyda to‘g‘ridan-to‘g‘ri aloqa sifatida tushuniladi. Addas keltirgan fikrga ko‘ra, «Muhabbat yo‘qlikdan tug‘iladi; bu yo‘qlik hozirlikka aylanganda, muhabbat bilimga aylanadi» [11, 41]. Bu yerda bilish «predmet haqida ma’lumot» emas, balki mahbubning huzurga aylanishi bilan bog‘liq tajribadir. Demak, ma’rifatda subyekt va obyekt o‘rtasidagi sovuq masofa qisqaradi; bilish ishtirokka, yaqinlikka va ichki o‘zgarishga aylanadi. Aynan shu bois Ibn Arabiy qalbni markaziy bilish subyekti sifatida ko‘radi. Qalb haqiqatni mantiqiy ta’riflar orqali emas, balki uning jamoliy huzurini qabul qilish orqali anglaydi. Qalbning vazifasi shaklni inkor etish emas, balki uning ichidagi ma’noni ko‘ra olishdir.

Estetik bilishning yana bir asosiy mexanizmi xayoldir. Ibn Arabiy an’anasida al-xayol oddiy fantaziyani anglatmaydi; u moddiy va ma’naviy olam o‘rtasidagi barzaxiy maydon, shakl va ma’no o‘zaro uchrashadigan, ko‘rinadigan va anglanadigan hududdir [8, 104]. Jeyms Morris tarjima qilgan matnda Ibn Arabiy xayol haqida shunday deydi: «Xayol “Nur” nomi bilan atalishga ko‘proq loyiqdir» [8, 107]. Bu jumla xayolning epistemologik maqomini nihoyatda aniq ochadi. Agar xayol nur bo‘lsa, demak, u aldov vositasi emas, balki ko‘rish imkonini yaratadigan oraliq muhitdir. Xayol shakl beradi, ammo bu shakl yolg‘on emas; u ma’noni qabul qilish mumkin bo‘lgan modusga aylanadi. Shu bois Ibn Arabiyda ramz, tashbeh, obraz va she’riy ifoda tasodifiy adabiy uslub emas, balki bilishning zarur vositalari sifatida ishtirok etadi.

Barzax nazariyasi ham estetik gnoseologiyani chuqurlashtiradi. Morris ko‘rsatganidek, barzax ikki qarama-qarshi qutbni ajratib ham, birlashtirib ham turadigan hududdir [8, 104]. Ibn Arabiy uchun xayol xuddi shunday vazifani bajaradi: u ma’noga shakl, shaklga esa ma’no beradi. Ana shu barzaxiy tabiat tufayli estetik bilish na sof hissiy, na sof aqliy xususiyatga ega; u ikkisining o‘rtasida bog‘lovchi sintetik tajribaga aylanadi. Bu jihatdan Ibn Arabiyning ramziy nutqi usuliy zaruratga ega: haqiqatni bevosita konsept bilan qamrab bo‘lmagan joyda ramz ishlaydi. Ramz haqiqatni yashirmaydi, balki unga tayyorlanmagan idrokni zo‘ravonlikdan asraydi va uni bosqichma-bosqich ochadi.

Qalbning bu jarayondagi maqomi alohida. Jane Clark ta’kidlaganidek, Ibn Arabiy nazarida ilohiy tajalliy bir insonda ham, turli insonlarda ham aynan bir xil shaklda takrorlanmaydi [10]. Bu tamoyil estetik bilishning dinamik xususiyatini anglatadi. Demak, haqiqat bir marta egallab qo‘yiladigan fiksirlangan obyekt emas; u har lahzada yangi shaklda tajalliy qiladi. Qalbning «aylanuvchan» tabiati ham shundan kelib chiqadi: u bir shaklga qotib qolmasligi, har yangi tajalliyni qabul qilishga tayyor bo‘lishi kerak. Bilish jarayonining estetikligi aynan shu yerda yaqqol ko‘rinadi: go‘zallikni ko‘rish - shakllar almashinuvidagi ma’no uzluksizligini anglashdir.

Ibn Arabiyning she’riy nutqi ham estetik bilishning tarkibiy qismi sifatida qaralishi kerak. «Tarjumon al-ashvoq»da mahbuba, gulshan, yo‘l, shamol, niqob, ko‘z va ovoz kabi obrazlar oddiy lirik vositalar sifatida emas, balki tajalliyning ko‘chuvchan shakllari sifatida ishtirok etadi. Shu bois estetik bilishda she’riyat qo‘shimcha janr emas, balki haqiqatning ko‘p ma’noliligini qabul qilishga mos idrok shaklidir. Konsept bir nuqtaga jamlaydigan ma’noni ramz tarqatadi, ammo shu bilan uni yo‘qotmaydi; aksincha, u ma’noning ko‘p qirrali tabiatini idrokka ochadi.

Shunday qilib, olingan natijalar Ibn Arabiyda bilish beshta o‘zaro bog‘langan unsur orqali shakllanishini ko‘rsatadi: aqlning chegarasini tan olish, jamolni haqiqatning tajalliysi sifatida qabul qilish, ishqni ma’rifatni harakatga keltiruvchi kuch deb tushunish, xayolni barzaxiy nur deb talqin etish va qalbni shakldan ma’noga o‘tuvchi subyektiv markaz sifatida belgilash. Bu unsurlar yig‘indisida estetik idrok ontologiya, gnoseologiya va aksiologiya kesishgan nuqtaga aylanadi [18, 57].

Olingan natijalarni mavjud adabiyotlar bilan taqqoslash shuni ko‘rsatadiki, Ibn Arabiy merosini o‘rganishda ayrim yo‘nalishlar ustun bo‘lib kelgan. Xususan, ayrim tadqiqotlarda xayol va barzaxning liminal tabiati markazga qo‘yilgan [8, 104]. Boshqa ishlarda ilohiy go‘zallik va muhabbat o‘rtasidagi bog‘liqlik alohida yoritilgan [9, 8]. Yana ayrim talqinlarda ishqning ma’rifat bilan uzviy aloqasi asosiy o‘rin egallaydi [11, 26]. Shunga qaramay, bu unsurlar ko‘pincha birlashtirilgan estetik gnoseologiya sifatida emas, balki alohida mavzular tarzida talqin etilgan [18, 52].

Aynan shu yerda ushbu tadqiqotning asosiy farqi namoyon bo‘ladi. Birinchidan, estetik idrok Ibn Arabiyda hissiy zavq darajasida emas, tajalliyni qabul qilish qobiliyati sifatida qayta ta’riflanadi [18, 57]. Ikkinchidan, ishq subyektni obyektga bog‘laydigan emotsional holat emas, balki yaqinlik orqali ma’rifatni yuzaga keltiruvchi epistemologik kuch sifatida tushuniladi [11, 41]. Uchinchidan, xayol yolg‘on tasavvurlar sohasi emas, balki ma’no shaklga, shakl esa ma’noga aylanuvchi barzaxiy maydon sifatida namoyon bo‘ladi [8, 104]. To‘rtinchidan, qalbning markaziyligi estetik bilishni ichki tarbiya va ma’naviy hushyorlik bilan ham bog‘laydi. Demak, Ibn Arabiyda estetik gnoseologiya ichki tarbiya, ma’rifiy intizom va ontologik hushyorlikni birlashtiradi [23, 2].

Bu xulosa yana bir muhim natijaga olib keladi. Ibn Arabiyni faqat metafizik mutafakkir sifatida o‘qish uning til, obraz, she’riyat va ramz bilan ishlash uslubining bilishga doir ahamiyatini kamaytiradi. Agar esa uning jamol, ishq va xayol haqidagi ta’limoti gnoseologik nuqtai nazardan qayta o‘qilsa, tasavvuf estetikasi zamonaviy estetika, fenomenologiya va germenevtika bilan samarali muloqotga kirishishi mumkin.

Shu ma’noda, estetik bilish Ibn Arabiy merosida faqat diniy tajribaning ifodasi emas, balki ma’noni qabul qilish va haqiqatni tanishning universal modeliga aylanadi [18, 57].

Bu nuqtai nazardan Ibn Arabiyda estetika va etika ham ajralmaydi. Jamolni to‘g‘ri ko‘rish uchun idrokning o‘zi tozalanishi lozim; aks holda inson shaklga mahkamlanib, ma’noni boy beradi. Shu bois estetik bilish axloqiy intizomni talab qiladi: kamtarlik, hushyorlik, taassubdan chiqish va har bir shakldagi tajalliyga ochiq turish. Aynan shu jihat Ibn Arabiyni zamonaviy estetik subyektivizmdan ajratadi. Unda go‘zallik «menga yoqishi» bilan emas, balki tajalliyni qabul qilishga qay darajada tayyor ekanlik bilan bog‘liq [9, 8]. Demak, estetik gnoseologiya nafaqat bilish nazariyasi, balki shaxsning ichki shakllanishiga doir ta’limot hamdir [11, 41].

Qisqacha xulosa. Birinchidan, Ibn Arabiy epistemologiyasida bilish faqat aql va mantiqiy deduksiya bilan cheklanmaydi; u tahqiq, kashf va ichki o‘zgarishga tayangan holda amalga oshadi. Ikkinchidan, jamol Ibn Arabiyda tashqi bezak emas, haqiqatning tajalliy shaklidir. Shu bois go‘zallikni idrok etish haqiqatni anglashning estetik usuliga aylanadi. Uchinchidan, ishq estetik bilishning markaziy kuchi hisoblanadi. U ma’rifatni harakatga keltiradi, subyektni tajalliyga ochadi va bilishni ishtirok etuvchi tajribaga aylantiradi. To‘rtinchidan, xayol va barzax tushunchalari Ibn Arabiyda ramz, obraz va shakl orqali ma’noni anglashning ontologik-epistemologik mexanizmini tashkil etadi. Demak, simbolik nutq bilishning zaif emas, zarur shaklidir. Beshinchidan, qalb Ibn Arabiy estetik gnoseologiyasining markaziy subyekti hisoblanadi. U har safar yangilanib boruvchi tajalliyni qabul qilib, shakldagi ma’noni tanish imkonini beradi. Oltinchidan, Ibn Arabiy intellektual merosida estetik idrok ontologiya, gnoseologiya va aksiologiya kesishgan nuqta sifatida namoyon bo‘ladi. Bu esa uning ta’limotini zamonaviy estetika va epistemologiya bilan muloqotga kiritish uchun mustahkam nazariy asos yaratadi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR

1. Ibn al-‘Arabī. The Bezels of Wisdom / trans. R. W. J. Austin. - New York: Paulist Press, 1980. - xviii, 302 p.
2. Ibn al-‘Arabī. Tarjumān al-Ashwāq: A Collection of Mystical Odes / trans. R. A. Nicholson. - London: Royal Asiatic Society, 1911. - 172 p.
3. Ibn Arabi Society. Quotations from the Futuhat al-Makkiyya [Elektron manba]. - URL: https://ibnarabisociety.org/futuhat-al-makkiyya-quotations-2020/ (murojaat sanasi: 13.04.2026).
4. Chittick W. C. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination. - Albany: State University of New York Press, 1989. - 504 p.
5. Corbin H. Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi. - Princeton: Princeton University Press, 1998. -194 P.
6. Chodkiewicz M. The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn ‘Arabi / trans. L. Sherrard. - Cambridge: Islamic Texts Society, 1993. - 192 p.

7. Morris J. W. The Reflective Heart: Discovering Spiritual Intelligence in Ibn 'Arabi's Meccan Illuminations. - Louisville: Fons Vitae, 2005. - 420 p.
8. Morris J. W. Divine "Imagination" and the Intermediate World: Ibn 'Arabi on the Barzakh // Postdata [Elektron manba]. - 1995. - Vol. 15, no. 2. - P. 104-109. - URL: https://ibnarabisociety.org/wp-content/uploads/PDFs/Morris_Ibn-Arabi-on-the-barzakh.pdf (murojaat sanasi: 13.04.2026).
9. Beneito P. On the Divine Love of Beauty // Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society. - 1995. - Vol. 18. - P. 1-22.
10. Clark J. Fulfilling our Potential: Ibn 'Arabi's Understanding of Man in a Contemporary Context [Elektron manba]. - 2001. - URL: https://ibnarabisociety.org/fulfilling-our-potential-jane-clark/ (murojaat sanasi: 13.04.2026).
11. Addas C. The Experience and Doctrine of Love in Ibn Arabi [Elektron manba]. - 2002. - URL: https://ibnarabisociety.org/love-in-ibn-arabi-claude-addas/ (murojaat sanasi: 13.04.2026).
12. Bashier S. Ibn al-'Arabī's Barzakh: The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World. - Albany: State University of New York Press, 2004. - 220 p.
13. Izutsu T. Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts. - Berkeley: University of California Press, 1984. - 493 p.
14. Hirtenstein S. The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabi. - Oxford: Anqa Publishing, 1999. - 304 p.
15. Austin R. W. J. Sufis of Andalusia: The Rūḥ al-Quds and al-Durrat al-Fākhirah of Ibn 'Arabi. - London: George Allen & Unwin, 1971. - 173 p.
16. Arberry A. J. Sufism: An Account of the Mystics of Islam. - London: George Allen & Unwin, 1950. - 141 p.
17. Nicholson R. A. The Mystics of Islam. - London: G. Bell and Sons, 1914. - 200 p.
18. Denkçi S. İbn 'Arabî Düşüncesinde Estetik Anlayış // Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi. - 2024. - Cilt 3, Sayı 2. - S. 52-72. - DOI: 10.32739/ustad.2024.6.68.
19. Almond I. Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn 'Arabi. - London: Routledge, 2004. - 174 p.
20. Arif S. Sufi Epistemology: Ibn 'Arabi on Knowledge ('Ilm) // Afkar: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam. - 2002. - Vol. 3, No. 1. - P. 81-94.
21. Ebstein M. Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-'Arabī and the Ismāʿīlī Tradition. - Leiden; Boston: Brill, 2014. - xiii, 276 p.
22. Chittick W. C. Ibn 'Arabī // Stanford Encyclopedia of Philosophy [Elektron manba]. - URL: https://plato.stanford.edu/entries/ibn-arabi/ (murojaat sanasi: 13.04.2026).
23. Ibn 'Arabi. On Majesty and Beauty / trans. Rabia Terri Harris // Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society [Elektron manba]. - 1989. - Vol. 8. - P. 5-32. - URL: https://ibnarabisociety.org/wp-content/uploads/PDFs/Harris_On-majesty-and-beauty.pdf (murojaat sanasi: 13.04.2026).

МАЪНАВИЙ МЕРОСНИ ЎРГАНИШДА ҚАДРИЯТЛАРНИНГ ТАЪРИФЛАНИШИ ВА ТАСНИФЛАНИШИ

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-299-304

Файзиходжаева Дилбар Иргашевна
ф.ф.д. проф. ЎзМУ

Мазкур мақолада фалсафа ва маънавий меросни ўқитишнинг инновацион методлари ҳақида маънавий мерос ва қадрият тушунчаларининг ўзаро боғлиқлиги, уларнинг илмий-назарий жиҳатдан таърифланиши ва таснифланиши, ҳамда жамият ривожидаги ўрнини таҳлил қилиш орқали фикр юритилади. Шунингдек, мавзу доирасида замонавий таълим тизимидаги муаммолар ва уларнинг баъзи ечимлари таклиф қилинади.

Инсоният цивилизациясининг давомийлигини таъминловчи асосий омиллардан бири бу – маънавий меросдир. Фалсафий контекстда маънавий мерос - ғоя ва таълимотлар йиғиндисини эмас, балки инсоннинг тарихдаги борлиқ усули сифатида маънолар шаклланишининг узлуксиз жараёнини ифодалайди.

Маънавий мерос маданий мероснинг таркибий қисми сифатида ижтимоий ва интеллектуал тажрибани узатишнинг ўзига хос шаклидир. Тафаккур тарихида (айниқса, Шарқ перипатетизмида) мерос ворисийлик занжири сифатида кўрилади. Масалан, антик давр мантиқий тизимларининг Шарқ мутафаккирлари асарларида қандай трансформатсияга учрагани мантиқнинг ўзини англаш воситаси сифатидаги ҳаракатини кўрсатади. Маънавий мерос глобаллашув ва ўзгарувчан замон шароитида ўзликни (идентификатсияни) ушлаб турувчи "устун"дир. У инсониятнинг "маънавий соғлом" бўлиши учун зарур муҳит бўлиб, инсон жисмоний омон қолиши учун табиатнинг (экологиянинг) софлигига қанчалик муҳтож бўлса, ўзининг инсонийлигини сақлаб қолиши учун "маънавий экология"га доимий маъно-мазмун муҳитига шунчалик муҳтождир.

Маънавий мерос инсониятнинг ўз-ўзини англаш механизмидир. Биз ўтмишни унга қайтиш учун эмас, балки ўз ақлимиз ва руҳимиз имкониятларини янада чуқурроқ англаш учун ўрганамиз. Маънавий мерос шунчаки объект, қотиб қолган хабар эмас, балки чексиз талқин қилиш жараёнидир. Биз ўтмишни асосан бугунги кун призмаси орқали тушунамиз. Маънавий мерос муаллиф (масалан, ўрта аср файласуфи) "тушунчалар олами" билан замонавий китобхон-ўқувчи "тушунчалар олами"нинг учрашишига имкон беради. Ўтмиш матни ёки артефакти биз билан "сўзлаша" олсагина, яъни борлиқнинг долзарб саволларига жавоб бера олсагина, маънавий мероснинг бир қисми бўлиб қолаверади. Яъни, биз маълум бир нарсани қадрли деб ҳисоблаганимиз учунгина у меросга айланади**.**

Маънавий меросни ўрганиш жараёнида "қадрият" тушунчаси марказий ўрин тутади. Қадриятлар нафақат ўтмишдан қолган ёдгорлик, балки бугунги кун ва истиқболни белгиловчи маънавий мезонлардир.

Бугунги кунда талабаларнинг маънавий меросни ўрганишлари ва қадрлашлари учун уларда фалсафий тафаккурлаш маданиятини шакллантириш давримизнинг долзарб вазифаларидан биридир. Ёшлар мактаб даврида миллатимиз ва инсониятнинг маънавий мероси билан қисман танишадилар, маълумотга эга бўладилар. Лекин нима учун айнан шу шоир, олимнинг ижоди маънавий мерос эканлигини, уни ўрганиш, қадрлаш нима учун зарурлигини ва умуман маънавий мерос нима эканлигини тушуниб етмайдилар. Натижада олган билимларини амалда қўллай олмайдилар.

Маънавий меросга бўлган муносабат “қадрлаш”, “қадрият” тушунчалари орқали шаклланади. Биз ўтмишдан қолган ҳар қандай асар, таълимот, ғояни инсон ва жамият учун аҳамиятлилик даражасини баҳолашимиз натижасида уни қадрият сифатида эътироф этамиз. “Қадрият” нима?, “Қадриятлар қандай таснифланади?”, “Қадриятлар пиллапояси (иерархияси) қандай шаклланади?” каби саволларга фалсафа фани жавоб беради. ОТМларда фалсафа фанининг ўқитилиши ёшларда маънавий мероснинг моҳиятини чуқур тушунишлари, ўзларини маълум бир маданий анъананинг давомчиси деб ҳисоблашлари, миллий маънавий меросни асраб авайлаш ўзларининг шаъни ва қадр-қимматларини ҳимоя қилиш билан баробар эканлигини ҳис қилишларига имкон беради.

Фалсафа фанидан ёзилган дарсликлар хажм жиҳатдан катта (400-500 бет атрофида) бўлиб, унда фалсафа йўналишида таҳсил оладиган талабаларнинг билиши керак бўлган маълумотлар қисқартириб баён қилинган. Шу жумладан қадриятлар масаласи ҳам алоҳида мавзу доирасида баён қилинади. (Фалсафа йўналиши ўқийдиган талабалар уни “Аксиология” фани доирасида ўрганадилар.) Фалсафа дарсликларида урғу умумийликка берилган. Аксарият холларда назарий маълумотлар келтирилган. Такрорлаш учун берилган саволлардан мақсад ҳам шу назарий билимларни ўзлаштирганлик даражасини аниқлаштириш бўлган. Бирорта ҳам амалий вазифа, талабани фикрлашга ундайдиган савол (кейс) ўртага ташланмаган. Дарслик нофалсафий мутахассислар учун тайёрланганлиги эътибордан четда қолган. Нофалсафий мутахассислар учун фалсафа фанини ўқитишдан мақсад уларни Ғарб фалсафаси вакилларини билишлари, уларнинг фалсафа фанига, унинг маълум бир йўналишига қўшган ҳиссалари ҳақида маълумотга эга бўлишлари эмас, балки воқеа ва ҳодисаларнинг фалсафий моҳиятини тушунишларига эришишдир. Шу орқали мустақил, танқидий тафаккурлашга ўргатишдир. Юқорида нофалсафий йўналишда таҳсил олаётган талабалар учун ёзилган дарсликларга билдирган эътирозларимизни “Қадриятлар фалсафаси. (Аксиология)” мавзуси мисолида кўриб чиқамиз. Аввало қадрият тушунчасига берилган таърифларни кўриб чиқамиз.

Муаллифлар жамоаси томонидан тайёрланган Фалсафа дарслигида бу тушунчага қуйидагича таъриф берилган: “Қадрият” тушунчаси - воқеликнинг моддий, маънавий ва идеал тарзда зоҳир бўладиган турли-туман шакллари, кўринишлари, нарсалар, ҳодисалар, жараёнлар, муносабатлар, турли сифатлар, хусусият, ахлоқ ва маънавийлик мезонлари ҳамда бошқаларнинг субъект учун

ижтимоий аҳамияти ва қадрини ифодалайдиган энг умумий аксиологик категориядир.[1.275.] Фалсафа асосларида эса “Қадрият нарса ва буюмларнинг қимматига нисбатан қўлланилмасдан, балки инсон учун бирор аҳамиятга эга бўлган воқеликнинг шакллари, ҳолатлари, нарсалар, воқеалар, ҳодисалар, жараѐнлар, ҳолатлар, сифатлар, талаб, тартиблар ва бошқаларнинг қадрини, ижтимоий аҳамиятини ифодалаш учун ишлатиладиган фалсафий категориядир.” [2.125.] деган таърифни ўқиймиз. Учинчи дарслигимизда эса:

“Фалсафий нуқтаи назардан қадрият бу инсоннинг дунёга, воқеликка ва ўз ҳаётига нисбатан маънавий муносабати натижасида шаклланган қадр баҳо мезонидир. Демак қадрият бу инсон онгидаги идеал меъёр ва мезонлар тизими бўлиб у орқали жамиятда маънавий тартиб ва маъно хосил бўлади.”[3.291.] Юқоридаги таърифлар мазмунан ўхшаб кетса ҳам, тушунчанинг турли қирраларига эътибор берилиши, уларнинг ифодалашишига кўра фарқ қилишига сабаб бўлади.

Юқоридаги таърифларнинг ҳар бири мантиқ илмининг таърифлаш қоидаларига мос таърифланган. Бу борада эътироз йўқ. Бизнингча дарсликлардаги таърифлар бир хил бўлиши керак. Ҳудди математика, физика ва грамматикадаги каби. Бу фалсафа, яъни гуманитар фан, аниқ фан эмас, унда ҳар бир муаллиф ўзи маъқул кўрган таърифни бериши мумкин деган эътироз билдирилиши мумкин. Тўғри, лекин дарсликларда асосий тушунчаларга ҳар хил таъриф берилиши талабани чалғитади. Бизнингча “Қадрият” тушунчасига берилган турли таърифларни мавзунинг амалий вазифалар қисмида берилса ва талабалардан уларни таҳлил қилиш ва “Сизга қайси таъриф маъқул ва нима учун?” деган саволлар қўйилса, талабанинг мустақил фикрлаш кўникмалари янада ривожланган бўлади ва ўз фикрини далиллаб беришга ўрганади. Бу борада қадрият тушунчасига берилган таъриф инсоннинг воқеликка муносабати ва баҳолаши билан боғлиқлигига урғу берилиши муҳимдир. Чунки айнан шу жиҳатлар талабаларнинг кенг маънода воқеликка ва ўзларига бўлган муносабатларини баҳолашга ва қадрлашга ўргатади. Ҳудди шу усулни мавзунинг қадрият тушунчасининг шаклланиш тарихи қисмида ҳам қўллаш мумкин.

Бу мавзуда қадриятларнинг тўғри таснифланиши ҳам ниҳоятда муҳимдир. Юқорида кўрсатилган дарсликларда қадриятлар таснифи тўлиқ ва аниқ берилмаган. Мантиқ илмининг тушунчаларни бўлиш ва таснифлашга оид қоидаларига биноан қадриятларни таснифлашда бўлиш асоси аниқ кўрсатилиши шарт. Дарсликларда бу холат кўпинча “яширин” бўлиб қолган ва таснифлар тўлиқ бўлмаган. Уларда воқеа ва ҳодисаларнинг объектив асосига кўра моддий ва маънавий қадриятларга, субъектларига (ташувчисига) кўра: шахсий, оилавий, жамоавий, касбий ва бошқаларга бўлиниши алоҳида кўрсатилади.

Қадриятларнинг шахсий, оилавий, жамоавий, миллий, минтақавий, диний (маълум бир динга эътиқод қилувчилар доирасида), умуминсоний турларга бўлиниши асосида қамров доираси (амал қилиш доираси) белги қилиб олинганлиги қайд этилмайди. Шунингдек, қадриятларнинг ўзгариши билан

боғлиқ холда давомийлигига кўра қисқа муддатли, узоқ муддатли ва доимий турларга бўлинишини кўрсатиш, бу давомийликнинг нималарга боғлиқлигини чуқурроқ тушунишга ёрдам беради. Ижтимоий онг шаклларига кўра қадриятларнинг таснифи деярли барча дарсликларда берилган. Бу таснифда баъзан илмий (эпистемик) қадриятларга ўрин берилмаган. Қадриятлар таснифи билан боғлиқ яна бир масала солиштириладиган ва солиштирилмайдиган қадриятлардир. Масалан, “Инсон ҳаёти учун сув қадрлими ёки ҳаво?” деган савол солиштириб бўлмайдиган қадриятлар ҳақидаги саволдир. “Инсон учун ҳамёни қадрлими ёки ҳаёти?” бу солиштириладиган қадриятларга оид саволдир. Айтиш мумкинки, бир неча қадриятлардан бирини танлаб, бошқаларини четга суриб бўлмайдиган қадриятлар солиштирилмайдиган қадриятлардир. Танлаш имкони бўлган қадриятлар эса солиштириладиган қадриятлардир.

Стенфорд энциклопедиясига кўра ички ва ташқи қадриятлар фарқланади. [5.] Ички қадрият ўз-ўзидан қимматли бўлган нарсаларни, яъни бошқа бирор мақсадга эришиш воситаси бўлгани учун эмас, балки борлигининг ўзи учун қадрланадиганларни ифодалайди. Масалан, бахт, билим ёки завқ. Ташқи қадрият бирор бошқа нарсага эришиш учун восита бўлган қадриятлардир. Масалан, пул ўз-ўзидан қадрият эмас, лекин у бошқа эҳтиёжларни қондириш воситаси сифатида қадрланади.

Қадриятлар яна мазмуни ва шаклига кўра субъектив (инсоннинг хоҳиши, диди ёки ҳиссиётларига боғлиқ) ва объектив (инсоннинг фикридан қатъи назар, ўз қимматига эга бўлган тушунчалар) турларга бўлинади. Биринчисига шахсий қизиқишлар мисол бўлса, иккинчисига ҳақиқат, адолат тушунчаларини ёки инсон ҳаётини мисол қилиш мумкин.

Юқорида кўриб ўтганимиздек, қадриятлар таснифи мантиқий асосига кўра турли хил бўлиши мумкин.

Инсон фақат ўзида бор бўлган, яъни ҳис қиладиган ва қадриятлар дунёсига кирадиган нарсаларгина эмас, балки ҳис қилмайдиган, аммо мавжуд бўлган қадриятлар ҳам бор. Инсон қадриятларни ҳис қилишнинг чексиз имконига эга. Унинг қадриятлар дунёси қанчалик бой ва тўла бўлиши эса унинг бу қадриятларни ҳис қилиш қобилиятининг қанчалик ривожланганлигига боғлиқ. Бу холат ҳар бир инсонда ўзига хос қадриятлар поғонасини (иерархиясини) шакллантиради.

Барча қадриятлар тизимида ўзига хос бир қонуният мавжуд бўлиб, унга кўра қадриятлар бир-бирига нисбатан шундай “поғонали тузилма” (иерархия) ҳосил қиладики, натижада бир қадрият бошқасидан “юқори” ёки “қуйи”да туради. Бу поғонали тузилма, “ижобий” ва “салбий” қадриятларга ажралиш каби, қадриятларнинг ўз моҳиятидан келиб чиқади ва фақат “бизга таниш бўлган қадриятлар” билан чекланмайди.[4.305.] Дарсликлардага қадриятлар мавзусида қадриятлар поғонасини аниқлаш хам муҳим амалий аҳамиятга эга.

Мантиқ фанидан дарс бериш жараёнида мухаббат тушунчасини объектига кўра, қадрланиш даражаси нуқтаи назаридан юқоридан қуйига ёки қуйидан

юқорига қараб бўлиш вазифасини берганимда, талабаларнинг деярли барчаси энг биринчи ўринга, юқорига “Аллоҳга муҳаббат” ни қўйганлар. Кейин ота онага, ватанга муҳаббат ва б. ларни ёзганлар. Демак шахс қадриятлар таснифида илоҳийлик муҳим ўрин эгаллайди. Шу ўринда талабаларга “Аллоҳга бўлган муҳаббат сизни бошқаларнинг ҳаққига ҳиёнат қилишдан қайтариши керак. Сиз шундай қиласизми? Имтихонни ўз билимингиз билан топширасизми ёки кўчирасизми?” деб савол берилиши уларнинг қадриятлар пиллапояси ҳақидаги тасаввурларини аниқлаштиришга ёрдам беради.

Айтиш жоизки, ҳар бир шахснинг, оиланинг, жамиятнинг ўз қадриятлар пиллапояси бор. Улар бир-бирига ҳамма вақт хам мос келмайди, баъзан зиддиятли вазиятлар ҳам учрайди. Масалан шахсий ва оилавий қадриятлардаги тушунмовчилик манфаатлар тўқнашувини, зиддиятларни келтириб чиқаради. Дарсликларда бундай холатлар билан боғлиқ муаммоли вазиятларнинг (кейсларнинг) берилиши талабаларнинг олган билимларини амалиёт билан боғлашларига, танқидий тафаккурлаш қобилиятларининг юксалишига имкон яратади.

Юқоридаги фикрлар нофалсафий йўналиш талабалари учун Фалсафа дарсликларининг ёзилиши билан боғлиқ бўлиб, қадриятлар мавзуси доирасида баён қилинди. Бу мулоҳазалар дарсликдаги бошқа мавзуларга ҳам тааллуқлидир. Таълимни рақамлаштириш (рақамли платформалар, электрон кундаликлар, масофавий таълим) жараёнида технологик детерминизм ва жонли мулоқотнинг тахчиллиги, яъни инсоний мулоқотнинг қадрсизланиши ва “коммуникатив бегоналашув” муаммосининг олдини олиш, талабаларда шаклланиб бораётган “клипли фикрлаш” нинг салбий оқибатларини қисман бўлсада камайтириш мақсадида Фалсафа дарсликларидаги мавзуларни амалиёт билан боғлаш бугунги куннинг асосий вазифаларидан биридир. Муаммони ҳал қилишда “ёшлар телефонга боғланиб қолди” деган оддий, кундалик қарашдан юқори кўтарилиб, педогог ва талаба ўртасидаги жонли, ҳис-туйғуларга ва маънавий таъсирга асосланган “Мен ва Сен” муносабатини жонлантириш орқали, таълим олувчиларда ижтимоийлашувнинг кучайишига, виртуал дунёдан реал дунёга эътиборли бўлишларига, жамиятдан ажралиб қолишларининг олдини олишга ҳаракат қилиш зарур. Бу борада Фалсафадан ёзилган дарсликлар илмий терминларининг мураккаблиги, назарий маълумотлар хажмининг катталигидан талабаларни ўзидан узоқлаштирадиган эмас, балки содда тилда тушунарли ёзилган, ихчам хажмли, амалиёт билан боғланган, ҳаётий муаммоларнинг ечимини топишда ёрдам берадиган кейслар базасига эга бўлган, фалсафий тафаккурни шакллантирадиган ўқув адабиёти бўлишига интилиш муҳимдир.

ФОЙДАЛАНИЛГАН АДАБИЁТЛАР РЎЙХАТИ:

1. Falsafa. Darslik. Mualliflar jamoasi. Toshkent, 2024. 268- 306- б.
2. Назаров Қ. Фалсафа асослари. Дарслик. Тошкент: Ўзбекистон файласуфлари миллий жамияти нашриѐти 2024. 200 б. http://library.ziyonet.uz

3. Xolmominov J. Falsafa [Matn] Darslik -Toshkent: Marifat-print- media, 2026. 289-314-b.
4. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей //Избр. произв. М.”ГНОЗИС», 1994, с. 305.
5. Value Theory. Stanford Encyclopedia of Philosophy. https://plato.stanford.edu

AVESTO TA'LIMOTIDA DUNYONING FALSAFIY-AXLOQIY MANZARASI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-305-309

Mustafoyeva Mushtariy Zohidjon qizi
TDSHU, Sharq falsafasi va madaniyati mutaxassisligi
1-kurs magistranti
Ilmiy rahbar: f.f.d., professor Izzetova E.M.

Annotatsiya. *Mazkur maqolada "Avesto" ta'limoti asosida dunyoning falsafiy-axloqiy manzarasi tahlil qilinadi. Unda qadimgi eroniy tafakkurga xos bo'lgan yaxshilik va yomonlik o'rtasidagi dualistik qarashlar, insonning axloqiy tanlovi, borliq va mavjudotlarning ma'naviy mohiyati ochib beriladi. Shuningdek, Avestoda insonning kosmik tartibdagi o'rni, uning ezgulikni tanlash orqali olam uyg'unligiga qo'shgan hissasi yoritiladi. Maqolada zardushtiylikning asosiy g'oyalari – "Ezgu fikr, ezgu so'z, ezgu amal" tamoyili asosida axloqiy kamolot masalalari ko'rib chiqiladi. Natijada, Avesto ta'limoti nafaqat diniy, balki chuqur falsafiy va axloqiy tizim sifatida talqin etiladi.*

Kalit so'zlar: *Zoroastrizm, Avesto, dualism, inson konsepsiyasi, antropologiya, Chinvat ko'prigi, ontologik yondashuv, ezgulik va yovuzlik, axloqiy tanlov, ma'naviy qadriyat.*

Qadimgi Sharq tafakkuri tarixida muhim o'rin tutuvchi "Avesto" nafaqat diniy manba, balki chuqur falsafiy va axloqiy qarashlarni o'zida mujassam etgan noyob yodgorlikdir. Unda borliqning yaratilishi, insonning mohiyati va uning hayotdagi o'rni masalalari keng yoritilgan. Ayniqsa, yaxshilik va yomonlik o'rtasidagi abadiy kurash g'oyasi ushbu ta'limotining markaziy muammolaridan biri hisoblanadi. Qadimiy manba asosida dunyoning falsafiy-axloqiy manzarasi, insonning axloqiy tanlovi va uning kosmik tartibdagi o'rni ifodalangan. Ayniqsa, mazkur manbada shakllangan dualistik g'oya – ezgulik va yovuzlik o'rtasidagi abadiy kurash konsepsiyasi inson masalasini markaziy muammolardan biriga aylantiradi. "Avesto" ta'limotida inson nafaqat tabiiy mavjudot, balki axloqiy tanlov qilish qobiliyatiga ega bo'lgan mas'ul subyekt sifatida talqin etiladi. Uning hayotdagi har bir harakati kosmik tartib va ma'naviy muvozanatga bevosita ta'sir ko'rsatadi. "Avesto" Markaziy Osiyo xalqlarining qadimgi, boy tarixiy davrlaridagi moddiy va ma'naviy hayoti, diniy qarashlari, olam va inson to'g'risidagi tasavvurlarini, qadriyatlarini bayon etuvchi manbadir. ""Avesto"da miloddan avvalgi XIII asrdan milodning IV asrigacha bo'lgan tarixiy voqealar yoritilgan. Ota-bobolarimizning aql-zakovati va qalb mahsuli bo'lgan ushbu noyob yodgorlik, turli zamon to'fonlari va murakkab sinovlaridan o'tib, bizning davrimizgacha yetib kelgani, hududimizda qadimgi boy madaniyat mavjud bo'lganini tasdiqlaydi"[2, 118]. "Avesto" insoniyat svilizatsiyasining eng qadimgi yozma yodgorliklaridan biri bo'lib, unda inson muammosi markaziy o'rin egallaydi. Insonlarni ma'naviy yuksalishga chaqirish, mehr-oqibatni mustahkamlash, ezgu

g‘oyalar asosida hayot kechirish kabi jihatlarga alohida e’tibor qaratilgan. Inson Ezgulik va Yovuzlik o‘rtasidagi kurashda faol ishtirokchi ekan u “ezgu fikr, ezgu so‘z, ezgu amal” tamoyiliga amal qilishi zarurdir. Insonning ma’naviy borlig‘i aynan shu uch tamoyilga mos tarzda shakllanishi darkor. Shu bilan bir qatorda, inson erkin irodaga ega bo‘lib, u o‘z tanlovi bilan kosmik tartibga ham ta’sirini o‘tkazadi. Hayot davomida esa ruhiy va jismoniy birlikka ega insonda ikkisi bir-biriga uyg‘un holatda hayot kechirmog‘i lozimdir. Shuningdek, antik va o‘rta asrlar falsafasidan farqli o‘laroq, Zardushtiylikda insonni taqdirning ojiz qurboni emas, balki koinotdagi ikki buyuk kuch hisoblangan Ezgulik va Yovuzlik o‘rtasidagi kurashning hal qiluvchi omili sifatida baholanadi. “Zardushtiylik dini dualizm, ruh va moddiy hayotning uyg‘unligi tamoyiliga asoslanadi; unda butun olam yorug‘lik va zulmat, hayot va o‘lim, tana va jon, yaxshilik va yomonlik, erkinlik va tobelik kabi qarama-qarshi hodisalar o‘rtasidagi azaliy va abadiy kurashga qurilgan” [2, 118]. Bu jumlalar “Avesto”da ontologik, aksiologik va antropologik mohiyatlarning mavjud ekanligini asoslab turibdi.

Ahura Mazda va Anhra Manu kabi xudolar timsoli ikki kuch Ezgulik va Yovuzlikdir. Ahura Mazda ezgulikni, nur va haqiqatni namoyon etsa, Anhra Manu yovuzlik va zulmat kuchi sifatida tasvirlanadi. “…Ahura Mazda butun olamni, yerni, suvni, o‘simliklarni, hatto dastlabki odamni ham yaratgan emish. Butun tirik mavjudot, hayotni ham Ahura Mazda kashf etibdi” [1, 33]. Olam haqidagi barcha qarashlar aynan shu ikki xudo obrazi orqali namoyon etilgan. Borliqning asosiy tamoyili esa “asha” va “druj” o‘rtasidagi kurashdir. Bu ikki tamoyil ikki asosiy kuchning tashkil etuvchilaridir. “Asha” haqiqat va kosmik tartib, “Druj” esa unga zid turuvchi yolg‘on va tartibsizlikdir. “Asha” haqiqat hisoblanadi va “Majoziy ma’noda, bu so‘z boshida Ahura Mazda tomonidan yaratilgan dunyoning oliyjanob tartibini anglatadi” [3, 58] . Zardushtiylikka ko‘ra olam uch darajada baholanadi. Ular ruhiy olam, moddiy olam va ularning o‘zaro aloqasi. Inson bu ikki olam o‘rtasida vositachi mavjudotdir. Insonning har bir yaxshi amali kosmik tartibni mustahkamlaydi, yomon amallari esa yovuz kuchlarni kuchaytiradi. Shuning uchun, inson nafaqat o‘z hayoti, balki butun borliq taqdiri uchun mas’ul sanaladi. Umuman olganda, “Avesto”da inson faol, mas’uliyatli va axloqiy mavjudot sifatida ko‘riladi. Ezgulik va yovuzlik o‘rtasidagi abadiy kurash maydoni mavjud bo‘lib, inson bu jarayonning markaziy subyektidir.

Insonning antropologik mohiyatini keng-ko‘lamli tizimlashtirilgan tarzda bilsak bo‘ladi. Masalan, “Avesto”ning o‘zida axloqiy, kosmik, ijtimoiy va esxatologik jihatlarini uchratamiz. “Avesto”da insonning axloqi birinchi o‘rinda turadi. Bunda yaxshilik va yomonlik o‘rtasidagi erkin tanlovda namoyon bo‘ladi. “Ezgu fikr, ezgu so‘z, ezgu amal” tamoyiliga tayangan holatda inson o‘z amallari orqali borliqdagi tartibga ta’sir o‘tkazadi. Axloqi yuksak inson bergan so‘zining ustidan chiqqan, unga muvofiq amalda bo‘lgan hisoblanadi. Mazkur ta’limotda dunyoning axloqiy manzarasi inson, jamiyat va borliq o‘rtasidagi chuqur uyg‘unlik asosida talqin etilib, uning markazida ezgulik va yovuzlik o‘rtasidagi abadiy kurash g‘oyasi yotadi. Bu qarashlarga ko‘ra, borliq tasodifiy emas, balki qat’iy axloqiy qonuniyatlarga bo‘ysunuvchi tartibli tizimdir. Unda inson alohida o‘rin egallab, mas’uliyatli va ongli

mavjudot sifatida namoyon bo‘ladi. Shu jihatdan, inson passiv emas, balki olamdagi muvozanatni saqlash yoki buzishda faol ishtirok etuvchi axloqiy kuch hisoblanadi. Insonning har bir ezgu amali yaxshilik kuchlarini mustahkamlaydi, salbiy xatti-harakatlari esa yovuzlikning kengayishiga olib keladi. Demak, axloqiylik bu yerda faqat shaxsiy xususiyat emas, balki umumiy borliq tartibiga bevosita ta’sir etuvchi omil sifatida talqin qilinadi. Shu sababli insondan doimiy ravishda o‘z ustida ishlash, ichki poklikni saqlash va haqiqat yo‘lidan og‘maslik talab etiladi. Natijada, ushbu falsafiy qarashlar tizimi axloqiy me’yorlar yig‘indisidan ko‘ra kengroq mazmunga ega bo‘lib, u inson faoliyatini boshqaruvchi, uni ezgulikka yo‘naltiruvchi va borliq uyg‘unligini ta’minlovchi universal g‘oyaviy asos sifatida namoyon bo‘ladi.

Kosmik antropologiyaga ko‘ra inson kosmik kurashning bir qismidir. Ezgulik kuchlari xudo Ahura Mazdaga bog‘liq va yovuzlik kuchlari Anhra Manu xudo orqali ifodalanadi. Insonning har bir qarori shu kurashning natijasiga ta’sir qiladi. Shu sababli inson mikrokosmos sifatida qaraladi. “Zardushtiylik e’tiqodning barqarorligini dunyoda ezgulik tamoyillarining kafolati sifatida ko‘rsatdi. E’tiqod faqat insonlarga xosdir. Shunday qilib, Zardushtiylikda yaxshilik va yomonlik o‘rtasidagi tanlovni inson ixtiyoriy ravishda amalga oshiradi, hech kimni yomonlikdan voz kechishga majburlamaydi. Borliqning universalligi insonga ezgulikni asrab-avaylash mas’uliyatini yuklaydi, bir so‘z bilan aytganda, Ahura Mazda yaxshilikni saqlash vazifasini bajaradi” [3, 59]. Inson borlig‘ida diniy bilimning yuqori ekanligi shu yerda ochiqlab beriladi. Asosan, inson tanlov holatiga kelganda imon-e’tiqodli kishi hamisha yaxshilik tomonida turgan, aksincha bo‘lsa yomonlikni tanlagan insonlar qatorida bo‘lgan. Inson Ahura Mazda tarafidan yuborilgan pand-nasihat va axloq normalariga amal qilsa, yaxshilik doimo yomonlik ustidan g‘alaba qilgan.

Ijtimoiy yondashuvda esa “Avesto” insonni jamiyatdan ajratmaydi. Oila, poklik, mehnat va halollik qadrlanadi. Jamiyatdagi tartib kosmik tartibning aksidir. Axloqiy poklik diniy va ijtimoiy qadriyat sifatida qaraladi. “Zardushtiylik ta’limotida tinchlik-osoyishtalik barqaror bo‘lgan hayot haqiqat ramzi hisoblanadi. “Avesto” (“Yasna”) da ta’kidlanishicha, kishilar tinch-osoyishta yashamoqliklari, mehnat qilmoqliklari uchun ular turmush tarzidan urush, talonchilik, nohaqlik, ta’magirlik, shavqatsizlik, g‘arazgo‘ylik, hasadgo‘ylik, shuhratparastlik, qonunbuzarlik kabi yaramas illatlarni surib chiqarmoq lozim”[1, 38]. Oila va axloqiy masalalarni bajarish qat’iy sanalgan va ana shu davrning qasamyodi kabi baholangan. Agarda bunday amallarga zid harakatlar qilinsa gunoh deb topilgan. Zardushtiylikda insonning insonga munosabati ma’lum bir qoliplar orqali boshqarilmagan, balki muvozanatda bo‘lish insonlarning o‘z zimmasiga yuklatilgandir. Shu o‘rinda, inson eng ulug‘ zot va uning izzat-nafsi hurmat qilinishi lozimligi ham ta’kidlanadi.

“Avesto”ning “Yasna” qismi asosan ijtimoiy masalalarni bayon etar ekan, unda davlat boshqaruviga doir qarashlar yetarlicha yoritilib berilgan. Unga ko‘ra “Yaxshi, oliyjanob rahbar el, xalq boyligi, baxti hisoblansa, yomon rahbar odamlar boshiga bitgan balodir” [1, 37] deb izohlanadi. Bu yerda davlat rahbari (oqsaqol, kayvoniy) shaxsiga urg‘u berilmoqda. Rahbar hamisha jamoa manfaatini himoya qilishi, jamoa

tarafida bo‘lishi shartdir. Agarda boshqaruvchi yomon rahbar bo‘lsa, unda qutulish kerakligi ham “Avesto”da keltiriladi.

Esxatalogik (oxiratga oid) qarashlar “Avesto” da inson hayoti o‘limi bilan tugamaydi, balki ruh o‘limdan keyin baholanadi. Aynan bunda Chinvat ko‘prigi, vafot etgandan keyingi bosqichlar yorilib beriladi. Yaxshi amallar najotga, yomon amallar jazoga olib boradi va ezgulikning g‘alabasi bilan bog‘lanadi. Ezgulik esa Ahura Mazda yaratgan Mitra xudosi orqali namoyon bo‘ladi. “Zardushtiylikda ma’bud Mitra (Mehr) – Ahura Mazda yaratgan ezgu borliqning himoyachisi, xudo oldida imonli insonning ahdu paymoni ijrochisi ustidan nozir” [4, 399]. Ezgulik va Yovuzlikning ustunligi har bir jarayonda o‘zini ta’sirini ifodalab turgan.

Insonning vafot etgan so‘ng muqaddas sanalgan tuproqqa qo‘yish masalalariga alohida e’tibor qaratilgan. Xususan, inson yaxshi va yomon amallar bilan yashaganmi tuproqni tanasining go‘shti bilan buzmasligi keltiriladi. Shuning uchun marhumning suyagi ajratilgan holatda tuproqqa qo‘yilgan. Bu jarayonlarda tuproq, suv, havo va olovning muqaddaslik ahamiyati kuchlidir. ““Avesto” kitoblaridan biri – “Yasht”da ta’kidlanishicha, inson o‘lgandan so‘ng, uning butun umri davomida qilgan ishlariga adolatli baho berilmog‘i darkor. O‘limdan so‘ng marhum bilan vidolashilayotgan eng so‘nggi kezlarda uning bosib o‘tgan hayot yo‘li adolat tarozisiga qo‘yiladi” [1, 32]. Zardushtiylikka ko‘ra inson vafot etgandan uch kun o‘tib uning ruhi tanani tark etadi deyiladi. Shundan so‘ng uning qilgan amallari adolat tarozisida o‘lchanadi. Unga ko‘ra, marhumning qilgan amallari yaxshilik va yomonlik jihatlariga ko‘ra ikki pallaga taqsimlanadi. Tarozi taqqoslangan holatda keying bosqichga o‘tladi. “Chinvat” ko‘prigidan o‘tish ham marhumning amallariga ko‘ra kechadi. Agarda marhum yaxshi amallar bilan hayot kechirgan bo‘lsa bu ko‘prikdan oson o‘tadi, aksincha yomon amallari tarozida og‘irroq kelsa ko‘prikdan o‘tishi qiyinlashadi. Ko‘rib turganimizdek, bu jarayonlar islom dini amallariga juda ham o‘xshashdir. Islom dinida ham oxirat masalalari mavjud va vafot etgan insonning “Sirot” ko‘prigidan o‘tishiga doir qarashlar bir-biriga juda yaqin.

Xulosa qilib aytganda, “Avesto” ta’limoti dunyoning o‘ziga xos falsafiy-axloqiy manzarasini yaratadi. Unda borliq ezgulik va yovuzlik o‘rtasidagi doimiy kurash maydoni sifatida talqin etiladi. Inson esa ushbu kurashda faol ishtirok etuvchi va axloqiy tanlov orqali olam taqdiriga ta’sir ko‘rsatuvchi mavjudot sifatida namoyon bo‘ladi. “Avesto”ning axloqiy tamoyillari bugungi kunda ham o‘z ahamiyatini yo‘qotmagan bo‘lib, insonni ezgulikka, adolatga va ma’naviy poklikka chorlaydi. Ushbu ta’limotda borliq Ahura Mazda va Angra Mainyu o‘rtasidagi qarama-qarshilik asosida talqin etilib, inson aynan shu kosmik kurashning markaziy ishtirokchisi sifatida namoyon bo‘ladi. Antropologik jihatdan inson jism va ruh birligidan iborat bo‘lib, unga erkin iroda va axloqiy tanlov imkoniyati berilgan. Bu qarashlar insonning ma’naviy kamoloti, mas’uliyati va ezgulik yo‘lini tanlash zaruriyatini asoslab beradi hamda bugungi kunda ham falsafiy-antropologik tafakkur uchun muhim nazariy ahamiyat kasb etadi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO‘YXATI:

6. Choriyev.A. Inson falsafasi. Inson to‘g‘risidagi falsafiy fikrlar taraqqiyoti. – Toshkent: O‘zbekiston faylasuflari milliy jamiyati nashriyoti, 2007. – 416 b.
7. Ibragimova.F.O. “Avesto” ta’limotida ma’naviy-axloqiy qadriyatlar // Ta’lim fidoyilari. 2026, №1. – B. 117-124.
8. Ishoqov.M.M. Zaratxushtra (Zaratxustr) shaxsiyati haqida bir nechta izohlar // European journal of social sciences studies. 2019, №4. – P. 55-65.
9. Urazova.R. Avesto yashtlarida Mitraning sifatlari // Ilmiy axborot. 2023, №1. – B. 398-403.
10. Urazova.R., Yusupova.R., Ernazarov.O., Alidjanova.N., Gafurova.I., Berdiyev.K. Socio-historical foundations of the monotheismo (Ahura Mazda) in ghats of Avesta // Synesis. 2021, № 16 (1). – E. 2971-527-2971-553.
11. Абдалов У. М., Матниязович У. М., Матчонов Ж. Ю., Алимова Г. Б. Reflecting of zoroastrizm in mourning ceremonies by Uzbeks of Khorezm region // Молодой учёный. 2014, № 2 (61). – С. 620–623.
12. Пўлатова.Д., Қодиров.М., Аҳмедова.М., Абдуҳалимов.А., Сулаймонов. Ж., Шозамонов. Ш., Шарқ фалсафаси: ўқув қўлланма. – Тошкент: «Жаҳон принт», 2011. – 516 б.

IBN MISKAVAYHDA AXLOQIY FAZILATLAR VA UNING AS-SAODAT NAZARIYASI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-310-313

Muxammadjonov Azamatbek Qosimjon o'g'li
Sharq falsafasi va madanyati mutaxassisligi
1-kurs magistranti
+998908575535
Ilmiy rahbar: ***Sulaymonova Sh.N.***
Sharq falsafasi va germenevtika kafedrasi o'qituvchisi, PhD.

Annotatsiya: *Ushbu maqolada Ibn Miskavayhning axloqiy qarashlari, xususan, fazilatlar tasnifi va "as-saodat" (baxt) nazariyasi tahlil qilinadi. Tadqiqotda mutafakkirning Tahzib al-Axlaq asari asosiy manba sifatida o'rganildi. Natijada, axloqiy fazilatlarning inson kamolotidagi o'rni hamda baxtga erishishning asosiy omillari yoritildi. Shuningdek, ushbu qarashlarning Aristotel falsafasi bilan o'xshash jihatlari ko'rsatildi.*

Kalit so'zlar: *axloq, fazilat, saodat, Ibn Miskavayh, komil inson, evdamoniya*

Kirish

Islom falsafasi tarixida axloq va inson kamoloti masalalari markaziy o'rin egallab, bu yo'nalishda Ibn Miskavayh o'zining chuqur va tizimli qarashlari bilan alohida ajralib turadi, chunki u axloqni nafaqat nazariy tushuncha sifatida, balki inson hayotini tartibga soluvchi amaliy mezon sifatida talqin qiladi[145]. Mutafakkirning Tahzibul axloq asarida bayon etilgan fazilatlar tizimi va "As-saodat" nazariyasi insonning ruhiy kamolotga erishish jarayonini izchil ravishda tushuntirib beradi, hamda bu jarayon aql, tarbiya va o'zini nazorat qilish kabi omillar bilan chambarchas bog'liq ekanligini asoslaydi. Shuningdek, uning qarashlari Aristotelning axloqiy falsafasi bilan ma'lum darajada uyg'unlashgan bo'lsa-da, ular islomiy qadriyatlar bilan boyitilgan holda yanada mukammal tizimni tashkil etadi, shu bois mazkur maqolada Ibn Miskavayhning axloqiy fazilatlar haqidagi ta'limoti va saodat konsepsiyasi ilmiy asosda tahlil qilinadi.

Metodologiya

Mazkur tadqiqotda Ibn Miskavayhning axloqiy qarashlarini chuqur tahlil qilish maqsadida kompleks yondashuv qo'llanilib, uning asosiy asari Tahzib al-Axlaq markaziy manba sifatida tanlandi. Tadqiqot jarayonida matn tahlili usuli yordamida asardagi axloqiy fazilatlar, inson ruhiyati va saodat haqidagi asosiy tushunchalar tizimli ravishda o'rganildi hamda ularning o'zaro bog'liqligi aniqlab berildi. Bundan tashqari, qiyosiy tahlil usuli orqali Ibn Miskavayhning qarashlari Aristotel falsafiy ta'limoti bilan solishtirilib, o'xshash va farqli jihatlar ilmiy asosda yoritildi.

[145]Ibn Miskawayh. *Tahdhib al-Akhlaq (The Refinement of Character)* / tarj. Constantine K. Zurayk. — Beirut: American University of Beirut, 1968.

Shuningdek, mantiqiy-tahliliy yondashuv asosida fazilat, axloq va saodat tushunchalarining mazmuni ochib berilib, ularning inson kamolotidagi o‘rni izchil ravishda izohlandi. Natijada qo‘llanilgan metodlar uyg‘unligi tadqiqotning ilmiy asoslanganligini ta’minlab, Ibn Miskavayhning axloqiy ta’limotini har tomonlama yoritish imkonini berdi.

Natijalar

Tadqiqot natijalari shuni ko‘rsatdiki, Ibn Miskavayh tomonidan ishlab chiqilgan axloqiy ta’limot izchil va tizimli xarakterga ega bo‘lib, unda inson ruhiyati va xulq-atvori o‘rtasidagi uzviy bog‘liqlik chuqur asoslab berilgan. Avvalo, mutafakkir inson ruhini uch asosiy quvvatga ajratishi orqali axloqiy fazilatlarning kelib chiqish manbalarini aniq tasniflashga erishganligi aniqlandi. Unga ko‘ra, aqliy quvvat bilan bog‘liq fazilatlar insonning bilish faoliyatini mukammallashtirishga xizmat qilsa, g‘azabiy quvvat jasorat va matonatni shakllantirishda muhim omil sifatida namoyon bo‘ladi. Shu bilan birga, shahvoniy quvvatni me’yor doirasida boshqarish iffat va o‘zini tiyish kabi fazilatlarning yuzaga kelishiga olib kelishi ilmiy jihatdan asoslangan. Mazkur uch quvvat o‘rtasidagi muvozanatni ta’minlash natijasida esa eng oliy axloqiy fazilat — adolat shakllanishi aniqlab berildi. Natijalar shuni ko‘rsatadiki, Ibn Miskavayh axloqni tug‘ma xususiyat emas, balki ijtimoiy va tarbiyaviy jarayon mahsuli sifatida talqin etadi. Shu nuqtai nazardan, insonning axloqiy kamoloti doimiy ravishda o‘z ustida ishlash va odatlarni shakllantirish bilan bog‘liq ekanligi ta’kidlandi. Tahlil davomida aqlning markaziy o‘rin tutishi, ya’ni uning inson xatti-harakatlarini boshqaruvchi asosiy mexanizm sifatida talqin qilinishi alohida qayd etildi. Bundan tashqari, “as-saodat” tushunchasi moddiy ne’matlardan ustun qo‘yilib, u ruhiy mukammallik va fazilatli hayot natijasi sifatida izohlanishi aniqlangan [146] . Mutafakkirning fikricha, haqiqiy baxt insonning ichki dunyosini poklash va aqliy yetuklikka erishish orqali namoyon bo‘ladi. Tadqiqot natijalari shuni ham ko‘rsatdiki, saodatga erishish jarayoni bosqichma-bosqich rivojlanib, unda o‘zini anglash va yomon xulqlardan voz kechish muhim ahamiyat kasb etadi. Bu jarayonda ijobiy fazilatlarni shakllantirish va ularni mustahkamlash insonning komillikka erishishida hal qiluvchi rol o‘ynaydi.Shuningdek, Ibn Miskavayh qarashlarining Aristotel ta’limoti bilan uyg‘un jihatlari mavjudligi, xususan, baxtning fazilat bilan chambarchas bog‘liqligi o‘z tasdig‘ini topdi. Bu o‘xshashliklar evdamoniya konsepsiyasi bilan yaqin aloqador ekanligini ko‘rsatadi, biroq Ibn Miskavayh ta’limotida diniy-axloqiy yondashuv ustuvorlik qiladi[147]. Umuman olganda, olingan natijalar mutafakkirning axloqiy tizimi inson kamolotini ta’minlashga qaratilgan mukammal konsepsiya ekanligini ilmiy jihatdan asoslab berdi.

Muhokama

Olingan natijalar tahlili shuni ko‘rsatadiki, Ibn Miskavayhning axloqiy ta’limoti inson kamolotini ta’minlashga qaratilgan yaxlit va izchil nazariy tizim sifatida namoyon bo‘ladi, chunki unda axloqiy fazilatlar nafaqat individual xulq-atvor mezoni, balki jamiyat barqarorligini ta’minlovchi muhim ijtimoiy omil sifatida ham talqin

[146]Ibn Miskawayh. *Tahdhib al-Akhlaq (The Refinement of Character)* / transl. C. K. Zurayk. — Beirut: AUB, 1968.
[147]Aristotle. *Nicomachean Ethics* / transl. W. D. Ross. — Oxford: Oxford University Press, 2009.

etiladi, shu bois mutafakkirning qarashlari inson va jamiyat o‘rtasidagi o‘zaro bog‘liqlikni chuqur falsafiy asosda yoritib beradi.Shu bilan birga, fazilatlarning uch guruhga ajratilishi inson ruhiyatini kompleks o‘rganishga xizmat qiluvchi samarali model sifatida namoyon bo‘lib, bu model orqali insondagi turli psixologik kuchlar o‘rtasidagi muvozanatning zarurligi ilmiy jihatdan asoslanadi, ayniqsa adolat tushunchasining markaziy o‘rin egallashi mutafakkirning axloqiy tizimini yanada mukammallashtiradi, chunki u barcha fazilatlarning uyg‘unlashuvi natijasi sifatida talqin etilib, inson kamolotining eng yuqori bosqichini ifodalaydi.

Bundan tashqari, axloqning tug‘ma emasligi haqidagi g‘oya tarbiya va ijtimoiy muhitning rolini kuchaytiradi hamda bu qarash zamonaviy pedagogika va psixologiya fanlari bilan uyg‘unlashadi, natijada insonning axloqiy kamoloti uzluksiz jarayon ekanligi, ya’ni u doimiy ravishda o‘z ustida ishlashni talab etishi ta’kidlanadi, bunda esa aqlning boshqaruvchi rol o‘ynashi alohida ahamiyat kasb etadi, chunki aynan aql orqali inson o‘z nafsini nazorat qiladi va to‘g‘ri yo‘lni tanlaydi. Shuningdek, Aristotel bilan qiyosiy tahlil natijalari shuni ko‘rsatadiki, har ikkala mutafakkirda baxt tushunchasi fazilat bilan bevosita bog‘langan bo‘lsa-da, Ibn Miskavayh qarashlarida diniy-ma’naviy omillar ustunlik qiladi, shu sababli uning ta’limoti islomiy qadriyatlar bilan boyitilgan falsafiy tizim sifatida namoyon bo‘ladi, bundan kelib chiqib aytish mumkinki, evdamoniya tushunchasi bilan o‘xshashliklar mavjud bo‘lsa-da, unda ruhiy poklanish masalasiga kamroq e’tibor qaratilgan, holbuki Ibn Miskavayh aynan ichki poklanishni saodatga erishishning asosiy sharti sifatida ko‘rsatadi. Natijada, saodat tushunchasi keng qamrovli bo‘lib, u faqat individual baxt bilan cheklanmay, balki jamiyat farovonligi va ijtimoiy uyg‘unlik bilan ham uzviy bog‘liq ekani aniqlanadi, shu bois mutafakkirning qarashlari nafaqat o‘z davri uchun, balki hozirgi zamon axloqshunosligi uchun ham dolzarb ahamiyat kasb etadi, demak, olib borilgan muhokama natijalari Ibn Miskavayhning axloqiy ta’limoti universal va zamonaviy talqinlarga mos keluvchi falsafiy meros ekanligini asoslab beradi.

Xulosa

Xulosa qilib aytganda, Ibn Miskavayhning axloqiy ta’limoti inson kamoloti va ma’naviy yetuklikni ta’minlashga qaratilgan mukammal falsafiy tizim sifatida namoyon bo‘ladi, chunki unda axloqiy fazilatlar inson ruhining asosiy boshqaruvchi kuchi sifatida talqin qilinadi va bu holat shaxsning xulq-atvori hamda ichki dunyosini shakllantirishda muhim ahamiyat kasb etadi. Shuningdek, mutafakkirning Tahzib al-Axloq asarida ilgari surilgan g‘oyalar fazilatlarning aniq tasnifi orqali inson axloqini ilmiy asosda tushuntirish va tarbiyaviy jarayonni tizimli yo‘lga qo‘yish imkonini beradi, bu esa uning qarashlarining amaliy ahamiyatini yanada kuchaytiradi. Bundan tashqari, saodat tushunchasi moddiy manfaatlardan ustun qo‘yilib, u ruhiy poklanish, aqliy yetuklik va axloqiy barkamollikning yakuniy natijasi sifatida izohlanadi hamda insonning ichki ma’naviy holati bilan bevosita bog‘liq ekani ta’kidlanadi. Faylasuf insonni bir tomonlama emas, balki kompleks yondashuv asosida o‘rgangan. Shuningdek, insonning kamolotga erishish uchun qilishi lozim bo‘lgan amallariga,

kamolotga erishish yo'llariga to'xtalib o'tgan[148]. Ibn Miskavayh fikricha, inson shaxsiyatini rivojlantirish xatolarga barham berish uchun uning sabablarini ko'rib chiqish lozim. Bundan xulosa kelib chiqadiki, o'zini hurmat qilgan inson o'zgalarni ham hurmat qila oladi, o'zligini tanigan inson o'zgalar tarixiga o'tmish an'analariga xolisona, to'g'ri fikr bildira oladi, aql va bilimga ega inson ilm-fanni, aqlning mahsuli bo'lgan narsalarni qadrlay oladi[149].

Natijalar shuni ko'rsatadiki, Ibn Miskavayhning axloqiy konsepsiyasi nafaqat nazariy, balki amaliy jihatdan ham muhim bo'lib, u insonni to'g'ri tarbiyalashda metodologik asos vazifasini bajaradi. Shu bilan birga, uning g'oyalari Aristotel falsafasi bilan ma'lum darajada uyg'unlashgan bo'lsa-da, islomiy axloqiy qadriyatlar bilan boyitilganligi bilan ajralib turadi va bu uning ta'limotini o'ziga xos falsafiy tizimga aylantiradi. Bundan tashqari, evdamoniya konsepsiyasi bilan o'xshashliklar mavjud bo'lsa ham, Ibn Miskavayhda ma'naviy poklanish va axloqiy mas'uliyat yanada chuqurroq yoritilganligi kuzatiladi. Umuman olganda, ushbu ta'limot insonni komillikka yetaklovchi yaxlit axloqiy-falsafiy tizim bo'lib, uning g'oyalari bugungi kunda ham tarbiya, axloqshunoslik va ma'naviyat sohalarida dolzarbligini saqlab qolmoqda.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR

1. Ibn Miskawayh. *Tahdhib al-Akhlaq*. — Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, 1985.
2. Ibn Miskawayh. *Tahdhib al-Akhlaq (The Refinement of Character)* / tarj. Constantine K. Zurayk. — Beirut: American University of Beirut, 1968. — 248 p.
3. Aristotle. *Nicomachean Ethics* / tarj. W. D. Ross. — Oxford: Oxford University Press, 2009.
4. Goodman, L. E. *Islamic Humanism*. — Oxford: Oxford University Press, 2003.
5. Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. — New York: Columbia University Press, 2004.
6. Sh,N.Sulaymonova. "Tahzibul Axloq" asarida axloqiylik mezonlari. – innovative, educational, natural and social sciences, 2026.
7. Sh,N.Sulaymonova. Ibn Miskavayhning mashshoiyyunlik yo'nalishidagi o'rni. - International scientific journal of Biruni, 2026.

[148] Sh,N.Sulaymonova. "Tahzibul Axloq" asarida axloqiylik mezonlari. – innovative, educational, natural and social sciences, 2026., 84-b.
[149] Sh,N.Sulaymonova. Ibn Miskavayhning mashshoiyyunlik yo'nalishidagi o'rni. - International scientific journal of Biruni, 2026., 61-62-b.

GUMANITAR INQIROZLARNING IJTIMOIY OQIBATLARINI BARTARAF ETISH USULLARI (O‘zbekiston misolida)

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-314-316

Boboyeva Mohim SHukurovna
Mehnat va ijtimoiy munosabatlar Akademiyasi dotsenti
Falsafa fanlari bo‘yicha falsafa doktori (PhD)
mohimboboyeva@gmail.uz

Annotatsiya: *Ushbu maqolada ijtimoiy inqirozlar sharoitida xalqlar o‘rtasida yuzaga keladigan munosabatlar. Ularning davlatlar va jamiyatlar ijtimoiy hayoti hamda rivojiga ta’sirlari xususida mulohazalar keltirib o‘tilgan.ijtimoiy davlatning o‘ziga xos belgilari. Ijtimoiy davlatlarning hukumat va xalqaro hamkorlik doirasidagi o‘zaro munosabatlari, ijtimoiylashuv masalalarining ijtimoiy davlat tashkil etilishidagi o‘ziga xos jihatlari yoritilgan. Jamiyatning ijtimoiy zaif qatlamlari hamda ularning ijtimoiy muhofazasi xususida O‘zbekiston tajribasi keltirib o‘tilgan.*

Kalit so‘zlar : *ijtimoiy davlat, tolerantlik, ijtimoiy tamoyilar, ijtimoiy munosabatlar, mehr shavqat, ijtimoiy zaiflik, ijtimoiy zaif qatlam.*

O‘zbekiston Respublikasi demokratik huquqiy davlat va fuqarolik jamiyat qurish yo‘lini tanlagan va amalga oshirilayotgan qayta qurishdan asosiy maqsad va uning harakatlantiruvchi kuchi inson, shaxsning har tomonlama rivojlanishi va farovonligi hisoblanadi. Demokratik huquqiy davlat va fuqarolik jamiyatning eng muhim xarakterli jihati shundan iboratki, bunda kishilar va davlat o‘rtasidagi o‘zaro munosabatlar muvozanating ta’minlangan bo‘lishligi, olib borilayotgan islohatlar, katta-yu kichik tadbirlar, belgilangan vazifalarning amalga oshirilishida fuqarolarning ishtimoiy fikrlari, qarashlari, manfaatlari eng birinchi o‘ringa ko‘tarilishida nomoyon bo‘ladi. Yangi tahrirda qabul qilingan Konstitutsiyada ham O‘zbekiston respublikasining ijtimoiy davlat deb atalishi ham ushbu sohaga berilayotgan davlat va hukumat etiborining natijasi hisoblanadi.

Ijtimoiy davlatning asosiy belgilaridan biri unda inson va uning manfaatlari, shaxsi, erkinligi oliy qadriyat darajasida ezozlanishida ko‘rishimiz mumkin. Ijtimoiy davlat sifatida aholining ijtimoiy zaif qatlamlarini birinchi navbatda qo‘llab quvvatlash va himoyalash eng oliy maqsad hisoblanadi. Ijtimoiy zaif qatlam sifatida esa bolalar, yoshlar, ayollar, qariyalar, nogironlar, ijtimoiy muhtoj oilalar, ko‘p bolali oilalar, ishsizlar va boshqalarni kiritiladi.

Ijtimoiy davlatda asosiy mexanizm ijtimoiy yordam tizimi hisoblanadi. Ijtimoiy yordam tizimi aholining ijtimoiy himoyaga muhtoj qatlamlarini, ijtimoiy yoki shaxsiy muammolar tufayli og'ir hayotiy vaziyatga tushib qolgan odamlarni qo'llab-quvvatlashda xayriya yordamidan, ijtimoiy ish kabi kasbiy yordamning paydo bo'lishiga, nafaqat fuqarolarning ijtimoiy xavfsizligi uchun zarur shart sharoitlarni yaratishga qaratilgan, shuningdek, o'z hayotlarini qurish qobiliyatlari hamda

qobiliyatlarini rivojlantirish, hayotiy inqirozlarni yengishda ichki manbalarni safarbar qilish. Ijtimoiy ishlarni kasbiy faoliyat turi sifatida shakllantirish jarayoni XX asr boshlarida boshlangan. G'arbiy Evropa va AQSh mamlakatlarida. Ukrainada, boshqa slavyan davlatlarida bo'lgani kabi, yetim bolalarga, nogironlarga, kambag'allarga, harbiy xizmatchilarga davlat tomonidan ijtimoiy yordam Kievan Rus davrida rivojlangan va Kiyev knyazlari va xristian cherkovi faoliyatida o'z aksini topgan.

Aholining ijtimoiy zaif qatlamlarini ijtimoiy qo‘llab quvvatlash davlatning ijtimoiy siyosatining asosini tashkil qiladi. Bu sohaga etibor davlatimiz taraqqiyotining ajralmas bo‘lagi bo‘lib kelgan. Har bir mentalitetiga ya’ni xarakteriga ta’rif berilganda unga xos bo‘lgan o‘ziga xos jihatlar ko‘rsatilib o‘tiladi. O‘zbek millatiga xos bo‘lgan o‘ziga xos jihatlardan biri bu mehribonlik, boshqalar taqdiriga befarq bo‘lmaslik, o‘zaro mehr – muruvvat, shavqat, hamjihatliklarni ko‘rishimiz mumkin.

Ijtimoiy krizislar bu jamiyatning ma’lum bir rivojlanish boqqichida yuzaga kelgan o‘zgarish, harakat va rivojlanishlarni tushunish mumkin. Bularga misol tariqasida: o‘tish davrlarini, mustaqillikka erishish, ochlik, qashshoqlik, urush, ishsizlik, inflyatsiya va boshqalarni sohalari bo‘yicha keltirishimiz mumkin. Inqiroz tushunchasini ko‘pchilik adabiyotlarda turli shakllarda qo‘llaniladi. Shunga muvofiq undan kelib chiquvchi ma’no mazmun ham o‘ziga xos tarzda turlicha nomoyon bo‘ladi. Ammo uni umumiy xolis baholaydigan bo‘lsak krizislar hayot sur’atlarining o‘zgarishiga, voqea jarayonlarga munosabatlarning o‘sishiga, jamiyatning rivojlanishiga turtki bo‘ladigan misollarda ko‘rishimiz mumkin. Masalan, ikkinchi jahon urushi bu davlatlar o‘rtaidagi ijtimoiy krizisning bir namunasi. Urushning sabalari qanchalik g‘ayritabiiy bo‘lsa, uning keltirib chiqargan oqibatlari, yo‘qotishlari shunchalik ayanchli hisoblanadi. Ammo shu bilan birga bevosita shu urush natijasida kelib chiqqan ayrim, siyosiy, iqtisodiy, ijtimoiy, ma’naviy sohadagi muammolar shu tarmoqlarda yangi munosabatlarning, o‘ziga xosliklarning, tarmoqlarning shakllanishi uchun asos vazifasini bajarganini ko‘ramiz. Masalan, Yangi davlatlar tashkil topdi, ayrim davlatlardagi mavjud faoliyat olib borayotgan tuzumlar quladi, milliy darajadagi manfaatlar davlat darajasida etirof etilib o‘z mustaqilligi, hurriyati uchun harakatlarni boshlanishlarida ko‘rishimiz mumkin.

Misol, urush oqibatida davlatlar iqdisodiy jihatdan izdan chiqib ketdi. Ammo hayot darajasini ko‘tarish uchun urunishlar texnika va texnologiyalarning rivojlanishiga sabab bo‘ldi. Yoki urush bo‘lgan hududlarda aholini evakuatsiya qilish natijasida urush harakatlari bo‘lmayotgan hududlarda bolalarning ko‘chirilishi va oilalarga farzandlikka berilishi xalqlar o‘rtasida baynanminal faoliyatning kuchayishiga olib keldi. Birgina O‘zbekistonda Shomahmudovlar oilasining 16 nafar bolani oilaga olishi xalqlar o‘rtasida g‘amxo‘rlik, bolalarga etibor, mehribonlik, tolerantlik tuyg‘ularining o‘ziga xos isboti hisoblanadi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO‘YXATI:

1. O‘zbekiston Respublikasi Konstitutsiyasi. – T. O‘zbekiston. 2023 y
2. Robins Nik “Ushbu imperator kompaniya – ingliz Sharqiy Hindiston kompaniyasi va uning korporativ javobgarlik uchun merosi ”. doi:10.9774

3. A.Yo‘ldashbekov “Voyaga yetmaganlar o‘rtasida ijtimoiy inqirozlar”. – T. “Yurudik adabiyotlar”, 2017 y.
4. N.Latipova “Gumanitar inqirozlar” o‘quv qo‘llanma

SHARQ FALSAFASIDAGI AXLOQIY QADRIYATLAR VA ULARNING YOSHLARNI YUKSAK MA'NAVIYATLI SHAXS ETIB TARBIYALASHDAGI O'RNI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-317-323

Tursunboyev Abdulahad Abdubanno o'g'li
TDSHU "Sharq falsafasi va germenivtika" kafedrasi 2-bosqich magistranti
Ilmiy rahbar: PhD, dotsent Po'latova M.R.

Annotatsiya: *Mazkur maqolada Sharq falsafasida shakllangan axloqiy qadriyatlar tizimi, ularning tarixiy, falsafiy va ma'naviy asoslari hamda yosh avlodni yuksak ma'naviyatli shaxs etib tarbiyalashdagi o'rni keng qamrovda yoritiladi. Sharq mutafakkirlari merosi, xususan, Abdulla Avloniy ta'limoti asosida axloqiy tarbiyaning mohiyati ochib beriladi. Shuningdek, maqolada Islomiy manbalar -Qur'on oyatlari, hadislar va zamonaviy ulamolar fikrlari asosida ma'naviyat va axloqning mazmuni boyitiladi.*

Kalit so'zlar: *Sharq falsafasi, axloqiy qadriyatlar, ma'naviyat, komil inson, Abdulla Avloniy, Qur'on, hadis, tarbiya.*

KIRISH

Zamonaviy globallashuv sharoitida yosh avlodni yuksak ma'naviyatli shaxs etib tarbiyalash masalasi dolzarb ahamiyat kasb etmoqda. Axborot oqimining kuchayishi, turli madaniy va mafkuraviy ta'sirlarning ortishi yoshlar ongiga sezilarli ta'sir ko'rsatmoqda. Shu bois, ularni mustahkam axloqiy qadriyatlarga asoslangan holda tarbiyalash zarurati ortib bormoqda.

O'zbekistonning Birinchi Prezidenti ma'naviyatga quyidagicha ta'rif beradi:

"Ma'naviyat - insonni ruhan poklanishga, qalban ulg'ayishga chorlaydigan, odamning ichki dunyosi, irodasini baquvvat, iymon-e'tiqodini butun qiladigan, vijdonini uyg'otadigan beqiyos kuchdir.[150]"

Ushbu ta'rif ma'naviyatning inson hayotidagi o'rni naqadar muhim ekanini ko'rsatadi. Sharq falsafasida axloqiy qadriyatlar insonning ichki kamoloti va jamiyatdagi o'rnini belgilovchi asosiy mezon hisoblanadi. Bu qadriyatlar insonni nafaqat ijtimoiy mavjudot, balki ma'naviy mavjudot sifatida shakllantiradi.

Halollik, adolat, sabr, qanoat, mehr-oqibat kabi fazilatlar Sharq tafakkurida asosiy axloqiy mezonlar sifatida qaraladi. Ushbu qadriyatlar insonni komillikka yetaklaydi hamda jamiyatda ijtimoiy barqarorlikni ta'minlaydi.

Sharq falsafasining ajralmas qismi bo'lgan islomiy ta'limotlarda axloq masalasi markaziy o'rin tutadi. Qur'oni karimda insonning axloqiy pokligi, rostgo'yligi va adolatli bo'lishi ko'p bora ta'kidlangan.

Masalan, Qur'onda shunday deyiladi:

[150] Karimov I.A. Yuksak ma'naviyat – yengilmas kuch. – Toshkent: "Ma'naviyat", 2008. – B.19.

إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَانِ وَإِيتَآءِ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ

"Albatta, Alloh adolatga, ehson qilishga, qarindoshlarga yaxshilik qilishga amr etadi va fahsh ishlardan, munkar ishlardan hamda zulmkorlikdan qaytaradi. U sizlarga va'z qiladi. Shoyadki, eslasangiz"[151]. (Nahl surasi 90-oyat)

Bu oyatda Alloh taolo insoniyat uchun asosiy axloqiy tamoyillarni belgilab beradi: adolat, ehson (yaxshilik) va qarindoshlarga g'amxo'rlik qilish. Shu bilan birga, u fahsh ishlar, munkar (yomonlik) va zulmdan qaytaradi.

Sharq falsafasidagi axloqiy qadriyatlar aynan shu uch asosga tayanadi: jamiyatda adolatni qaror toptirish, boshqalarga yaxshilik qilish va ijtimoiy rishtalarni mustahkamlash. Bu qadriyatlar yoshlarni nafaqat bilimli, balki yuksak ma'naviyatli, halol va masuliyatli shaxs etib tarbiyalashda muhim o'rin tutadi.

Oyatdan kelib chiqib aytish mumkinki, agar yoshlar ongiga adolat, mehr-oqibat va yaxshilik singdirilsa, ular jamiyatda ezgulikni yoyuvchi, yomonlikdan yiroq insonlar bo'lib yetishadi. Bu esa Sharq falsafasining asosiy maqsadi - komil insonni tarbiyalash bilan bevosita bog'liqdir.

Yana bir oyatda:

*فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره *

"Kim zarra miqdoricha yaxshilik qilsa, uni ko'radi." (Zalzala surasi, 7-oyat)[152].

Bu oyat insonning har qanday, hatto eng kichik yaxshiligi ham behuda ketmasligini bildiradi. Alloh taolo har bir amalni qadrlaydi va uni albatta ko'rsatadi.

Sharq falsafasidagi axloqiy qadriyatlar nuqtai nazaridan bu oyat yoshlarni mayda yaxshiliklarga ham befarq bo'lmaslikka, har bir harakat uchun mas'uliyatni his qilishga undaydi. Chunki komil inson tarbiyasi katta ishlardan emas, balki kundalik kichik ezgu amallardan boshlanadi.

Demak, bu oyat yoshlarni halollik, ezgulik va mas'uliyat ruhida tarbiyalashda muhim ahamiyatga ega bo'lib, ularni har bir ishda yaxshilik qilishga intiluvchi yuksak ma'naviyatli shaxs etib shakllantiradi.

Bu oyatlar insonni doimo ezgulikka undaydi va har bir amal uchun javobgarlik hissini shakllantiradi.

Hadislarda ham axloqiy qadriyatlar alohida ulug'lanadi.

إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ

"Men go'zal axloqni mukammal qilish uchun yuborildim" [153] Bu hadisda Muhammad (s.a.v.) o'z risolatining asosiy maqsadini - insonlarda go'zal axloqni mukammal darajaga yetkazish ekanini bayon qilmoqda. Ya'ni, din faqat ibodatlar majmui emas, balki insonning xulq-atvori, muomala madaniyati va ichki pokligini tarbiyalashga qaratilgan.

Sharq falsafasidagi axloqiy qarashlar ham aynan shu g'oyaga hamohang: insonning haqiqiy kamoloti uning odob-axloqi, halolligi va boshqalarga munosabatida namoyon bo'ladi.

[151] Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. Tafsiri Hilol. " Hilol Nashr" -Toshkent: 2022. 3-Jild. 123, -b.
[152] Shayx Abdulaziz Mansur. Qur'oni Karim ma'nolari tarjima va tafsiri. -Toshkent: "O'qituvchi", 2020. 455, -b.
[153] Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. Odoblar Xazinasi. –Toshkent:,"Hilol Nashr", 2022. 2-Juz 255 –b

Shu bois bu hadis yoshlarni yaxshi xulqli, odobli va jamiyatga foydali inson qilib tarbiyalashda muhim o‘rin tutadi. U komil insonni shakllantirishda axloqni asosiy mezon sifatida ko‘rsatadi.

Yana bir hadisda:

عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: لَمْ يَكُنِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَانَ يَقُولُ: *إِنَّ مِنْ خِيَارِكُمْ أَحْسَنَكُمْ أَخْلَاقًا*.[متفق عليه] [صحيح]

“Sizlarning eng yaxshilaringiz - axloqi eng go‘zal bo‘lganlaringizdir.” Bu hadisda insonning haqiqiy qadr-qimmati uning boyligi yoki mavqeida emas, balki go‘zal xulq-atvorida ekanligi ta’kidlanadi. Yaxshi muomala, halollik, sabr va mehr-oqibat insonni boshqalardan ustun qiladi.

Bu hadisda insonning haqiqiy qadr-qimmati uning boyligi yoki mavqeida emas, balki go‘zal xulq-atvorida ekanligi ta’kidlanadi. Yaxshi muomala, halollik, sabr va mehr-oqibat insonni boshqalardan ustun qiladi.

Hadisdan olinadigan foydalar:

* Mo‘min kishi yomon, behayo so‘zlardan va yomon ishlardan uzoq bo‘lishi kerak.

* Rasulullоh (s.a.v.)ning axloqlari mukammal bo‘lib, ulardan faqat yaxshi amal va pok so‘z chiqadi.

* Go‘zal xulq - musobaqa maydonidir; kim bunda oldinda bo‘lsa, u eng yaxshi va iymoni eng mukammal mo‘minlardan bo‘ladi.[154]

Sharq falsafasidagi axloqiy qarashlarga ko‘ra ham, komil inson -bu avvalo odobli va yuksak ma’naviyatli shaxsdir. Shu bois bu hadis yoshlarni tashqi muvaffaqiyatdan ko‘ra, ichki poklik va yaxshi xulqni ustuvor qilishga undaydi. Bu esa jamiyatda sog‘lom muhit va o‘zaro hurmatni shakllantirishga xizmat qiladi. Bu fikrlar axloqning inson kamolotidagi asosiy mezon ekanini ko‘rsatadi.

O‘zbek ma’rifatparvari Abdulla Avloniy yoshlar tarbiyasiga alohida e’tibor qaratgan. Uning “Turkiy guliston yoxud axloq” asarida tarbiya masalasi hayotiy zarurat sifatida talqin etiladi.

Avloniy shunday deydi:

“Tarbiya biz uchun yo hayot, yo mamot, yo najot, yo halokat, yo saodat, yo falokat masalasidir.”[155]

Avloniy bu yerda tarbiyani faqat maktab yoki oiladagi odob berish jarayoni sifatida emas, balki insonning butun ma’naviy-axloqiy shakllanishi deb ko‘radi. Uning nazarida tarbiya -bu insonning fikrlashi, xulqi, dunyoqarashi va jamiyatdagi o‘rnini belgilaydigan asosiy kuchdir.

Shuningdek, bu jumlada qarama-qarshi tushunchalar (hayot-mamot, najot-halokat, saodat-falokat) keltirilishi bejiz emas. Bu orqali u tarbiyaning natijasi o‘ta keskin bo‘lishini, ya’ni u yoki yuksaltiradi, yoki tubanlashtiradi degan g‘oyani urg‘ulaydi.

---

[154] (https://hadeethenc.com/ar/browse/hadith/5803)
شرح وترجمة حديث: إن من خياركم أحسنكم أخلاقا - موسوعة الأحاديث النبوية

[155] Shukurxo‘jayev N.Z., “Abdulla Avloniyning ‘Turkiy guliston yoxud axloq’ asarining falsafiy tahlili”, ORIENS, 2025, 5(22), May.
Shukurxo‘jayev N.Z., “Abdulla Avloniyning ‘Turkiy guliston yoxud axloq’ asarining falsafiy tahlili”, ORIENS, 2025, 5(22), May. DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.15715653

Yana bir muhim jihat - Avloniy bu fikr bilan jamiyatga murojaat qiladi. Ya’ni: yaxshi tarbiya olgan inson - jamiyat taraqqiy etadi, yomon tarbiya olgan inson - jamiyat inqirozga yuz tutadi

Demak, tarbiya faqat shaxsiy emas, balki ijtimoiy va milliy ahamiyatga ega masala sifatida talqin qilinadi

Bu fikr tarbiyaning inson hayotidagi beqiyos ahamiyatini ifodalaydi. Uning qarashlarida axloqiy tarbiya insonni komillikka yetkazuvchi asosiy vosita sifatida namoyon bo‘ladi.

Sharq falsafasida komil inson tushunchasi insonning eng yuksak darajadagi kamolotini ifodalaydi. Bunday inson yuksak axloqiy fazilatlar, chuqur bilim va mustahkam irodaga ega bo‘ladi.

Yoshlarni ana shunday komil inson etib tarbiyalashda axloqiy qadriyatlar muhim o‘rin tutadi. Bu qadriyatlar yoshlarning dunyoqarashini shakllantiradi, ularning hayotiy yo‘lini belgilaydi hamda jamiyatda munosib o‘rin egallashiga yordam beradi.

Sharq falsafasida komil inson tushunchasi inson kamolotining eng oliy darajasini ifodalaydi. Bu g‘oya insonning ma’naviy, axloqiy va intellektual jihatdan mukammal rivojlanishini anglatadi. Komil inson o‘zida halollik, adolat, sabr, saxovat, ilmga intilish kabi fazilatlarni mujassam etadi.

Tasavvuf ta’limotida komil inson ilohiy haqiqatga yaqinlashgan, nafsini poklagan va ruhiy yetuklikka erishgan shaxs sifatida talqin etiladi. Bu tushuncha Sharq tafakkurining markaziy kategoriyalaridan biri hisoblanadi.

Mashhur adabiyotshunos olim Najmiddin Komilov o‘zining “Komil inson” konsepsiyasiga oid tadqiqotlarida bu tushunchaning chuqur falsafiy mohiyatini ochib beradi. U komil insonni faqat diniy yoki nazariy tushuncha sifatida emas, balki hayotiy ideal sifatida talqin etadi.

Olimning ta’kidlashicha:

“Komil inson -bu o‘z nafsini yenga olgan, qalbi pok, iymoni mustahkam va jamiyat oldidagi burchini anglagan shaxsdir.”

Yana bir o‘rinda u shunday yozadi:

“Komillik insonning o‘z ustida ishlashi, o‘zini anglash va o‘zini tarbiyalash orqali erishiladigan jarayondir.”

Najmiddin Komilov komil inson g‘oyasini tasavvufiy meros bilan bog‘lab, uni insonning ichki dunyosini boyituvchi, ruhiy poklanishga yetaklovchi jarayon sifatida talqin etadi. Uning fikricha, komillik – bu tayyor holat emas, balki uzluksiz kamolot jarayonidir.

Shuningdek, u quyidagicha fikr bildiradi:

“Komil inson jamiyatdan uzilgan holda emas, balki jamiyat ichida yashab, unga foyda keltirgan holda shakllanadi.[156]”

Sharq tasavvuf tafakkurining yirik namoyandalaridan biri bo‘lgan ta’limotida axloqiy qadriyatlar, xususan halollik, mehnatsevarlik va qalb pokligi markaziy o‘rin egallaydi. asarida keltirilishicha, uning birinchi xalifasi Alouddin Attor hazratlari Naqshbandning sunnatga qat’iy amal qilganini, halol luqmani alohida ta’kidlab,

[156] Najmiddin Komilov. Tasvvuf -Komil inson tushunchsi. –Toshkent:, “Yozuvchi”, 1996. 272 –B.

shubhali narsalardan qat'iy tiyilishga chaqirganini bayon etadi. Ularning suhbatlarida tez-tez zikr etilgan "Ibodat o'n qism bo'lsa, uning to'qqiz qismi halol rizq izlashdadir"[157] mazmunidagi hadis ushbu ta'limotning amaliy mohiyatini ifodalaydi.

Abul Muhsin Muhammad Boqir ibn Muhammad Ali [158] qalamiga mansub "Maqomoti Xoja Bahouddin Naqshband" kitobida Naqshbandiya tariqatining asosiy g'oyasi – "Dil ba yoru, dast ba kor" insonni qalban Alloh bilan bog'liq holda, amalda esa halol mehnat bilan yashashga undaydi. Bu g'oya inson faoliyatining har bir jihati Alloh roziligi uchun, pok niyat va ixlos bilan bajarilishi lozimligini anglatadi. "Dast ba kor" talabi insonni jamiyat hayotida faol bo'lishga, oila va el-yurt manfaatiga xizmat qilishga chorlaydi, "Dil ba yor" esa bu faoliyatning ma'naviy asosini belgilaydi.

Birinchi Prezident Islom Karimov ham Bahouddin Naqshbandning muborak siymosi va uning hayotdan uzilmagan ta'limoti haqida alohida to'xtalib:

"Ota-bobolarimiz ulug' avliyo Bahouddin Naqshbandga chin dildan ixlos qo'yib, uni "Bahouddini Balogardon" deb ta'riflab kelishida teran ma'no bor. Uning "Diling Allohda, qo'ling mehnatda bo'lsin", degan hayotbaxsh hikmati dinimizning olijanob ma'no-mohiyatini yorqin ifodalab, xuddi shu bugun aytilgandek jaranglaydi"[159], – deydi.

Hazrat Bahouddin Naqshband o'z hayotida ushbu tamoyillarga qat'iy amal qilgan. U dehqonchilik bilan shug'ullangan, arpa va mosh ekib, o'z mehnati bilan rizq topgan, hatto chorvasiga ham o'zi qaragan. U zotning rizqi o'z mehnati mahsuli bo'lib, bu halollik va poklikning amaliy namunasidir. Shuningdek, uning kimxobga naqsh solish hunari bilan mashg'ul bo'lgani, shu bois "Naqshband" nomi bilan mashhur bo'lgani ham manbalarda qayd etiladi. Bu kasb orqali u nafaqat moddiy ehtiyojini qondirgan, balki borliqdagi ilohiy go'zallikni anglash va qalbda aks ettirish g'oyasini ham ifodalagan[160].

Bahouddin Naqshbandning hayot tarzida kamtarlik va qanoat alohida o'rin tutgan. U xizmatkor tutmagan, oddiy hayot kechirgan va insonni qul qilish mumkin emasligi haqidagi fikrni ilgari surgan. "Qullik xo'jayinlik bilan mos kelmaydi" degan hikmati uning insonparvarlik qarashlarini yaqqol ifodalaydi.

Menda na gilam boru na gilamni tozalovchi,
Na turk g'ulomiyu na suyanadigan kishi.
Boshini dumiga qo'ygan itlar kabi,
Tun bo'yi butun jismim xush.

Bu misralardan ko'rinadiki, Bahouddin, birinchidan, mol-mulk jamlashga mehr qo'ymagan. Faqat ehtiyoji uchun kerakli narsalarni saqlagan va shularga qanoat qilgan. Shuning uchun ham xizmatkorga muhtoj bo'lmagan. Haqiqiy bandalik maqomida bo'lib, ya'ni Allohgagina bo'ysunib, Allohning boshqa yaratganlariga muhabbat bilan

[157] Islom. Ensiklopediya: Shayx Abdulaziz Mansur tahriri I-80 ostida. – T.: "O'zbekiston milliy ensiklopediyasi" Davlat ilmiy nashriyoti, 2017.
[158] Abul Muhsin Muhammad Boqir ibn Muhammad Ali. Maqomoti Xoja Bahouddin Naqshband. / Forsiydan tarjimon, so'z boshi, izoh va lug'at muallifi Mahmud Hasaniy. –T.: O'zbekiston NMIU, 2019.
[159] Karimov I.A. Yuksak ma'naviyat – yengilmas kuch. – Toshkent: Ma'naviyat, 2008. – B.39.
[160] Muhammad Boqir ibn Muhammad Alining „ Maqomoti Xoja Naqshband" „Bahouddin Naqshband", — T., 1993. 45, -b.

qarab, Allohga tavakkal qilib, kunlarni ibodat bilan o‘tkazgan. Uning "Birorta insonni qul qilish, xizmatkor qilish mumkin emas", degan g‘oyasi insonparvarlik ruhida bo‘lib, inson qadrini ulug‘laydi. Keltirilgan baytlarda ham mol-dunyoga berilmaslik, oddiy va pok hayot kechirish, Allohga tavakkal qilib yashash g‘oyalari ifodalangan.

Xulosa qilib aytganda: Sharq falsafasida shakllangan axloqiy qadriyatlar tizimi inson kamolotining ajralmas asosi sifatida namoyon bo‘lib, u shaxsning ma'naviy, axloqiy va ijtimoiy rivojlanishini ta'minlovchi muhim omil hisoblanadi. Ushbu qadriyatlar halollik, adolat, sabr, qanoat, mehr-oqibat kabi fazilatlar orqali insonning ichki dunyosini boyitadi, uning xulq-atvorini tartibga soladi va jamiyatdagi o‘z o‘rnini anglashiga xizmat qiladi. Shu jihatdan, Sharq falsafasi insonni nafaqat ijtimoiy mavjudot, balki yuksak ma'naviy mohiyatga ega bo‘lgan barkamol shaxs sifatida talqin etadi.

Islomiy manbalar - Qur'oni karim oyatlari va hadislar - axloqiy qadriyatlarning mustahkam ilohiy asosini tashkil etadi. Ushbu manbalarda insonni adolatli bo‘lishga, ezgulik qilishga, halol mehnat bilan yashashga va har bir amal uchun mas'uliyatni his etishga undovchi g‘oyalar ilgari suriladi. Bu esa yoshlar ongida nafaqat diniy e'tiqod, balki yuksak axloqiy madaniyatni shakllantirishga xizmat qiladi. Ayniqsa, har bir amalning, hatto eng kichik yaxshilikning ham qadrlanishi haqidagi qarashlar yoshlarni mas'uliyatli, ongli va ijtimoiy faol shaxs etib tarbiyalashda muhim ahamiyat kasb etadi.

Sharq mutafakkirlari merosida axloqiy tarbiya masalasi markaziy o‘rin tutadi. Abdulla Avloniy tarbiyani hayot-mamot darajasidagi muhim ijtimoiy hodisa sifatida talqin etib, uning jamiyat taraqqiyotidagi hal qiluvchi rolini ko‘rsatadi. Najmiddin Komilov esa komil inson g‘oyasini falsafiy jihatdan asoslab, insonning o‘z ustida ishlashi, o‘zini anglash va ma'naviy o‘sish jarayonini komillikning muhim sharti sifatida izohlaydi. Ushbu qarashlar yoshlarni har tomonlama barkamol etib tarbiyalashda muhim metodologik asos bo‘lib xizmat qiladi.

Tasavvuf ta'limotida, xususan, merosida ifodalangan "Dil ba yoru, dast ba kor" tamoyili axloqiy qadriyatlarning nazariy va amaliy uyg‘unligini ta'minlovchi muhim konsepsiya hisoblanadi. Ushbu g‘oya insonning qalban pok bo‘lishi bilan bir qatorda, uning jamiyat hayotida faol ishtirok etishi, halol mehnat qilishi va o‘z faoliyatini Alloh roziligi yo‘lida amalga oshirishini talab etadi. Bu esa ma'naviyat va mehnat, e'tiqod va amaliy faoliyat o‘rtasidagi uzviy bog‘liqlikni ko‘rsatadi.

Shu asosda aytish mumkinki, Sharq falsafasidagi axloqiy qadriyatlar tizimi yoshlarni yuksak ma'naviyatli, mustaqil fikrlovchi, ijtimoiy mas'uliyatli va komil inson sifatida shakllantirishda muhim nazariy va amaliy ahamiyatga ega. Ushbu qadriyatlarni zamonaviy ta'lim va tarbiya tizimiga samarali integratsiya qilish orqali barkamol avlodni tarbiyalash, jamiyatda sog‘lom ma'naviy muhitni shakllantirish hamda milliy va umuminsoniy qadriyatlar uyg‘unligini ta'minlash mumkin. Bu esa o‘z navbatida jamiyatning barqaror rivojlanishi va ma'naviy yuksalishiga xizmat qiladi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR:

1. Karimov I.A. Yuksak ma'naviyat – yengilmas kuch. – Toshkent: "Ma'naviyat", 2008. – B.19.

2. Abul Muhsin Muhammad Boqir ibn Muhammad Ali. Maqomoti Xoja Bahouddin Naqshband. / Forsiydan tarjimon, so‘z boshi, izoh va lug‘at muallifi Mahmud Hasaniy. –T.: O‘zbekiston NMIU, 2019.
3. Islom. Ensiklopediya: Shayx Abdulaziz Mansur tahriri I-80 ostida. – T.: “O‘zbekiston milliy ensiklopediyasi” Davlat ilmiy nashriyoti, 2017.
4. Muhammad Boqir ibn Muhammad Alining „ Maqomoti Xoja Naqshband“ „Bahouddin Naqshband“, — T., 1993. B, 243.
5. Najmiddin Komilov. Tasvvuf -Komil inson tushunchsi. –Toshkent:, “Yozuvchi”, 1996. B, 272.
6. Shayx Abdulaziz Mansur. Qur’oni Karim ma’nolari tarjima va tafsiri. -Toshkent: “O‘qituvchi”, 2020. B, 550.
7. Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. Odoblar Xazinasi. – Toshkent:,“Hilol Nashr”, 2022. 2-Juz, B, 455.
8. Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. Tafsiri Hilol. “ Hilol Nashr” - Toshkent: 2022. 3-Jild. B,342.

Internet manbalari

1. (https://hadeethenc.com/ar/browse/hadith/5803)
2. Shukurxo‘jayev N.Z., “Abdulla Avloniyning ‘Turkiy guliston yoxud axloq’ asarining falsafiy tahlili”, ORIENS, 2025, 5(22), May. DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.15715653

ABDURAUF FITRATNING "RAHBARI NAJOT" RISOLASIDA XALQ MA'RIFATI VA TARBIYA KONSEPSIYASI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-324-328

Musurmonova Sevinch Alisher qizi
TDSHU, Sharq sivilizatsiyasi va falsafa
fakulteti Falsafa yo'nalishi
1-kurs Yapon-ingliz guruhi talabasi
sevinchmusurmonova584@gmil.com
Ilmiy rahbar: PhD, dotsent ***Ikramova Iroda Rixsivayevna***

Annotatsiya. *Ushbu maqolada Abdurauf Fitratning "Rahbari najot" asari asosida jamiyat taraqqiyotida tarbiyaning o'rni tahlil qilinadi, muallif tomonidan ilgari surilgan fikrlar orqali ilmsizlik, jaholat va noto'g'ri tarbiyaning salbiy oqibatlari ochib beriladi. Shuningdek, ota-onalarning farzand tarbiyasidagi mas'uliyati, yosh avlodni zamonaviy bilimlar asosida tarbiyalash zarurati asoslab beriladi. Maqolada Kaykovusning "Qobusnoma" asaridagi qarashlar hamda Imom Muslim rivoyat qilgan hadis mazmuni bilan uyg'un holda tarbiya masalasining ahamiyati yoritiladi. Natijada, to'g'ri tarbiya jamiyat rivoji va inson kamolotining muhim omili ekanligi xulosalanadi.*

Kalit so'zlar: *"Rahbari najot", yoshlar tarbiyasi, jadidchilik, ota-ona mas'uliyati, jamiyat taraqqiyoti, jaholat, ilmsizlik, ma'naviyat, ilm, ma'rifat.*

XX asr boshlarida yurtimizda ma'rifatparvarlik g'oyalari kuchayib, jadidchilik deb atalgan yangi oqim shakllandi. Bu oqim xalqni jaholat, nodonlik va ilmsizlikdan qutqarishga qaratilgan harakat edi. Ushbu jadidchilik harakatining yirik namoyondalaridan biri - bu Abdurauf Fitrat. U o'zining "Rahbari najot" (Najot yo'li) nomli risolasida Turkiston elining baxtsizlik sabablari va ularga qarshi yechimlarini, yoshlar uchun kerakli maslahatlarni berib o'tgan. Asarda Fitrat faqat xalqning baxtsizligi sabablarinigina emas, balki ularga bir qator yechimlar va yoshlar tarbiyasidagi eng muhim omillarni sanab o'tgan. Qaysi ilmlar yoshlarni komil inson darajasiga yetkazishi mumkinligini e'tirof etgan. Uning risolasidagi qarashlari nafaqat o'z davrining balki biz hozirgi kun yoshlari uchun ham eng mukammal axloqiy yo'l-yo'riq manbasi bo'lib xizmat qiladi.

"Abdurauf Fitrat (1886-1938) o'zbek adabiyoti va ma'rifatparvarlik tarixidagi eng muhim shaxslardan biri. U eski uslubdagi ta'limga qarshi chiqib yangi zamonaviy bilimlarni targ'ib qilgan. U 1886-yili Buxoroda ziyoli oilasida tug'ilgan. Dastlabki ta'limni Buxoro, Istanbul madrasalari va dorilfununlarida oladi. Keyinchalik Istanbulga borib, u yerda yuqori ma'lumot olgan va turk madaniyatini, adabiyotini o'rgangan. Turkiyada tashkil topgan "Buxoro ta'limi maorifi" uyushmasida faollik ko'rsatadi. Uning ilk to'plami "Sayha" ("Chorlov") nomi bilan 1911-yilda chop etildi. "Sayyohi hindiy", "Munozara" kabi asarlari ham shu yillarda Turkiyada nashr etildi. 1909-1913-yillarda Turkiya dorilfununida o'qiyotganida jadidchilik g'oyalari bilan

tanishib shu g‘oyalar bilan sug‘orilgan asarlar yozdi. U Turkiyadagi tahsili davrida o‘ziga Fitrat (dono, zukko) deb taxallus oldi. 1920-yillarda O‘zbekistonga qaytib, milliy yo‘nalish, mustaqillik va ijtimoiy adolat g‘oyalarini keng targ‘ib qilgan. U O‘zbek xalqini yangicha tafakkur va ma’naviy yuksalishga chorlagan. Fitratning mashhur asarlaridan “Rahbari najot”, “Oila”, “Qiyomat” ozodlik ruhi, milliylik va madaniyat kabi masalalarni ifodalagan. U zullisonayn adib sifatida juda ko‘p asarlarni yozdi va o‘zbek adabiyotini boyitdi. Fitratning o‘zbek tili grammatikasiga oid darsliklari 1925-1930-yillarda 5 marotaba chop etilgan. Tilshunoslik va adabiyotshunoslik bo‘yicha olib borgan tadqiqotlari uchun Fitratga o‘zbek olimlari orasida birinchi bo‘lib professor unvoni berildi. Afsuski, Fitrat 1938-yili 4-oktabr kunida o‘z zamondoshlari: Abdulla Qodiriy, Cho‘lpon singari o‘zbek jadidlari bilan birgalikda nohaq ayblanib, o‘lim jazosiga hukm etilgan. Mustaqillik yillarida uning merosi qayta tiklanib unga “Alisher Navoiy’’ nomidagi Respublika Davlat mukofoti berildi. Bugungi kunda uning merosi milliy o‘zlikni anglash yo‘lida muhim axloqiy manba sifatida ulug‘lanmoqda.”[161]

“Rahbari najot” 1915-yilda yozilgan bo‘lib, bu davrda Turkistonda og‘ir vaziyat hukm surmoqda edi. Birinchi Jahon urushi, iqtisodiy muammolar, Rossiya imperiyasining mustamlakachilik siyosati xalqni har tomonlama ahvolini og‘irlashtirgan edi. Fitrat aynan shunday og‘ir vaziyatda xalqni uyg‘otish va ularni yangi yo‘lga boshlashni maqsad qilgan. Risola o‘zbek tilida yozilgan bo‘lib, oddiy xalqqa tushunarli sodda va ravon usulda taqdim etilgan. Asarda insonning o‘z taqdirini o‘zi belgilashi, jaholatdan qutilishi, axloqiy jihatdan yuksalishi va yoshlarni ilmli, ma’rifatli qilib tarbiyalash kabi asosiy g‘oyalar ko‘ndalang qo‘yilgan. U ilmsizlik, baxtsizlik va jaholatga qarshi choralarni, buning sabablarini 2 toifa insonlar misolida tushuntirib beradi. Yoshlarning ilmsizlik kuchayib borgan sari saviyasini pastlab borayotganini ta’kidlab, bunday holat jamiyat taraqqiyotiga katta to‘siq bo‘lishini uqtiradi. Fitrat asar muqaddimasida shunday deydi: “…Ma’lumkim bizning ota-bobolarimiz har bobda, ayniqsa, ilm va ma’rifatda olam ahli uchun ibrat va namuna bo‘lganlar. Borib-borib zamon o‘zgardi, sa’y-u harakatlar, ilmga bo‘lgan intilishlar susayib, talqinchilikga aylandi “Ijod qilmoq” (degan tushuncha zararli va aloqasiz mazmunlar chor devorida qolib ketdi. Mamlakatimizda bunday tushkunlik davr uzoq muddat davom etdi… Ushbu axloqiya majmuasini tartib berib, “Rahbari najot” (“Najot yo‘li”) deb nomladim.”[162] Bundan tashqari, u asarda baxtsizlikni shaxsiy va ijtimoiy omillar bilan bog‘laydi va har bir toifaning o‘ziga xos xususiyatlarini misollar bilan ochib beradi. Masalan, Fitrat risolasida o‘zbek jamiyatidagi ta’limning sustligi tanqid qilinib bolalarni zamonaviy bilimlardan mahrum qilishni asosiy sabablardan biri deb hisoblaydi.

U ota-onalarga murojat qilib, farzandlarini maktabga berishni va zamonaviy bilimlar olishiga qarshi chiqmasliklariga da’vat etadi. Risolaning o‘zida Fitrat o‘z hayotidan, o‘zi boshidan kechirgan bir voqeani keltirib o‘tadi: “Bola edim, bir kuni maktabdan uyga qaytib kelayotsam ko‘chada bir erkak devonalarga o‘xshab, og‘zidan

[161] “Abdurauf Fitrat” //Wikipedia, https://uz.wikipedia.org/wiki/Abdurauf_Fitrat
[162] Абдурауф Фитрат. Танланган асарлар. 5-жилд. Раҳбари нажот. – Тошкент, 2010. – Б. 62.

ko‘pigi kelib, aft-basharasiga qon sapchib, yurishga madori kelmay turibdi. Raisning ikkita mulozimi kelib, uni qo‘ltig‘idan ushlab, sudrab olib ketishdi, orqasidan bir to‘da odam ergashib ketdi. Bu odamga nima qilgan deb so‘rasam, u sharob ichib mast bo‘lgan, uni muhtasibga jazosini berish uchun olib ketishyapti, deb javob berishdi. Uyga kelib shu voqeani dadamga aytib beruvdim, dadam “Nega sen mastning ortidan ergashib yuribsan’’- deb uzun kaltak bilan tazirimni berdi. Shundan bir hafta o‘tgach, maktabdan keldim, dadam “Kel-chi, maktabdan domlangdan o‘rganganingni o‘qib ber” - deb so‘rab qoldi. Kitobdan varaqlab o‘sha kuni o‘tgan g‘azalimizni ochib o‘qib berdim:

Gul be ruxi yor xush naboshad,
Be boda bahor xush naboshad.
(Gul yorning jamolisiz xush bo‘lmas,
Bahor esa bodasiz xush bo‘lmas.)

Bu safar dadam meni maqtadilar. Hanuzgacha hayratlanamanki, men o‘qigan dars dadamga aytib bergan voqeadan ming marta battar edi-ku. Zero, bu g‘azal nafaqat sharobxo‘rlikdan saboq edi, balki, unda oshiq va ma’shuqlikka da’vat bor edi. Bas, dadamning men aytib bergan voqeadan ranjib, o‘qib bergan she’rimdan xursand bo‘lishining sababi nima edi?

Mana, maktablarimizning ahvoli, bolalarimizga beradigan tarbiyamiz yana biz ularning solih bo‘lishlarini xohlaymiz. Hayhot!”[163]

Fitrat bu bilan hikoyasida, o‘z davridagi jamiyatning eng og‘riqli muammolaridan birini – tarbiya va ta’limdagi beparvolikni ochib bermoqchi bo‘ladi. U ,avvalo, xalqning dastlab ilm va ma’rifatda yetakchi bo‘lganini eslatib, keyinchalik bu yo‘ldan chekinib, jaholatga yuz tutganini achinish bilan ta’kidlaydi. Ayniqsa, ilmga bo‘lgan haqiqiy intilishning yo‘qolib, uning o‘rnini faqat tashqi, mazmunsiz “taqlid” egallaganini tanqid qiladi. Fitrat keltirgan voqea esa oddiy bir misol emas, balki juda chuqur ma’noga ega. U orqali muallif ota-onalar va jamiyatning tarbiyaga bo‘lgan noto‘g‘ri qarashlarini ochib beradi. Ya’ni, otaning mast odam ortidan yurgani uchun bolasini jazolashi tashqi yomonlikka qarshi munosabatdir. Ammo o‘sha ota bolasi o‘qigan, aslida ichkilikbozlik va muhabbatni targ‘ib qiluvchi she’rni maqtaydi. Fitrat bu voqea bilan tanqid qilgan asosiy g‘oya bu - jamiyat yomonlikni faqat ko‘zga ko‘rinadigan shaklda ko‘rsa qoralaydi, lekin o‘sha yomonlik yashirin yoki adabiy ko‘rinishda bo‘lsa, uni anglamay qabul qilishi haqida.

Kaykovus ham o‘zining “Qobusnoma” asaridagi fikrlari bilan Fitratning g‘oyalariga hamohangdir: “Farzand uchun eng katta meros – yaxshi tarbiyadir”[164]. Bu so‘zlar oddiy nasihat emas, balki har bir ota-ona uchun hayotiy qonun darajasidagi haqiqatdir. Chunki inson bolaga qancha boylik, mol-dunyo yoki qulaylik yaratib bermasin, agar u to‘g‘ri tarbiya olmasa, bu boyliklar uning hayotiga ijobiy natija bermaydi. Aksincha, yaxshi tarbiya olgan farzand eng oddiy sharoitda ham o‘z yo‘lini topa oladi, jamiyatda o‘z o‘rnini egallaydi va boshqalarga foyda keltiradi. Shu nuqtai nazardan qaraganda, tarbiya bu faqat odob o‘rgatish emas, balki bolaga to‘g‘ri fikrlash,

[163] Абдурауф Фитрат. Танланган асарлар. 5-жилд. Раҳбари нажот. – Тошкент, 2010. – Б. 199.
[164] Kaykovus. Qobusnoma. – Toshkent: O‘zbekiston Milliy kutubxonasi nashriyoti. 2011. – B. 44.

yaxshini yomondan ajrata olish, ilmga intilish va hayotda mustaqil qaror qabul qilishni o‘rgatishdir. Aynan shu jihatlar Abdurauf Fitrat tomonidan ham alohida ta’kidlanadi. U ota-onalarning farzand tarbiyasiga befarqligini tanqid qilib, yoshlarni ilm va ma’rifat asosida tarbiyalash zarurligini uqtiradi. Bugungi kunda ham bu fikrlar o‘z dolzarbligini yo‘qotmagan. Zamonaviy jamiyatda ko‘plab ota-onalar farzandiga yaxshi sharoit yaratishga harakat qiladi, ammo ba’zan uning ichki dunyosi, axloqi va bilimiga yetarlicha e’tibor bermaydi. Natijada esa tashqi tomondan mukammal ko‘ringan, lekin ichki jihatdan zaif shaxslar shakllanishi mumkin. Shuning uchun ham Kaykovus va Fitratning bu qarashlari biz uchun muhim saboqdir.

Imom Muslim “Kitobul vasiyat” da keltirgan hadisda inson vafot etganidan keyin ham unga savob yetib turadigan amallardan biri sifatida solih farzandning duosi ekanligi alohida ta’kidlanadi. Bu esa tarbiyaning naqadar muhim ekanini ko‘rsatadi. Chunki solih, odobli va yaxshi axloqli farzand faqat to‘g‘ri tarbiya orqali voyaga yetadi. Bu fikrlar ham yoshlar tarbiyasining inson hayotida muhim ahamiyatga ega ekanini ko‘rsatadi.

Fitrat “Rahbari najot” risolasida yangi o‘qitish tizimiga mutassib din tarafdorlarining qarshiliklarini keltirib o‘tadi va o‘zining “Sayyohi hindiy” risolasi nashr bo‘lgandan so‘ng yuz bergan voqea haqida shunday deydi: “Menga bir necha buxorolik mullavachchalardan e'tiroz xatlari keldi. Xatlarda meni yangi o‘qitish tizimi haqidagi ilmlarimni qoralab, ahli ilm ulamolarini o‘zimga dushman qilayotganim haqida yozilgan edi. Men ularga javoban o‘zim ham oddiy tolibi ilm ekanligimni va zamonaviy bilimlarni ham diniy ilmlar bilan teng o‘qitilish tarafdori ekanimni bayon etdim va misol tariqasida “Biz Turkistonliklar 20 yil muddatda mashaqqat va mehnat asosida ta'lim olamiz, u tahsilimiz arab tilida joriy qilinib o‘tgangan barcha ilmimiz diniydir. Shunday ekan nega fiqhga doir bir masalani fiqh ilmini qo‘llab yechadigan bir olim oramizdan chiqmaydi? Nega aqalli yuz kishini yig‘ib hadisi sharifdan dars beradigan fozilimiz yo‘q? Nega ovro‘palik olimlarning botil aqidalarini rad qilib isbotlaydigan bir dona notiqdan asar ham yo‘q?”[165] Nega? deb o‘sha davr Turkiston ahlining qanchalik tanazzulda ekanligini o‘z javobi bilan ko‘rsatib beradi. Bundan tashqari, Turkistonda ilm-fanga bo‘lgan layoqatsizlikni Fitrat o‘z risolasida yana bir yaqqol misol bilan keltirib bergan: “Avvalo mamlakatimizda ilm-fan uchun sarmoya tikadigan boylar soni kam. Ha, to‘rt-besh nafar boy bo‘lib ular davlat va pulga egalar, va biz g‘aflat bosganlar nazarida ko‘p bo‘lib ko‘rinadilar, ammo Ovro‘pa va Rossiya boylari nazarida barchasining davlatlarini jamlasa ham bir bosh og‘rig‘iga sarf bo‘lolmaydi shoyad “Oyina majallasining to‘rtinchi sonida o‘qigan bo‘lsangiz Amerikadagi shaharlarning birida bir shirkat o‘zining imorati uchun 25 million so‘m ajratgan. Bizning mamlakatimizda nechta tojir bo‘lsa ham ularning sarmoyalari jamlanmasi 10 millionga ham yetmaydi. Shuning uchun biz aytishga majburmizki, mamlakatimizda zamona xohishiga muvofiq davlatli bo‘lgan kishi yo‘q. lekin shu ikki-uch nafar biz boy deyayotganlarimizning bizdan ko‘ra ko‘proq dabdabalari bor. Ularning hech birini dunyo saodatiga yetgan deb aytib bo‘lmaydi. Negakim, ular yilda bir marta borgan yarmarkalariga salla-cho‘pon o‘rniga kamzul va shlyapa kiyib

[165] Абдурауф Фитрат. Танланган асарлар. 5-жилд. Раҳбари нажот. – Тошкент, 2010. – Б.116-117.

boradilar. Bizningcha, siz gumon qilayotgan bo‘lsangiz kerak ular havas qilganliklari uchun ovro‘pacha kiyinadilar, ammo buning asl mohiyati shuki, majburlikdan libos almashtiradilar. Agar Buxoro libosida safar qilsalar boshqa millatlar ularning ustidan masxara qilishadi, odam o‘rnida ko‘rishmaydi. Sabab? Chunki jahon xalqlari orasida turkistonliklarning e’tibori yo‘qligini ko‘rsatadi. Biz bu jahon xalqlari orasidagi e’tirofga ilmimiz, rivojlanishimiz orqaligina erisha olamiz. Bu saodatga dunyo go‘shasida nafaqat shaxsi balki nomi e’tibotli va sharafli bo‘lgan kishilargina muyassardir. Bizning millatimiz jahon xalqlari orasida hurmat va e’tiborga sazovor bo‘lsalargina baxtga erishishlari mumkin."[166] Fitrat bu risolasi bilan Turkiston elining boylari faqat o‘z dabdabalarini o‘ylab, xalqning ma’naviy-madaniy rivojiga xizmat ko‘rsatmaganliklarini ta’kidlagan. Bu esa millatni rivojlanishiga to‘sqinlik qilgan.

Zero, "Al-jome as-sag‘ir" asarida "Yaxshi ko‘rgan narsalaringizni bir qismini boshqalar uchun sarf qilmas ekansiz, ikki dunyo saodatiga erishmaysiz bir-birlaringizning muovanatin yo‘lida sarflangan har bir narsani Xudo biladi (ya’ni mukofotini beradi)"[167]. Bu fikr aslida insonning haqiqiy qadri nimada ekanini ochib beradi. Ya’ni, inson faqat o‘zi uchun yashasa, uning hayoti to‘liq va mazmunli bo‘la olmaydi. Aksincha, u o‘zi yaxshi ko‘rgan narsalaridan boshqalar uchun ham ajrata olsa, bu uning qalbida saxovat va insonparvarlik borligini ko‘rsatadi. Shu jihatdan qaraganda, yaxshilik qilish va boshqalarga yordam berish insonni ma’nan yuksaltiradi. Eng muhimi, bu amallar befoyda ketmaydi – ular albatta qadrlanadi va o‘z egasiga yaxshilik bo‘lib qaytadi.

Xulosa qilib aytganda, Abdurauf Fitratning «Rahbari najot» asarida ilgari surilgan g‘oyalar asosida shuni anglash mumkinki, jamiyat taraqqiyoti va inson kamoloti, avvalo, ilm va to‘g‘ri tarbiyaga bog‘liqdir. Jaholat, ilmsizlik va beparvolik esa bu jarayonning eng katta to‘siqlaridan biridir. Shu bois har bir inson, ayniqsa, ota-onalar, yosh avlodni ongli, bilimli va axloqli qilib tarbiyalashga mas’ul bo‘lib, aynan mana shu omil jamiyatning kelajagini belgilovchi eng muhim asos hisoblanadi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR:

1. Абдурауф Фитрат. Танланган асарлар. 5-жилд. Раҳбари нажот. – Тошкент, 2010.
2. Kaykovus. "Qobusnoma". – Toshkent: O‘zbekiston Milliy kutubxonasi nashriyoti, 2011.
3. Imom Muslim. "Sahih Muslim"– Hadislar to‘plami.
4. Jaloliddin as-Suyutiy. Al-jome as-sag‘ir. Qohira: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.

[166] Абдурауф Фитрат. Танланган асарлар. 5-жилд. Раҳбари нажот. – Тошкент, 2010. – Б. 126.
[167] Jaloliddin as-Suyutiy. Al-jome as-sag'ir. Qohira: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. Hadis 1233

TASAVVUF TA'LIMOTINING VUJUDGA KELISHI VA UNING TARIXIY SHAKLLANISH OMILLARI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-329-334

A'zamjonov Islomjon Komiljon o'g'li
Tasavvuf germenevtikasi mutaxassisligi 1-kurs magistranti
Ilmiy rahbar: PhD. Jurayev Sh.S.

Annotatsiya. *Ushbu maqolada tasavvuf ta'limotining shakllanishi, uning tarixiy ildizlari va kurtak yoyishi haqida bayon etiladi. Shuningdek, tasavvufning yirik vakillari va ularning faoliyati borasidagi fikr-mulohazalar yuritiladi. Tasavvuf tariqatlarining vujudga kelish sabablari ko'rib chiqiladi.*

Kalit so'zlar: *tasavvuf, so'fiy, Shish, zohidlik, ayol so'fiylar, Robiya Addaviya, tariqat, Bahouddin Naqshband, zikr.*

KIRISH

Tasavvuf, so'fiylikning vujudga kelishi tarixan shakllangan bo'lib, qadimgi davrlarga borib taqaladi. Tasavvuf tarixi dunyoning paydo bo'lishi davrida vujudga kelgan deb hisoblanadi. Birinchi bo'lib tasavvuf yo'liga kirgan va unga asos solgan deb Odam Atoning o'g'li Shish keltirib o'tiladi. "XV asrda yashagan alloma olim Husayin Voiz Koshifiy "Futuvvatnoma" asarida tasavvuf so'zi haqida bunday yozadi: "Ba'zilar bu so'z islom paydo bo'lgandan keyin kelib chiqqan deydilar. Ammo, ma'lum bo'lishicha, tasavvuf so'zi birinchi bo'lib "so'fiy" degan nomni olgan odam Odam Oto farzandlaridan biri Shish edi deb naql qilinadi. Uning liboslari yashil suf (jun mato) dan ekan va Shishdan keyin jun matodan kiyim kiyib yuruvchilarni "so'fiy" deydigan bo'ladilar. O'zini shu toifaga mansub deb biladiganlarni tasavvuf ahli deb yuritadilar""[1,7]. Ko'rinib turibdiki, tasavvuf islom dinidan avval vujudga kelgan. Shu o'rinda nega aynan tasavvufni islom dini bilan bog'liq tarzda tushunish kerak degan savol tug'iladi. Negaki, islomdan boshqa xristianlik, buddizm va shu kabi yirik-yirik dinlar ham mavjud. Bunga asosiy sabablardan biri sifatida islom diniga mos tarzda keng yoyilgan tasavvuf kishilar ongida islom ta'limotlari asosida shakllangan deb qaralgan. Asliga olganda tasavvuf islomdan ancha oldin vujudga kelgan ta'limotdir.

TAHLIL VA METODLAR

Tahlillar davomida so'fiylikning shakllanishi va uning yirik vakillari haqida batafsil yoritiladi. Alisher Navoiy va Abdurahmon Jomiy kabi adabiyotimizning yetuk mutafakkirlarining qarashlari orqali tasavvuf borasidagi fikrlar asoslab beriladi. Ttasavvuf yo'llari va uning bosqichlarining mohiyati nimada ekanligi achib beriladi. Bu yo'lga kirgan har bir shaxsning turmush tarzini tashkil etishiga qadar bo'lgan jarayonlarga ham to'xtab o'tiladi.

Mazkur maqolani yoritib berishda tarixiylik, germenevtik va tahliliy metodlardan foydalanildi. Din va dunyoviylikni uyg'unlashtirgan holatda yondashuvlar berildi.

NATIJALAR VA MULOHAZALAR

Tasavvuf va so‘fiylar borasida mutafakkir Alisher Navoiy ham o‘z ijodida keltirib o‘tadi. Jumladan, “Alisher Navoiy “Nasoyim ul-muhabbat” ni Shayx Uvays Qaraniy vasfidan boshlar ekan, olam sirlaridan bir sirni quyidagicha yozadi: “Va Hazrat Risolatni (sallallohu alayhi vasallam), ul ko‘rmaydur erdi va ul Hazrat ham ani zohir ko‘zi bila ko‘rmaydur erdi, ma’no va ruhoniyat yuzidin tarbiyat qilib erdi. Bu jihatdin har kishining, bu toifadin zohir yuzidin piri ma’lum bo‘lmasa va mashoyixdin birining ruhi ani tarbiyat qilgan bo‘lsa, ani Uvaysiy derlar””[2, 4]. Alisher Navoiy ijodi va tasavvuf borasida gap ketar ekan ilk so‘fiy sifatida Uvays Qaraniyni keltiriladi. Navoiyning bu yondashuvi haqida esa bir qancha manbalarda ham uchratsak bo‘ladi. Umuman olganda tasavvuf va uning ilk vakillari borasida taxmin va fikrlar doirasi juda xilma-xildir. Bu esa har bir olimning dunyoqarashiga bog‘liq tarzda shakllangan. “…Abdurahmon Jomiyning so‘zlariga ko‘ra, u avvalgi manbalarga asoslanar ekan birinchi so‘fiy unvoni bilan atalgan Shayx Abu Hoshim Kufiy bo‘lgan (vafoti 776 y.)”[4, 8]. Abdurahmon Jomiy o‘zining “Nafahat al-Uns” asarida Navoiy singari tasavvufga oid qarashlarini bayon etgan.

Tasavvuf keyinchalik din va undagi mazhablarga mos tarzda rivojlanib bordi. “So‘fiylar tasavvuf (sufizm)ning kelib chiqishini islom payg‘ambari – Muhammad (s.a.v)ga bog‘laydilar.Ularning e’tiqodiga ko‘ra, Payg‘ambarga kelgan vahiy ikki o‘lchamdan iborat bo‘lgan: biri Qur’on oyatlari shaklida ifodalangan, ikkinchisi esa uning qalbiga berilgan ilohiy ilhom shaklida namoyon bo‘lgan. Birinchisi barcha insonlar uchun mo‘ljallangan bo‘lsa, ikkinchisi faqat tanlangan kishilarga berilib, “qalbdan qalbga” bevosita uzatilgan.“Kitob ilmi”, ya’ni Qur’on va hadis matnlariga oid bilim ilm as-safina deb atalgan bo‘lsa, “qalb ilmi” esa ilm as-sina deb yuritilgan. Diniy ulamolar (yakka holda – olim) Qur’on va hadis ilmlarida yetuk mutaxassislar hisoblangan, biroq “qalb ilmi” aynan so‘fiylar deb atalgan kishilarga xos deb qaralgan”[5, 9]. Tasavvufni islom dini bilan aloqadorlikda shakllanganligi haqidagi qarashlar ko‘plab uchraydi. Ammo, tasavvuf ta’limotidagi ta’sir va g‘oyalarni buddizm, zardushtiylik, moniylik va nasroniylik kabi diniy ta’limotlarda ham ko‘rsak bo‘ladi. Xususan, jun matodan kiyim kiyib yurish, nafsga berilmaslik kabi amallarni ayta olamiz. Bu odatlarni barcha dinlar uchun poydevor sifatida bilsak bo‘ladi. Tasavvufdagi barcha g‘oyalarning jamlanganligi islom dinida yaqqol seziladi. Shuning uchun, tasavvufni keyinchalik islom dini ta’limotlari asosida tasavvur qilish yuzaga kelgan. “Tasavvuf tadrijiy taraqqiyotga ega ta’limot bo‘lib, islom olamida VIII asrning o‘rtalarida paydo bo‘lgan. Dastlab u zohidlik harakati ko‘rinishida kurtak yoyadi. Gap shundaki, hazrat Muhammad Mustafo sallallohu alayhi vasallam vafotlaridan keyin musulmonlar jamoasi ichida bo‘linish yuz beradi, ayniqsa, xalifa Usmon zamonida boylikka ruju qo‘yish, qimmatbaho tuhfalar bilan qarindosh-urug‘lar, yaqin do‘st-birodarlarni siylash rasm bo‘ladi. Umaviylar xalifaligi davriga kelib esa, saroy hashamlari, dabdabali bezaklar, oltin-kumushga berilish, xazina to‘plash avj oldi. Ya’ni diniy mashg‘ulotlar, Xudo yo‘lidagi toat-ibodat o‘rnini dunyoviy ishlar, dunyo moliga muhabbat egallay boshladi”[5, 9]. Har qanday dunyoviy ishlar va boyliklarni ustun qo‘ygan shaxslar jamiyatning e’tiqodli kishilaridagi norozilikka sabab bo‘ldi.

Ularning aksariyati uy-joy, mol-mulkka e’tibor qilmagan va hadislarni to‘plovchi, diniy amallarga mos tarzda hayot kechuruvchi sahobalar edi. “Bularning bir qismi dinni himoya qilib, ochiq kurashga otlangan bo‘lsalar, ikkinchi qismi qanoat va zuhdni (“zuhd” so‘zidan “zohid” so‘zi kelib chiqqan) asosiy maqsad qilib olib, saroy ahli va sarvatdorlar, boylar axloqiga qarshi norozilik belgisi sifatida tarkidunyochilik g‘oyasini targ‘ib etib, ijtimoiy faoliyatdan butunlay chetlashganlar, surunkali toat-ibodat bilan shug‘ullanganlar”[5, 9]. Ibn Xaldunga tegishli bo‘lgan quyidagi fikrlarining umumiy mohiyatida sahobalar, tobeinlar va ulardan keyingi asr kishilarida hidoyat, ibodat, taqvo va zohidlik kabi his-tuyg‘ular mujassam bo‘lganligi seziladi.

Tasavvuf so‘zining kelib chiqishi borasida turlicha qarashlar mavjuddir. “Ba’zilar bu so‘z “saf” so‘zidan kelib chiqqan deydilar, chunki so‘fiy Iloh yo‘liga kirganlarning birinchi safida turuvchidir. Ba’zi olimlar uni “suffa” so‘zidan hosil bo‘lgan deb aytadilar: ashobi suffa Rasulullоh sallallohu alayhi vasallam tirikliklaridayoq tarki dunyo qilgan taqvodor kishilar bo‘lib, so‘fiylar shularga taqlid qiladilar, deb tushuntiradilar. Yana bir guruh olimlar so‘fiy so‘zi “safo” so‘zidan kelib chiqqan, chunki bu toifaning qalbi sidqu safo oftobiday porlab turadi, deganlar. Yana ba’zilar so‘fiy “sufuh” so‘zidan yasalgan, sufuh – biror bir narsaning xulosasidir, bu jamoa xalqning xulosasi bo‘lganligi sababli ularni so‘fiy deganlar, deb yozadilar. So‘fiy so‘zi “sof” so‘zidan kelib chiqqan, deguvchilar ham bor”[5, 10-11]. Tasavvuf atamasining izohlanishi haqidagi fikr-mulohazalar xilma-xil, ammo ularning umumiy mohiyati biz mazmunga olib boradi. Qomusiy olim Abu Rayhon Beruniy bo‘lsa “Osor ul-boqiya” asarida ushbu so‘zni yunoncha “suf”, ya’ni faylasuf so‘zining oxirgi qismidan yasalgan deb ko‘rsatadi. Boshqa olimlar ham o‘z qarashlarini berganlar. Odatda, ular orasidan Ibn Xaldunning fikri haqiqatga yaqin ekanligi bilan ajralib turadi. U “Muqaddima” asarida tasavvuf “suvf” – “jun”, “po‘stin” so‘zidan olingan bo‘lib, qadimdan tarki dunyo qilgan zohidlar jundan to‘qilgan kiyim yoki po‘stin kiyib yurishni odat qilganligi, bu bilan ular bashang kiyinib yuruvchilardan farqli hayot tarzini o‘zlarida namoyon etganligini keltirib o‘tadi. Ibn Xaldunning fikrlari Husayin Voiz Koshifiyning fikrlariga deyarli bir xil ekanligi tasavvuf vakillarining ko‘rinishini yana bir bora ifodalab bermoqda. “Tasavvuf to‘g‘risida yana bir aniq tushunchani buyuk avliyolardan bo‘lmish Abdulqodir Jiyloniy (o‘limi mil.1165) “Sirrul asror” kitobida yozadi: “Tasavvuf kalimasi to‘rt o‘zak harfdan iborat, t,s,v,f. T – tavbani ifoda etadi. Bu ikkiga bo‘linadi: zohiriy tavba va botiniy tavba. S – safo holini (yorug‘lik, ravshanlik, porloqlik) ifoda etadi. Bu ham O‘z navbatida ikkiga bo‘linadi: qalbning sofligi va sirning sofligi. V – valoyat holi (valiylik xususiyati). Bu hol ichki olamning pokligidir. F – fano, ya’ni ruhning borliqdan chiqishi, ilohiy sifatlar orasiga singib ketishi”” [2, 9]. Ko‘rinib turibdiki, tasavvuf atamasini tashkil etuvchi harflarning o‘zidagina tasavvufning negizi ochib berilmoqda.

Tasavvufning asosida to‘rt omil mavjud deb hisoblashadi. “Tasavvufni to‘rt tamoyilga asoslaydilar: 1) Allohni bilish, 2) Allohning ismlari, sifatlari va amallarini bilish, 3)Nafs va yomonliklarni bilmoq, 4) Shubhalardan voz kechish va dunyo tartibini anglash”[3, 14]. Tashqi ko‘rinishda banda bo‘lish, botiniy olamni barcha aloqalardan tozalab, ruhni hur va pok saqlash demakdir. So‘fiyga hech bir narsa va

hech bir kishi qaram bo‘lmasligi, uning o‘zi ham hech bir narsaning, hech bir odamning qarami bo‘lmasligi kerak.

Tasavvuf vakillari orasida ta’lim beruvchilar, ta’lim oluvchilar turlicha nomlar bilan atalgan. “So‘fiylar uzoq vaqtlardan beri ta’kidlab keladilarki, barcha amaliyotlar albatta bir ustoz (murshid) rahbarligida amalga oshirilishi kerak, ya’ni u ushbu an’anani qabul qilgan va nazariy jihatdan bu yo‘lni bosib o‘tgan bo‘lishi lozim. Murshidga to‘liq itoat etish so‘fiylik hayotining asosiy sharti sifatida keng e’tirof etilgan”[7, 8]. Tasavvuf ilmidan saboq beruvchi shaxs – shayx, murshid, pir, eshon, xoja, mavlo, mavlono, maxdum kabi unvonlar bilan tanilgan. Tasavvufdan saboq oluvchi shaxs – murid, solik, ahli dil, ahli hol, mutasavvif kabi nomlar bilan atalgan. Tasavvuf bo‘yicha oliy maqomlarga erishgan pirlar – valiy, avliyo, qutb, aqtob, avtod, chilton, abdol, abror, ahror, nujabo, nuqabo, siddiq, g‘avs deyilgan. Shuningdek, tasavvuf ahli ba’zan oshiq, faqir, darvesh, qalandar, zohid, orif kabi atamalar bilan ham ifoda etilgan. Tasavvuf bilan shug‘ullanuvchilarga nisbatan ko‘proq “so‘fiy” nomi qo‘llanilgan, chunki ushbu so‘zning ma’nosi ancha keng bo‘lib, boshqa tushuncha va atamalarni o‘z ichiga oladi. Agar “suf” so‘zidan so‘fiy yasalgan bo‘lsa, o‘z navbatida, “sufiy”dan “tasavvuf”, “mustasuf”, “muttasuf”, “mutasavvif” so‘zlari hosil bo‘lgan. Mustasuf – o‘zini so‘fiylarga o‘xshatib, taqlid qilib yuradigan, ammo asl maqsadi molu mulkka intilishdan iborat bo‘lgan kishidir. Mutassuf – tariqat va haqiqatda muayyan manzillarni egallagan, biroq so‘fiy darajasiga ko‘tarila olmagan kishidir. Mutasavvif – qalban so‘fiyona g‘oyalarga moyil, tasavvufni e’tiqod qilib olgan, lekin tariqat amaliyotini o‘tamagan, rasman so‘fiy bo‘lmagan odam. Muhaqqiqlar esa eng oliy martabaga erishganlardir. “Muhaqqiqlar – Haqqa yetganlar, ularni oliy martabali so‘fiylar deb ta’riflash mumkin”[5, 11]. Shayxlar va murshidlar, haqiqiy avliyolar muhaqqiqlar ichidan yetishib chiqqan.

So‘fiylikning o‘zini davrlarga ajratib ko‘rsatishimiz mumkin. “Olimlar tasavvuf rarixini dastlab ikki davrga ajratadilar: birinchisi – zohidlik davri, ikkinchisi – oriflik va oshiqlik davri” [5, 14]. Birinchi davr tasavvufning ibtidoiy davri hisoblanib, taqvo va parhezkorlikka yuqori darajada amal qilingan. Ushbu davrning yirik namoyondalari sifatida Ibrohim Adham, Hasan Basriy va Abu Hoshim Kufiy kabi tasavvuf vakillarini keltirishimiz mumkin. Ikkinchi davr esa IX asr o‘rtalaridan boshlanadi va ushbu davrning o‘zi bir qancha davrlarni o‘ ichiga oladi. Dastlabki IX-X asrlar xonaqohlarning paydo bo‘lishi va tariqat rusumlarining shakllanishi davri bo‘lsa, XI-XII asrlar tasavvuf silsilalarning, maktablarining tarkib topishi davri bo‘ldi. Misr, Bag‘dod, Basra, Buxoro, Nishopur, Termiz, Balx shaharlari tasavvuf, tariqatning yirik markazlari hisoblangan. Natijada Misr, Xuroson, Movarounnahr, Iroq va Turkiston maktablari eng mashhur maktablar sifatida tanilgan.

Tasavvuf davri so‘fiylarining o‘zlari ham bir necha turlarga bo‘lingan. Jumladan, “So‘fiylarning o‘zini ham orif so‘fiylar, zohid so‘fiylar, rind so‘filar, faqir so‘fiylar, faylasuf so‘fiylarga ajratish mumkin”[5, 14]. So‘fiylarning shu kabi turlarga ajratilishining asl sababi ularning tanlagan yo‘llaridagi farqlarda seziladi. Masalan, zohidlarning niyati ibodat bilan oxirat mag‘firatini qozonish, Qur’onda va’da qilingan jannatning huzur-halovatiga yetishish edi. Umumiy tarzda aytganda so‘fiylikda jannat

umidida toat-ibodat qilish ham tama’ning bir ko‘rinishi hisoblangan. Chunki, so‘fiy uchun dunyo va oxiratdan tama’ bo‘lmasligi kerak. Birgina istak Haq taoloning diydori hisoblanishi darkor deyiladi. Kufa, Bag‘dod, Basra shaharlarida tarkidunyo qilgan zohidlar ko‘p edi, aytish kerakki, ularning obro‘-e’tibori ham xalq orasida katta bo‘lgan. Uvays Qaraniy, Hasan Basriy kabi yirik so‘fiylar aslida zohid kishilar edilar. Zohidlar falsafiy mushohadakorlik, ma’naviy-axloqiy kamolot sari intilish, valiylik, karomatlar ko‘rsatish kabi xislatlarga ega bo‘lmaganlar.

Faylasuf so‘fiylar haqida ham gap ketar ekan ularning eng ko‘zga ko‘ringan vakillari Abu Homid G‘azzoliy, Shahobidin Suhravardiy, Najmiddin Kubro, Ibn Arabiy, Jaloliddin Rumiy, Bahouddin Naqshband va Alisher Navoiyda davrlar davomida shakllanib kelgan tasavvufiy qarashlar ifodalanadi. “XIII asr – XIV asr boshlari tasavvuf tarixida alohida bir mahsuldor davrdir. Bu davrga kelib, tasavvuf ham nazariy-ilmiy nuqtai nazardan, ham amaliy harakatchilik nuqtai nazaridan o‘zining yuksak cho‘qqisiga ko‘tarilgan edi. Tasavvuf adabiyotining gullashi ham shu davrga to‘g‘ri keladi. Ayniqsa, Muhiddin ibn al-Arabiy, Yahyo Suhravardiy, Najmiddin Kubro singari mutafakkir shayxlar, Farididdin Attor, Ahmad Yassaviy, Jaloliddin Rumiy kabi ulug‘ so‘fiy shoirlar tasavvuf ilmining doirasini kengaytirdilar, uni falsafa va hikmat bilan boyitdilar”[5, 15]. Falsafa va din, koinot, kalom va hadislar, ilohiy ilmlar bilan dunyoviy ilmlarning uyg‘unligi tafakkuriy-aqliy yo‘nalish sifatida rivoj topdi. Ular o‘zlarining tasavvufiy yo‘llari orqali ma’lum bir oqimlarga asos soldilar. Masalan, “Malomatiya”, “Junaydiya”, “Suxravardiya”, “Kubroviya”, “Chishtiya”, “Naqshbandiya”, “Bektoshiya” va shu kabi maktab yoki tariqatlar sifatida tanilgan oqimlar mavjud. “Bundan tashqari o‘tmishda Mashriqzaminning turli mintaqa va shaharlarida “Shotiriya”, “Ahroriya”, “Hakimiya”, “Harroziya”, “Hafifiya”, “Sayyoriya”, “Rofe’iya”, “Haydariya”, “Shoziliya”, “Ne’matullohiya”, “Nurbaxshiya” singari turli tasavvuf maktab va tariqatlari faoliyat ko‘rsatib, irfoniy ma’rifat inkishofiga u yoki bu darajada ulush qo‘shgan”[6, 11]. Bu tariqatlardagi asosiy maqsad Haq visoliga erishish bo‘lib, ular tanlagan yo‘llar boshqa-boshqa bo‘lgan xolos.

Tasavvuf tarixidan ma’lumki, islom dinidagi mazhablar, qarashlar xilma xilligi so‘fiylar hayoti va dunyoqarashiga ham ta’sir etib turgan. Xususan, sunniy va shia mazhablari orasidagi kurash sezilarli darajada iz qoldirgan. Tayfuriya, suhravardiya, hululiya, firdavsiya kabi silsilalar ko‘proq shiachilikka moyil bo‘lsa, yassaviya, naqshbandiya sunniy mazhabiga ko‘proq moyillikda turgan tariqatlar hisoblangan. Masalan, Hazrat Bahouddin Naqshbandning asosiy faoliyati tasavvuf va tariqatni sunniy mazhabiga moslashtirish, uni shiachilikka xoslikda tozalashdan iborat bo‘lgan. Natijada, Naqshbandiya sunniy mazhabli aholi orasida chuqur yoyilgan. “Naqshbandiyadan keyin tasavvuf tarixida boshqa silsila vujudga kelgan emas. Eron va Hindistonda ayrim yangi tariqatlar shakllangan, lekin ular shaxobchalar bo‘lib, tasavvuf uchun yangi nazariy va amaliy yo‘nalish bermadi”[5, 16]. Bundan ko‘rinib turibdiki XV asrdan keyin tasavvuf olamida nazariy-falsafiy jihatlar susayib borgan.

Tasavvuf olamida so‘fiy ayollar ham bo‘lgan. Masalan, Fotima Nishoburiy, Robiya Addaviya, Sha’vona, Oisha al-Ba’uniyya kabilar. Ular orasida mashhur so‘fiy ayol Robiya Adaviyya (714-801) Tangriga munojotlarida nola qilib aytar ekan: “Ey

Parvardigorim, ey Yori aziz, agar jannating tamaida toat qiladigan bo‘lsam, jannatingdan benasib et, agar do‘zaxingdan qo‘rqib ibodat qiladigan bo‘lsam, meni do‘zax o‘tida kuydir – ming-ming roziman! Ammo agar Sening jamolingni deb tunlarni bedor o‘tkazar ekanman, yolvoraman, meni jamolingdan mahrum etma!”[5, 10]. Robiya Addaviya tasavvufda muhabbat konsepsiyasining asoschilaridan biri sifatida tanilganligi yuqoridagi so‘zlari orqali sezilib turibdi. So‘fiy ayollar tasavvuf tarixida muhim o‘rin tutar ekan, ruhiy kamolot, Allohga muhabbat va ichki poklanish yo‘lida yuksaklikka erishgan mutasavviflardir. Ular erkak so‘fiylar singari ilohiy ishq, ruhiy tarbiya va axloqiy poklikning targ‘ibotchilari bo‘lgan. Ularning asosiy g‘oyalari va harakatlari orqali tasavvufda erkak va ayolar teng huquqli tarzda komillikka erishishi mumkinligini asoslab berdi.

Allohning vasfiga erishishdagi yana biro mil sifatida doimo zikr etish kerakli ta’kidlanadi. Tasavvuf yo‘lini tugan shaxslar doimo zikrda bo‘lishi, har amalida Allohni esda tutmog‘i darkordir. Zikr aytar ekan Allohga shukr va hamd bildirgan bo‘lib, hamisha qalbida Alloh borligini yoddan tutgan deya hisoblangan.

XULOSA

Xulosa sifatida shuni ayta olamizki, tasavvufning shakllanishi borasida ko‘plab fikr-mulohazalar keltiriladi. Ularga nazar solsak, eng qadimiysi Odam Ato davriga va dunyoning yaratilishiga borib taqaladi. Tasavvuf yo‘lining dinlar bilan chambarchas aloqador ekanligi esa har bir din tamoyillarida so‘fiyona hayot tarzini uchratamiz. Bu dinlar o‘rtasidagi aloqadorlikni yana bir namunasidir. Shuning tasavvuf tariqatlarining shakllanishi bir maqsad yo‘lida turlicha manzillar orqali yetib borish mumkinligini ifodalaydi. Ularning vakillari o‘zlarining qarashlari orqali buni namoyon etadilar. Tasavvuf tarixda ayol so‘fiylarning borligi esa yuksak e’tirofga munosibdir. Negaki, ularning faoliyatlari erkaklar va ayollarning bu yo‘ldan bora olishi imkoniyatini ifodalamoqda.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR:

1. А.Абдуллаев. Тасаввуф ва унинг намояндалари. – Термиз, 2007. – 198 б.
2. Алишер Навоий. Насойимул мухаббат мин шамойимил футувват. – Тошкент: Mavarounnahr, 2017. – 575 б.
3. A. Gölpınarlı. 100 soruda tasavvuf. – İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1985. – 198 s.
4. Farida Khanam. Sufism an introduction. – New Dehli:Printed in India, 2006. – 241 p.
5. Н.Комилов. Тасаввуф. – Тошкент:Мовароуннаҳр -Ўзбекистон, 2009. – 444 б.
6. Ҳ.Хомидий. Тасаввуф алломалари. – Тошкент: «Шарқ», 2004. – 203 б.
7. Nile Green. Sufism a global history. – Chichester: Wiley-Blackwell,2012. – 192 p.

MAXDUMI A'ZAMNING DINIY-FALSAFIY VA TASAVVUFIY QARASHLARI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-335-339

Bo'riboev Abduvohidi Shavkat
TDSHI 1-bosqich magistranti,
O'zR FA Tarix instituti kichik ilmiy hodimi
+998991979873,
e-mail: abdulvohid.buriboyev98@gmail.com

Annotatsiya. *Maqolada XV-XVI asrlar Movarounnahr tasavvuf maktabining yirik vakili Maxdumi A'zam Kosoniyning diniy-falsafiy merosi tahlil qilinadi. Allomaning "Risolai vujudiya" va "Risolai ilmiya" kabi asarlari asosida uning vahdat ul-vujud ta'limoti, ilm va amal birligi hamda inson kamoloti haqidagi qarashlari yoritilgan. Tadqiqotda "vujud dehqoni" konsepsiyasi orqali komil inson g'oyasining o'ziga xos talqini va alloma merosining bugungi uchinchi Renessans poydevorini yaratishdagi ahamiyati asoslab beriladi.*

Kalit so'zlar: *Maxdumi A'zam, naqshbandiya, tasavvuf, vahdat ul-vujud, vujud dehqoni, ilm va amal, ontologiya, Dahbed, komil inson.*

Annotation. *The article examines the religious and philosophical heritage of Makhdumi Azam Kosoni, a prominent 15th-16th century Sufi scholar of Mawarannahr. Based on treatises such as "Risala-i Wujudiya" and "Risala-i Ilmiya," the author explores his views on the doctrine of Wahdat al-Wujud, the unity of knowledge and practice, and human perfection. The study highlights the "farmer of existence" concept as a unique interpretation of the Perfect Man and emphasizes the relevance of Kosoni's spiritual legacy in the context of Uzbekistan's modern cultural development.*

Keywords: *Makhdumi Azam, Naqshbandiya, Sufism, Wahdat al-Wujud, farmer of existence, knowledge and action, ontology, Dahbed, Perfect Man.*

Movarounnahr – jahon sivilizatsiyasiga beqiyos hissa qo'shgan buyuk allomalarni kamolga yetkazgan makonlardan biri sanaladi. Ushbu zaminda XV-XVI asrlarda naqshbandiya tariqatining eng yirik piri-murshidlaridan biri – Sayyid Ahmad ibn Mavlono Jaloliddin Xojagiy Kosoniy, tarixda Maxdumi A'zam nomi bilan ulug'langan zot yashab ijod qilgan. Quyida Maxdumi A'zamning diniy-falsafiy va tasavvufiy qarashlari, xususan, uning vahdat ul-vujud ta'limotiga munosabati, ilm va amal to'g'risidagi konsepsiyasi, inson va borliq masalasidagi falsafiy tizimi tahlil etiladi, shuningdek, ularning Sharq falsafiy tafakkuriga qo'shgan hissasi yuzasidan xulosalar ilgari suraladi.

Maxdumi A'zam – to'liq ismi Sayyid Ahmad ibn Mavlono Jaloliddin Xojagiy Kosoniy – 1461 yili (hijriy 866 y.) Farg'onaning qadimiy poytaxti bo'lgan Koson shahrining Xonaqoh mahallasida Sayid Jaloliddin ibn Jamolidddin Kosoniy oilasida tug'ilgan[1,4]. Ulug' zotning ota-onalari Muhammad (s.a.v) avlodlaridan bo'lib, bu

to‘g‘risida ko‘plab tarixiy manbalar, qabr toshlari va tarixiy obidalarning peshtog‘larida yozilgan. Nasabnoma va shajara masalasiga to‘xtaladigan bo‘lsak, O‘rta Osiyoda shajarlari eng ko‘p qayd etilgan va yozilgan tabaqa Sayyid Ahmad Kosoniylar avlodi hisloblanadi. Jumladan, “Ravoyih ul-quds”, “Silsilat us-siddiqiyn va anis ul-oshiqiyn”, “Jome’ ul-maqomot”, “Tazkirai azizoning” va boshqa manbalarda mutasavvifning 22 pushtdan so‘ng payg‘ambarimiz (s.a.v)ga avlod bo‘lishi zikr qilingan[2,8].

Ilk ta’limni otasi Mavlono Jaloliddin va Mir Sayyid Alidan olgan yosh Sayyid Ahmad keyinchalik Xoja Ahror Valiyning shogirdi Mavlono Muhammad Qoziga murid tushgan. Muhammad Qozining rahnamoligida naqshbandiya tariqatidagi irfoniy-falsafiy maktabni puxta egallagan. Sayyid Ahmad tez orada butun Movarounnahr va Xurosonda shuhrat qozongan.

Ko‘p o‘tmay Sayyid Ahmad Kosoniyning ma’naviy nufuzi Movarounnahr va Xuroson o‘lkalari bo‘ylab keng yoyildi. Karmana hamda Miyonkol hukmdori Jonibek sultonning da’vatiga binoan alloma Samarqandga ko‘chib o‘tadi. Dastlab Karmanada qo‘nim topgan bo‘sa-da, keyinchalik unga Miyonkolning eng so‘lim va hosildor hududlaridan yer ajratib berildi[2,5]. Tarixiy ma’lumotlarga ko‘ra, Kosoniy mazkur maskanni obod etib, o‘z qo‘li bilan o‘nta tol ko‘chatini ekgan. Aynan shu bois ushbu manzil “Dahbed” (o‘n ta tol) nomini oladi va bu yerda tasavvuf olamida mashhur bo‘gan Dahbed maktabi qaror topagan.

Sayyid Ahmad Kosoniy Turkiston hududida naqshbandiya silsilasining eng nufuzli namoyandalaridan biri sifatida e’irof etilgan. Ushbu zabardast mutasavvifning teran ilmiy salohiyati hamda tariqat ta’limotidagi noyob iqtidori zamondosh ilm ahli tomonidan yuksak baholanib, unga “Maxdumi A’zam“ degan sharafli unvon berilgan. Islom olamida faqat uch zot shu martabali unvonga sazovor bo‘lgan: Imom A’zam Abu Hanifa(r.a), G‘ avsul A’zam va Maxdumi A’zam.

Maxdumi A’zam Dahbedda istiqomat qilgan kezlari faqat o‘z tariqati vakillarini kamolga yetkazish yoki hukumron tabaqani adolatga chorlash bilan cheklanmagan. U kishi keng fe’lli murshid sifatida boshqa tariqat a’zolari bilan ham doim ravishda samarali muloqot va aloqalarni yo‘la qo‘ygan.

Ayrim manbalarda[3,292] Maxdumi A’zamning vafot sanasi hijriy 954 (milodiy 1544) yil deb ko‘rsatilgan bo‘sa-da, tarixiy haqiqatga yaqinroq ma’lumot mashhur “Samariya” kitobida[4,58] bayon etilgan. Mazkur manbaga ko‘ra, u zotning vafoti hijriy 949-yil 21-muharram (milodiy 1542-yil 1-may) dushanba kuni peshin vaqtiga to‘g‘ ri keladi.

Maxdumi A’zamning falsafiy-tasavvufiy merosini to‘liq tasavvur etish uchun avvalo uning borliq haqidagi ta’limotiga e’tibor qaratish zarur. “Risolai vujudiya“ asari mutafakkirning ontologik qarashlarini tizimli bayon etuvchi asosiy manba hisoblanadi.

Tasavvuf falsafasida borliq masalasi vahdat ul-vujud, vahdat ul-mavjud va vahdati shuhud nazariyalari orqali yoritiladi. Vahdat ul-vujud – borliqning birligi ta’limotiga ko‘ra, hamma narsa Allohda ifodalanganidek, Alloh ham hamma narsada namoyon bo‘ladi. Ya’ni butun borliq Allohning nuri va jilvasi sifatida talqin etiladi. Alloh yagona haqiqiy borliq, qolgan narsalar esa Uning tajalliyoti – aks-sadosi. Tabiat,

koinot va odamzot ham Alloh nurining jilvalanishidan iborat ekanligi bois, ular ehtirom va sig‘inishga loyiq[5,8].

Maxdumi A’zam “Risolai vujudiya”da vujudni ikki xilga ajratadi: birinchisi – haqiqiy, boqiy, sarmadiy (abadiy) vujud; bu Haq subhonahu va taoloning O‘z vujudi. Ikkinchisi – oraziy, majoziy, foniy vujud, ya’ni ko‘zga ko‘rinib turadigan, ammo o‘tkinchi bo‘lgan vujud. Ushbu tasnifning falsafiy ahamiyati shundaki, Maxdumi A’zam insonning bu dunyodagi vujudini majoziy desa-da, uni hech ham bekor yoki nochor narsa deb sanmaydi, aksincha, uni inson kamoloti uchun zarur vosita – “markab” sifatida baholaydi.

Mutafakkirning inson to‘g‘risidagi ta’limoti ham yuqoridagi ontologik asosga tayanadi. U inson tanasida ikki xil ruh mavjudligini ta’kidlaydi: hayvoniy ruh va ilohiy ruh. Hayvoniy ruh tananing harakati va nafsoniy ehtiyojlari uchun berilgan “markab” vazifasini o‘taydi. Ilohiy ruh esa Alloh jamol va jalolini bu dunyoga jilva qildirish uchun inson qalbiga joylangan ilohiy omonat. Shundan kelib chiqib, mutafakkir insonni “borliq mevasi” deb ta’riflaydi[5,16] – olam yaratilishi va butun mavjudot ana shu ulug‘ mavjudotni tarbiyalash xizmatida.

Naqshbandiya tariqatining asosiy shioridagi “Dilingiz Alloh bilan, qo‘ling ish bilan band bo‘lsin” tamoyilida tana va ruh uyg‘unligiga bo‘lgan talab mujassamlashgan. Maxdumi A’zam ushbu shiorga monand ravishda tana va ruhni bir-biriga zid deb qaramaydi, balki ularning o‘zaro to‘ldiruvchi aloqadorligini uqtiradi. Tana ruh kamoloti uchun vosita, ruh esa tana va jamiyatning ma’naviy yuksalishi uchun ichki kuch manbasi hisoblanadi. Aynan shu sababdan naqshbandiya tariqati tarki dunyoni emas, balki dunyoda ishlab, mehnat qilib, o‘z vujudini hosildorlik yo‘liga yo‘naltirishni targ‘ib etgan.

Maxdumi A’zamning falsafiy-tasavvufiy ijodida ilm va amal masalasi o‘ziga xos asosiy o‘rin egallaydi. “Risolai ilmiya” asari uning nazariy bilishga oid qarashlarini tizimli ifodalovchi asosiy manba bo‘lib, unda Maxdumi A’zam zohiriy va botiniy ilm tasnifini chuqur tahlil etadi.

Zohiriy ilm – sezgilar orqali idrok etiladigan, tashqi olamga doir bilim. Botiniy ilm esa – qalbning holatini tushunish, ichki dunyoni yomon xulq va nafsoniy illatlardan tozalab, bandaning Allohga yaqinlashishini ta’minlovchi ma’rifat. Mutafakkirning ta’kidlashicha, zohiriy ilmni egallash botiniy bilimga yo‘l ochadi, lekin zohiriy ilm amalga tatbiq etilmasa, u “sarob”ga teng. Ilmsiz kishi chiroq piligiga o‘xshatiladi: yog‘i yo‘q bo‘lsa, o‘zi yonib-kuyadi, ammo atrofga yorug‘lik bermaydi.

Shu nuqtai nazardan, Maxdumi A’zam ilmni amaldan ajralgan holda emas, balki ularni noyob birlik sifatida ko‘radi. “Risolai vujudiya“dagi mashhur baytda u shunday yozadi: “Ilm amal birla ganj erur, ilmsiz amal bilgil ranj erur”[6]. Maxdumi A’zam yozadiki, ilmu amalning yaxshi natija berishi uchun komil mukammal ustozdan ta’lim olib, uning tomonidan ruxsat berilgan bo‘lishi lozim. Mutafakkir, bundan tashqari, ilmning qadriga yetmaydigan yoki yovuz maqsadlarda foydalanishga tayyor kishilarga ilm o‘rgatish – ilmni isrof qilish deb hisoblagan.

Maxdumi A’zamning o‘ziga xos va tarixda ilk bor ishlatgan tushunchalaridan biri “vujud dehqoni” konsepsiyasidir. O‘rta Osiyo xalqi tafakkuriga yaqin, tushunarli bu

obraz orqali mutafakkir “komil inson“ tushunchasini yangicha talqin etadi. Dehqon o‘z yerini xas-xashaklardan tozalab, yumshatib, undan mo‘l hosil olgani kabi, komil inson ham o‘z vujudini botiniy illatlardan tozalab, ilohiy nur tajalliyotini qabul etishga tayyor holatga keltiradi[5,20]. “Risolai bittixiya” asarida ushbu majoz o‘zining mantiqiy davomini topadi: muallif “Dunyo – oxirat ekinzoridir” hadisiga tayanib, mukammal murabbiy siymosini gavdalantiradi. Bunday murabbiy insonning tana va ruhiyatiga ma’naviyat urug‘ini qadoqlovchi mohir “vujud dehqoni” sifatida talqin etiladi[7].

Maxdumi A’zamning qarashlariga ko‘ra, so‘fiy xonaqohda uzlatda yashashi bilan birga, jamiyatdan uzilib qolmasligi kerak edi. U zot tariqat ahlini xalq farovonligi yo‘lida hukmdorlar va omma bilan doim, ta’sirli muloqotda bo‘lishga chorlardi. Islom dinining rivoji va tariqat g‘oyalarini yoyish maqsadida so‘fiylarning ijtimoiy yig‘ilishlarda ishtirok etishini muhim vazifa deb hisoblardi.

Tarixiy manbalarda qayd etilishicha, Maxdumi A’zamning ma’naviy suhbatlari nafaqat musulmonlar, balki yahudiy jamoasi vakillarini ham o‘ziga jalb etgan. Allomaning ta’sirli nutqi va chuqur ilmi sababli, uning ma’ruzalarini ixlos bilan tinglaganlar o‘zga din vakillarining bir qismi keyinchalik islom dinini qabul qilganlar[8,23]. Maxdumi A’zam psixologik ta’sir etish mexanizmlarini yaxshi egallagan kishi bo‘lgan va amaliy faoliyatida gipnoz, telepatiya, telekineziya, levitatsiya, transportatsiya* hodisalaridan o‘rinli foydalana olgan. Alloma o‘zining g‘ayritabiiy iqtidori va maxfiy ilmlari mohiyatini har kimga ham oshkor qilavermagan. Bu sirlarni faqatgina qat’iy ma’naviy sinovlardan muvaffaqiyatli o‘tgan hamda ishonchni oqlab, pinhona bilimlarni asrashga qodir bo‘lgan eng sadoqatli shogirdlarigina omonat sifatida topshirgan.

Maxdumi A’zamning tasavvufiy-falsafiy merosini umumlashtirgan holda aytish mumkinki, u vahdat ul-vujud ta’limoti doirasida insonning hayvoniy va ilohiy ruhini uyg‘un tarbiyalash zaruriyatini asosladi hamda “vujud dehqoni” konsepsiyasi orqali komil inson g‘oyasini agrar madaniyatga mos tushunarli obrazda talqin etdi. Shu bilan birga, “Ilm va amal” nazariyasi bilan zohir va botin ilmlari aloqadorligini ko‘rsatib, naqshbandiya tariqatini tizimlashtirdi hamda ijtimoiy ziddiyatlarni boshqarish metodlari orqali mintaqada tinchlikni saqlashga ulkan hissa qo‘shdi.

Maxdumi A’zamning merosi bugungi kunda ham dolzarb ahamiyatini yo‘qotmagan. Xususan, Yangi O‘zbekistonda uchinchi Renessans poydevorini yaratish maqsadida ma’naviy-ma’rifiy sohada amalga oshirilayotgan islohotlar, buyuk ajdodlarimiz xotirasini e’zozlash va ularning ilmiy merosini chuqur o‘rganishga qaratilgan davlat siyosati buni yaqqol tasdiqlaydi. Prezidentimiz Shavkat Mirziyoyevning tashabbuslari bilan yurtimizdagi tabarruk qadamjolarning obod etilishi, xalqaro ilmiy-tadqiqot markazlarining tashkil etilishi hamda allomalarimizning noyob

* **Gipnoz** - inson ong oldi jarayonlariga ta'sir qilib, uning irodasini yo‘naltirish; **telepatiya** – boshqa bir shaxsning ruhiy holati yoki fikrlarini masofadan turib his qilish; **telekineziya** – fikr quvvati yordamida moddiy buyumlarga ta'sir o‘tkazish; **levitasiya** – ruhiy yenergiya hisobiga muallaq turish; **transportasiya** – inson vujudining bir lahzada uzoq masofaga ko‘chishi. Bu hodisalar (gipnozdan boshqa) parapsixologik hodisalar bo‘lib, ularning mohiyati hozirgi zamon psixologiya fanining tadqiqot ob'ektiga kirmaydi, shu bois, bu tushunchalar fandan tashqari, ya'ni metafizik bilimlar sirasiga kiritiladi.

asarlari qayta nashr etilayotgani olimlarga va ilm-fanga bo‘lgan yuksak ehtiromning namunasidir. Yosh avlodni ma’naviy-axloqiy tarbiyalashda uning bag‘rikenglik va gumanizm g‘oyalari, “qalb va qo‘l” uyg‘unligi tamoyili, ilm va amalning ajralmasligi haqidagi ta’limoti muhim rol o‘ynaydi. Shu bois, Maxdumi A’zam merosini chuqur tadqiq etish Sharq falsafasi va tasavvuf sohasidagi zamonaviy izlanishlarning asosiy yo‘nalishlaridan biri bo‘lib qolmoqda.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR:

1. Нуриддинов А. Махдуми Аъзам Косоний. – Тошкент: Фан, 2008. – 160 б.
2. Каттаев К. Махдуми Аъзам ва Даҳбед. – Самарқанд: Суғдиёғна, 1994. – 80 б.
3. Ҳасанхўжа Нисорий. Музаккир ул-аҳбоб. – Тошкент, 1993. – 342 бет.
4. Абу Тоҳир Хўжа. Самария. – Тошкент: Камалак, 1991. – 56 б.
5. Зоиров Е. Махдуми Аъзам (рисола). – Тошкент: Abu matbuot-konsalt, 2011. – 28 б.
6. Ahmad Xojagiy Kosoniy. Risolayii vujudiya. Qo‘lyozma. O‘z R FASHI. №501/III. – 17 b.
7. Ahmad Xojagiy Kosoniy. Risolayii bittixiya. Qo‘lyozma. O‘z R FASHI. №501/XVIII. – 8 b.
8. Тураев Б.О. Махдуми Аъзам: ҳаёти ва илмий-ма’навий мероси. – Тошкент: Инновацион ривожланиш нашриёт-матбаа уйи, 2020. – 48 б.

AHMAD DONISHNING "NAVODIR UL-VAQOE" ASARIDAGI IJTIMOIY DAVLAT VA DININIY BAG'RIKENGLIK MASALALARI TAHLILI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-340-345

Jo'raboyeva Ruxsora Muhiddinjon qizi
Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti bitiruvchisi, magistr.
Saydaliyeva Nigora Zaynitdinovna
TDSHU Sharq falsafasi va germetevtika kafedrasi.
f.f.n. dotsent

Annotatsiya. *Ushbu maqolada Ahmad Donishning ilmiy merosi, jumladan, ma'rifatparvarlik qarashlaridagi ba'zi g'oyalar uning "Navodir ul-vaqoe" asari orqali tadqiq qilinadi. Bu g'oyalarning ijtimoiy-falsafiy tahlili amalga oshirilib, bugungi kundagi dolzarbligi yoritiladi. Asarda ilgari surilgan fikrlarning zamonaviy jamiyat taraqqiyotidagi ahamiyati ham ko'rib chiqiladi. Shuningdek, marifatparvarning qarashlari orqali o'sha davr ijtimoiy-siyosiy muhitiga ham baho beriladi.*

Kalit so'zlar: *Ahmad Donish, "Navodir ul-vaqoe", ma'rifatparvarlik, adolat, ijtimoy davlat, diniy bag'rikenglik, taraqqiyot.*

KIRISH

Ahmad Donish XIX asr Buxoro ijtimoiy-madaniy hayotida muhim o'rin tutgan yirik mutafakkir, ma'rifatparvar olim va yozuvchidir. U o'z davrining ilg'or fikrli ziyolilaridan biri sifatida jamiyatdagi ijtimoiy muammolarni chuqur tahlil qilgan va ularni isloh qilish zarurligini ilgari surgan. Ahmad Donish o'z asarlarida ilm-ma'rifat, adolat va insonparvarlik g'oyalarini asosiy o'ringa qo'yib, xalqning ongini uyg'otishga intilgan.

Ahmad Donish ijodi juda keng qamrovda bo'lib , unda islom tarixi va undagi muommoli masalalardan tortib, davlat boshqaruv usuligacha, koinot ilmidan tortib, Buxoro tarixigacha bo'lgan noyob ma'lumotlarni topish mumkun.

O'sha davr ma'rifatparvarlaridan biri Sadr Ziyo " Ahmad Mahdum tahallusi Donish, Ahmad Kalla nomi bilan mashhur bo'lgan donishmand, ilmlar borasida yagona edi. Barcha hunarlardan boxabar bo'lib, u rasm chizishda Behzodu Moniy, astranomyada Ulug'bek Ko'ragoniy, hattotlikda Mir Ali, musiqada Zuhrai falakka (musiqa monandi), jadvalshunoslikda (lavohiya jadvalkashi)Mir Shafero Soniy, shifokorlik va tabobatda Abu Ali, sahovatda Hotam Toy, she'r yozishda Sa'diy Sheroziy, nasrda Husayn Koshifiy darajasiga yetgan edi"[1, 27] deb yozadi.

Mazkur tadqiqotning dolzarbligi Ahmad Donishning "Navodir ul-vaqoe" asarida ilgari surilgan ijtimoiy davlat va diniy bag'rikenglik g'oyalarini tahlil qilish hamda ularning bugungi jamiyat uchun ahamiyatini ilmiy asoslashdan iborat. Ushbu asarda ifodalangan ma'rifatparvarlik qarashlari va ijtimoiy-falsafiy g'oyalarni zamonaviy nuqtayi nazardan qayta baholash muhim ahamiyat kasb etadi.

Tadqiqotning maqsadi Ahmad Donish asarlarida ilgari surilgan ijtimoiy davlat va diniy bag‘rikenglik tushunchalarini aniqlash va ularning falsafiy mazmunini ochib berishdan iborat. Ushbu maqsadga erishish uchun quyidagi vazifalar belgilandi:

– “Navodir ul-vaqoe” asarida ijtimoiy davlat g‘oyalarining ifodalanishini o‘rganish;

– diniy bag‘rikenglikka oid qarashlarni tarixiy kontekstda tahlil qilish;

– Ahmad Donish g‘oyalarining jamiyat taraqqiyotiga ta’sirini aniqlash;

– uning qarashlari va zamonaviy ijtimoiy-falsafiy g‘oyalar o‘rtasidagi o‘xshashlik va farqlarni yoritish.

Tadqiqot manbalari sifatida Ahmad Donishning “Navodir ul-vaqoe” asari hamda unga oid klassik va zamonaviy ilmiy adabiyotlar, shuningdek, Scopus va Web of Science ma’lumotlar bazalariga kiritilgan ilmiy maqolalardan foydalanildi. Tadqiqotning epistemologik asosi sifatida germenevtik yondashuv qabul qilinib, asarda ilgari surilgan ijtimoiy-falsafiy g‘oyalarni tarixiy va zamonaviy kontekstda talqin qilish metodologiyasi asos qilib olindi.

Muhokama va natijalar.

“Navodir-ul vaqoe” Ahmad Donishning eng katta asari hisoblanadi. Bu asarning yaratilishi haqida o‘zi quyidagi fikrlarni bildirib o‘tadi:“…..zamona ahlining qilgan ishlari , ularning harakatlari menga yoqmas edi. Juda ko‘nglim olinib yuragim torayib ketganda qayg‘u-alamlarimni chiqarish uchun do‘stlarim yoniga qalam ko‘tarib borib, qog‘oz yuzini qoralash bilan shug‘ullanar edim. Bu qog‘oz sahifalarini qora qilishimdan oydin va ravshan ma’nolar kelib chiqar edi…..Mening mijozimni bilgan shu yozilgan tarqoq varoqlarni, tartibga kiritilmagan hikoyalarni ko‘rib: Agarda bu yozilgan narsalar shunday qolsa, shamolga sovurulur, o‘tga tushub yonur, suvga oqib ketur; shuning uchun o‘z yozganlaringni boshqalarning so‘zlaridan ajratib, bir to‘plam qilib kitob holiga kiritgin; sendan shu qoladi, do‘stlaring uchun esdalik bo‘ladi, yoq’ligingda bor bo‘lib, o‘lganingda tirilasan”,-dedilar”[2,164]. Haqiqatda asar Ahmad Donish ismini tarixga muhirlanadi. Unda davr ruhiyati, insonlarning hayot tarzi, ijtimoiy-siyosiy munosabatlar va ahloqiy pand-nasihatlar ham yoritilganligi ahamyatini yanada oshiradi.

Sadriddin Aniy Ahmad Donishning bu mashhur asari haqida yozar ekan uni Buxoro yoshlariga ko‘rsatgan ta’sirini alohida takidlaydi. Ayniyga ko‘ra bu asar nafaqat qiziqarli hikoyalar bilan boyitilgan, balki unda Buxoro hayotining salbiy jihatlari ham ochiq-oydin yoritilgan : “Bu asardagi keskin tanqid bizni o‘ziga jalb etdi. Natijada, amir, uning vazirlari, mullalar va o‘sha davrning hayoti bizga butkul yangi nurda ko‘rina boshladi”. Shu bois S. Ayniy o‘zining va do‘stlarining bu asar bilan tanishishini “chinakam ma’naviy inqilob”, deb baholaydi.[3,13] Asarning “inqilob” deya baholanishi XIX asr ohiri XX asr boshlarida taraqqiy etgan ma’rifatpavrvarlik harakti boshlanishiga sabab bo‘lganligidir. U nafat tor doiradagi ziyolilar orasida, balki savdogar va hatto diniy ulamolar orasida ham tarqalib, muhokamalarga sabab bo‘ldi. Mazkur kitob orqali xalqning og‘ir ahvoli va boshqaruvdagi mansabdorlarning kirdikorlari fosh etilishi ortidan boshqa ilg‘or yoshlar ham o‘zlarini tanqidiy fikrlarini bildira boshlashdi.

Ahmad Donishning zamondoshi Hoji Azim Shariy shunday yozadi : “ Nodir voqealar” deb nomlangan buyuk asarida Ahmad Donish etika, falsafa, huquq, kabi fanlarning rivojiga katta hissa qo‘shadi. O‘tkir mantiqiy mushohadasi bilan o‘zining yuksak aqliy salohiyatini, olimlik ya yozuvchilik mahoratini namoyon etadi. Asarning inson taqdiri va inson huquqlari haqidagi bo‘limlarida Payg‘ambar hadislari va oyatlaridan ustalik bilan foydalanib, shariat peshvolari da’vo qilayotgan mavhum tushunchalarning jamiyat va xalqqa zararini ochib beradi. Fanda haqiqatni qidirishdan uzoqda bo‘lgan insonlargina bu kitobning mohiyatini tushunmay “o‘rnatilgan qoidalarning rad etilishi va xatoliklarning namoyon bo‘lishi deyishadi”[4,16].

Mazkur asar 15 yil davomida ya’ni 1870-1885 yillar oralig‘ida yozilgan. Asarning asosiy bobi “Mamlakatni boshqarish va xalqni ma’rifatli qilish” deb nomlanadi. Mazkur bobda insonlarni ilm-ma’rifat egallashga, o‘qishga undar ekan shunday deydi: “ Har bir musulmon odam eng avvalo o‘ziga zarur bo‘lgan ilmlarni o‘qishi farzdir. Shundan so‘ng tirikchilik uchun biror kasb o‘rganish lozim. Qaysi ilm va hunar kishining aqliga, ruhiga tarbiya berar ekan unday ilm va hunar o‘z egasini bu dunyoda ham, u dunyoda ham qo‘llab-quvvatlaydi. Agar ilm va hunar ruhga tarbiya bermay, tanni semirtirib, orzu-havasni ko‘paytirib, nafsi shaytonga yordam beradigon bo‘lsa, unday illm va hunar egasining ofati, xudoning la’natidir”[5,28]. Asarda “Mamlakatni boshqarish va xalqni ma’rifatli qilish haqida” deb nomlanuvchi bob mavjud bo‘lib, bu bob uch faslni o‘z ichiga oladi.

Ikkinchi fasl amirlarning askarlar bilan hamda davlat arboblari, hukumat xizmatchilari bilan qanday yo‘l-yo‘riq tutishlari kerakligi haqida .

Uchinchi fasl podshohlarning elni idora qilishlari, xalqparvar bo‘lishlari, qo‘l ostidagi fuqarolarning butun ehtiyojlarini qanoat qilarlik darajada chiqazib turishlari haqida.

Xotima podshohlarning o‘z yaqinlari hamda maslahatchilari bilan suhbatlar o‘tgizishlari va majlislar belgilashlari haqida..

Mutafakkir siyosatchi, islohotchi davlat arbobi sifatida vatanidagi boshqaruv usulini boshqa davlatlardagi davlat boshqaruv usullari, xususan, Rossiya bilan solishtiradi, vatanini ijtimoy, iqtisodiy va madaniy jihatdat orqada qolganligini ochiq tanqid qiladi. Bu qoloqlikdan chiqish uchun ijtimoiy-siyosiy islohotlar o‘tgizish zarur ekanligini uqtiradi. Ahmad Donish o‘z vatanini qoloqlikdan chiqarish yo‘llarini tinmay izlaydi. Mutafakkirning fikriga ko‘ra "inson o‘z vatanini himoya qilsagina, o‘z xalqi bilan birga bo‘lsagina u hamisha barhayotdir".[6,73] Mutafakkirning fikriga ko‘ra, "Davlat bir guruh kishilarning ehtiyojlarini qondirish uchun emas balki, xalq manfaatlari uchun, mamlakatni obod qilish uchun xizmat qilishi lozim. Buning uchun hukmdor bilimdon, ma'rifatli, odil va o‘z fuqarolari manfaatlari uchun xizmat qilmog'i shart.

Ahmad Donish avvalo odil, ma’rifatparvar, adolatli podshoh tarafdori edi. Donish asarlarida davlat boshqaruvi haqidagi ozining ijtimoiy-siyosiy fikrlarini bayon etadi va bir necha boshqaruv tizimlarini tavsiya etadi, ularni adolatli shaxslar boshqarishi kerakligini va davlat hisobidan ularga maosh tayinlanishi lozimligini takidlaydi. Donish katta bir davlatni boshqarishni bir kshiga topshirib bo‘lmaydi,

degan xulosaga kelib, Yevropa mamlakatlaridagi Parlament deb ataladigon davlat tashkilotini tavsiya qiladi :“Sulton bo‘lsin, albatta har bir tabaqadan vakili bo‘lsin, har bir kattaroq, muhumroq ish uchun har qavmda yig‘ilish qilsin. Parlament (dorulmashvarat) tayinlasin, unda munosib rais bo‘lsin, har kun vakili to‘planib, mamlakat ishlari, iqtisodiyoti, obodonchilgi haqida yig‘ilish qilsinlar, har bir yaxshi-yomon tomonlarini mastlahatlashib, bir fikrga kelsinlar”[2,76]

Ahmad Donish ilgari surgan parlament g‘oyalari bugungi O‘zbekiston siyosiy tizmida aks etmoqda. Shuningdek, Sh.Mirziyoyev demokratik tamoyillarga asoslangan boshqaruvni rivojlantirish tarafdori bo‘lib, bu uning parlamentni “haqiqiy xalq uyi”ga aylantirish haqidagi fikrlarida yaqqol namoyon bo‘ladi.[7]

Ahmad Donishning fikricha, davlatning eng birinchi vazifasi-xalq haqida g‘amxo‘rlik qilishdir. Shuning uchun hokimlar davlat iqtisodiyotining yuksalishi, kanallar qazish, suv omborlari, yo‘l, ko‘prik qurush, yerlarni o‘zlashtirish, yer osti boyliklarini qayta ishlash, xalqni ma’rifatli qilish, fan va texnikani rivojlantirish, maktab, maxsus o‘quv yurtlari ochish haqida qayg‘urishga majburdirlar.Bu bilan Ahmad Donish davlat vazifalarining ijtimoiy manfaatlarga bo‘ysunishini ko‘rsatgan edi [8,12].

Ahmad Donishning fikricha, davlatning eng birinchi vazifasi-xalq haqida g‘amxo‘rlik qilishdir. Shuning uchun hokimlar davlat iqtisodiyotining yuksalishi, kanallar qazish, suv omborlari, yo‘l, ko‘prik qurush, yerlarni o‘zlashtirish, yer osti boyliklarini qayta ishlash, xalqni ma’rifatli qilish, fan va texnikani rivojlantirish, maktab, maxsus o‘quv yurtlari ochish haqida qayg‘urishga majburdirlar. Bu bilan Ahmad Donish davlat vazifalarining ijtimoiy manfaatlarga bo‘ysunishini ko‘rsatgan edi.[8,34]

Bu qarashlar bugungi kunda ham o‘z dolzarbligini yoqotmaganligini prezident Sh.Mirziyoyevning “Xalq davlat organlariga emas, davlat organlari xalqqa xizmat qiladigon vaqt keldi”[9] jumlalaridan yanada aniqroq tushunish mumkun. Bugungi siyosatimiz asosi va mazmuni davlat xalqni faravon qilish va xalq manfaatlari uchun ishlashi lozimligidir.

Uning diniy bag‘rikenglik yoki islom dinining ba’zi masalalariga oid qarashlari “Navodir ul-vaqoe” va “Nomus-ul-a’zam” asarida aks etgan.“Navodir ul-vaqoe” asarida shunday fikrlarni keltiradi : Jannat musulmonlar uchun, do‘zax kofirlar uchun deydilar, ammo musulmonlar orasida kofirlardan ham battarroq buzuq va ikkiyuzlamachilar bor”.[2,65]

Ahmad Donishning ushbu fikri jamiyatdagi adolat va haqiqatni izlashga qaratilgan. U faqat tashqi e’tiqodga qarab odamlarni baholash noto‘g‘ri ekanligini ta’kidlaydi, ya’ni, kimdir o‘zini musulmon deb atashi bilan emas, balki uning amallari va axloqi bilan baholanishi kerak. Bu fikr diniy bag‘rikenglik nuqtai nazaridan ham muhimdir, islom dini har bir insonni uning yurakdagi e’tiqodi va amallariga qarab baholash kerakligini o‘rgatadi.

Donish dinga qarshi emas edi, aksincha, u dinning mamlakat taraqqiyotidagi o‘rni beqiyos ekanligini ta’kidlardi. Buxoroda hokimiyatda demokratik o‘zgarishlar yuz

bersa, u dinning tarbiyaviy jihatlari faol ravishda foydalanilishi kerakligini ta'kidlagan. U hech qaysi dinga ta'qib o'rnatilmasligi kerak, deb hisoblagan [168][2,34].

Bu g'oyalar buguni siyosatimizda "Vijdon erkinligi" tushunchasi bilan namoyon bo'lmoqda. Jumladan 2021-yil 5-iyulda "Vijdon erkinligi va diniy tashkilotlar to'g'risida"gi O'zbekiston Respublikasining yangi tahrirdagi Qonuni qabul qilindi.

XULOSA

Ahmad Donish XIX asr Buxoro amirligida yetishib chiqqan yirik mutafakkir, tarixchi, islohotchi va ma'rifatparvar sifatida o'z davrining eng ilg'or ziyolilari qatoridan joy oldi deyish mumkun.

Birinchidan, u o'zining ijtimoiy-siyosiy qarashlari, tarixiy tahlillari hamda ilm-fan va ta'lim masalalariga oid g'oyalari orqali o'zbek ma'rifatparvarlik tafakkurining shakllanishiga beqiyos hissa qo'shgan. Donishning ma'rifatparvarlik faoliyati, avvalo, xalq ongi va tafakkurini yoritish, adolatsiz siyosiy tuzumlarni tanqid qilish va taraqqiyot sari yo'l ko'rsatishga qaratilgan edi va u o'z qarashlarini nafaqat ziyoli qatlam balki oddiy xalq orasida ham tarqalishiga erishdi.

Ikkinchidan Ahmad Donish o'z asarlarida xalqni jaholatdan xalos etish, ularni dunyoqarashi, tafakkuri va axloqiy kamoloti jihatidan yuksaltirish zarurligini alohida urg'ulaydi. U ilm-fanni inson kamolotining asosiy omillaridan biri deb bilgan va aynan ma'rifat orqali jamiyatda adolatli tuzum o'rnatish mumkin deb hisoblagan. Uning fikricha, musulmon jamiyatlar taraqqiyotdan ortda qolayotganining sababi – ilmiy fikr va tafakkurga e'tibor bermaslik, islohatsiz jamiyatni abadiy turg'unlikka mahkum etishdir. Shu bois u hukmdorlar, din peshvolarini tanqid qiladi va barcha tabaqalarda ma'rifatni yoyish zarurligini uqtirgan zamonasining birinchi ma'rifatparvari bo'ldi.

Uchinchidan, Ahmad Donish o'zining tarixiy asarlarida G'arb davlatlarining rivojlanish sabablari, texnik taraqqiyoti, ta'lim tizimi va ijtimoiy hayotini tahlil qilgan. U shuningdek Yevropa jamiyatlaridagi ilg'or tajribalarni musulmon Sharqiga tatbiq etish zarurligini ta'kidlab, o'z davridagi konservativ qarashlarga qarshi islohiy yondashuvni ilgari suradi. Aynan shu bois ham uning qarashlari zamonaviylik, ochiqlik, tanqidiy tafakkur bilan ajralib turadi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR :

1. Sadr Ziyo. Navodiri Ziyoiya.−Dushanbe: Adib,1991. – 150 c.
2. Donish A. Navodir ul-vaqoe. – Toshkent: G'afur G'ulom nomidagi Adabiyot va san'at nashriyoti, 1989. – 312 b.
3. Хотамов Н. Б. Свержение эмирского режима в Бухаре. − Душанбе, 1997. − 348 с.
4. Хадизаде Р. Ахмад Дониш-писатель и просветитель. – Душанбе, Дониш,1976.−35 с .
5. Sh.S.Bozorov. Ahmad Donish asarlarida jamiyat va davlatchilik to'g'risidagi qarashlar tahlili // Ilmiy axborot№ma.2021,№9. – 32 b.

[168] Ahmedova Z.Religious and Mystic Views Of Ahmad Donish//Electronic Research Journal of Social sciences and Humanities.2020.№2. – B. 6.

6. Бертельс Е. Э. Рукописные произведения Ахмада Калла Том 3.−Душанбе : Труды Таджикистанской базы АН СССР, 1936. – 114 с.
7. Oliy Majlis Qonunchilk palatasining beshinchi chaqiriq yalpi majlisidagi nutqi.2024−yil 18−noyabr.
8. Ташкулов Дж Туси. Дониш. − М.: Наука, 1990. − 122 с.
9. Sh.Mirziyoyev.O‘zbekiston Liberal−demokratik partiyasining VIII syezdidagi nutqi, 2016−yil.19−dekabr.
10. Ahmedova Z.Religious and Mystic Views Of Ahmad Donish//Electronic Research Journal of Social sciences and Humanities.2020.№2. – B. 6.

.

MAXMUDXO'JA BEHBUDIY IJODIDA INSON ERKINLIGI VA MA'RIFIY UYG'ONISH G'OYASINING IJTIMOIY-FALSAFIY TALQINI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-346-351

Mannobova Munisa O'ktamjon qizi
Sharq falsafasi va madaniyati mutaxassisligi
1-kurs magistranti
munisamannobova18@gmail.com, +998 (88) 267-18-01
Ilmiy rahbar: ***Ikramova Iroda Rixsivayevna***
PhD, dotsent

Annotatsiya*. Ushbu maqolada Maxmudxo'ja Behbudiy ijodida inson erkinligi va ma'rifiy uyg'onish g'yalarining ijtimoiy-falsafiy mohiyati tahlil qilinadi. Shuningdek, jadidchilik harakati doirasida shakllangan ushbu qarashlar orqali Behbudiyning insonni jamiyat taraqqiyotining asosiy omili sifatida talqin qilganligi yoritiladi. Behbudiyning adabiy merosi namunalari misolida ma'rifatning inson kamolotidagi o'rni hamda uning jamiyatni qayta takomillashtirishdagi aahamiyati asoslab beriladi.*

Kalit so'zlar: *jadidchilik harakati, Mahmudxo'ja Behbudiy, yangi usul maktablari, inson erkinligi, ma'rifat, "Behbudiya" kutubxonasi, teatr, ijtimoiy taraqqiyot, milliy uyg'onish.*

KIRISH

Rossiya imperiyasining Turkistonni bosib olganidan keyingi mustamlaka davrida shakllangan ijtimoiy-siyosiy va ma'rifiy harakatlardan biri jadidchilik harakatidir. Jamiyatda savodsizlik, eski ta'lim tizimi va ijtimoiy orqada qolish kuchli bo'lgan bu davr XIX asr oxiri va XX asr boshlariga to'g'ri keladi. Jadidchilik harakati mohiyatan ma'rifatparvarlik g'oyalariga asoslanadi va jamiyatni qayta isloh qilishni asosiy maqsad qilib belgilab oladi. Ma'rifatparvarlar ilm va axloqni targ'ib etishni nazariy g'oya sifatida bergan bo'lsalar, jadidlar ta'lim tizimini o'zgartiradi va amalda islohotlar o'tkazadilar. Ahmad Donish, Furqat, Muqimiy ma'rifatparvarlarlikning yirik namoyondalari bo'lsa, jadidchilikda esa Mahmudxo'ja Behbudiy, Abdulla Avloniy, Is'hoqxon Ibrat, Munavvarqori Abdurashidxonov, Cho'lpon va Fitrat kabi jamiyatning islohotchilarini ayta olamiz.

TAHLIL VA METODLAR

Mahmudxo'ja Behbudiy faoliyati va uning ijtimoiy-falsafiy qarashlari ko'plab tadqiqotchilar tomonidan o'rganilgan. Xususan, jadidchilik harakati va uning namoyandalari haqida Abdulla Avloniy, Fitrat kabi zamondoshlari o'z asarlarida muhim fikrlar bildirganlar. Keyingi davrlarda esa bu masala Begali Qosimov, Naim Karimov, Ozod Sharafiddinov kabi olimlar tomonidan ilmiy jihatdan keng tadqiq etilib, jadidchilikning mohiyati, uning ijtimoiy ahamiyati hamda Behbudiy faoliyatining tarixiy o'rni chuqur tahlil qilingan.

Mazkur maqolani keng-ko‘lamli yoritib berishda asosan tarixiy, germenevtik, sistematik va tahliliy metodlardan foydalanildi. Bu esa maqolaning mohiyatini ochib berish va ko‘zlangan maqsadga erishish uchun yordam beradi.

NATIJALAR VA MULOHAZALAR

Turkiston jadidlarining boshchisi, publitsist va pedagog Mahmudxo‘ja Behbudiy borasida fikr-mulohazalar yutilar ekan bevosita jadidchilik davri va Turkiston o‘lkasining mustamlakachilik davri tarixidan so‘z yuritiladi. Negaki, Behbudiy ushbu harakat asoschilaridan biri bo‘lib, jamiyatni jaholat holatidan qutqarish uchun keskin harakatlarni amalga oshiradi. Uning islohotlarini ana shu davrda e’tibordan chetda qolib ketgan har sohada uchratamiz. “Xususan, jadidlar harakati, yangi usul maktablari, matbuoti, teatri, adabiyoti, taraqqiyparvarlarning ilm-fanga, dinga, dunyoga – umuman, bashariyat hayotining juda ko‘p jabhalariga munosabatlari tasavvurda jonlanadi” [1,3]. Mana shu sa’y-harakatlarning asosida Behbudiyning jamiyatni qayta isloh qilish va milliy o‘zlikni anglash g‘oyalari turadi. Jadidlarning g‘oyalarining tub negizida turuvchi muhim jihatlar qatorida insonning erkinligi masalasini ham ko‘ramiz. Behbudiy inson erkinligini faqatgina siyosiy tushuncha sifatida baholamaydi, balki ma’naviy va ijtimoiy jarayon sifatida talqin etadi. Behbudiy erkinlikni avvalo insonning ichki dunyosi, tafakkuri va ijtimoiy hayotdagi faol ishtiroki bilan bog‘lar ekan buning namoyon bo‘lishida uch yo‘nalishning muhimligini asoslab beradi. Ular quyidagilar: fikrlash erkinligi, ta’lim olish erkinligi va o‘z hayot yo‘lini tanlash huquqi. Bu uch yo‘nalishning qiymatini ochib berishda Behbudiyning bir qancha maqola va asarlarini keltira olamiz. Xususan, uning “Ikki emas, to‘rt lozim” maqolasi orqali fikrlash erkinligi til va bilim orqali boyib borishi ta’kidlansa, “Turkiston bolalariga murojaat” asari esa yosh avlodni ilmga undovchi manba sifatida qaraladi. Bu o‘z navbatida ta’lim olish va hayot yo‘lini tanlash borasidagi namunaviy asardir. “Padarkush” va “Bizni kemiruvchi illatlar” kabi asarlari esa jamiyatdagi jaholat va mutaassiblikni erkinlikning birlamchi to‘sig‘i sifatida ochib beradi.

Fikrlash erkinligi Behbudiy nazdida insonning mustaqil ravishda mushohada yuritishi, o‘z fikrlari orqali jamiyatda o‘rniga ega bo‘lishida namoyon bo‘ladi. “Turkistonda jadidchilik harakatiga asos solgan buyuk ziyoli Mahmudxo‘ja Behbudiyning publitsistikasi, teatri, adabiyoti, matbaa faoliyati, uning turkistonliklarning siyosiy ongi haqidagi qarashlari va amaliy ishlari yaxshi o‘rganilgan. Uning o‘zbek tili va umuman mintaqadagi til siyosati haqidagi qarashlari bugungi kungacha o‘z ahamiyatini yoqotmagan” [2,410]. Hozirgi kunga qadar qiymatini saqlab kelgan tilning ahamiyati Behbudiyning “Ikki emas, to‘rt til lozim” maqolasida til masalasi insonlar orasidagi kommunikativ vosita sifatida emas, balki fikr va ma’naviy erkinlikka eltuvchi yo‘l sifatida talqin qilinadi. “Biz, turkistonliylarga turkiy, forsiy, arabiy va rusiy bilmoq lozimdur. Turkiy, ya’ni o‘zbakiyni sababi shulki, Turkiston xalqining askari o‘zbakiy so‘zlashur. Forsiy bo‘lsa, madrasa va udabo tilidur. Bu kungacha Turkistonni(ng) har tarafindagi eski va yangi maktablarinda forsiy nazm va nasr kitoblari ta’lim berilib kelingandur” [1,356]. Behbudiy maqolada shuni ta’kidlaydiki, inson faqat ikki til bilan cheklanib qolmasdan kamida to‘rt tilni bilishi zarur. Odatda ona tili sifatida o‘zbek tilini bilishi, qo‘shimcha tarzda diniy til sifatida

arab tilini o‘rganish, mintaqaviy tillardan bo‘lgan turkiy yoki forsiy tillarni va zamonaviy til sifatida rus yoki Yevropa tilarini o‘rganish orqali inson qancha ko‘p til bilsa dunyoqarashi kengayib borishini ifodalab bermoqda. Til bilmagan insonning fikrlash olami tor bo‘lib, boshqalarga qaram holatda yashashi haqidagi bu fikrlar birgina insonning ham erkin fikrlashi, ham erkin va farovon hayot kechirishiga ishora qilmoqda.

Inson qanchalik ko‘p til bilsa shunchalik ana shu til madaniyati, manbaalari va til hayoti bilan yashar ekan turfa xil g‘oyalarni ko‘radi, qiyoslash va tafakkur qilish qobiliyati yuqorilaydi, mustaqil fikr egasi sifatida kamol topadi. Aks holda, boshqalarning fikrlari asosida qaramlikda yashaydi. “Bizga lozimki, o‘z nafimiz uchun Ruscha bilayluk, hukumat maktablarinda o‘quyluk. Davlat mansablaringa kirayluk. Vatanimizga va o‘z dinimizga xizmat etayluk. Musulmon bo‘lib turib taraqqiy qilayluk. Bu zamon tijorat ishi, sanoat va mamlakat ishlari, hatto dini islom va millatga xizmat ilmsiz bo‘lmaydur” [3, 136]. Behbudiyning ushbu fikrlari birgina til bilmaslik orqali nafaqat insonning fikr erkinligi, balki ijtimoiy erksizligining yuzaga kelishiga sabab bo‘lishini tasvirlamoqda. Til bilish bu shaxsiy rivojlanishdan boshqa milliy uyg‘onish podevori hamdir. Ana shu davrda rus siyosati davrining ijtimoiy-siyosiy faoliyatini aks ettirib turgan ushbu maqola hech bir soha, hatto din va millatga xizmat qilish ham ilmsiz bo‘lmasligini, bizning jamiyat qaramlikda hayot kechirishini va hukamatning hech qaysi sohasida o‘zimizdan chiqqan ziyoli insonlarni uchratmasligimizni bayon etadi. Mana shunday vaziyatda til o‘rganish yuqoriga olib boruvchi asosiy vosita sifatida qaraladi. Jamiyat taraqqiy topar ekan haqiqiy erkinlikka erishadi. Haqiqiy erkinlik esa fikr erkinligida namoyon bo‘ladi. Bu o‘z navbatida bilim va ma’rifat orqali erishiladigan, zamon bilan hamnafas tarzda hayot kechiradigan jamiyat vakillariga xosdir. Behbudiyning til o‘rganish va uning ortidan millat farzandlarining ilm-fan va taraqqiyotning cho‘qqisiga chiqishi haqida uning “Munozara” haqinda nomli maqolalarida ham uchratsak bo‘ladi.

Har bir soha, har bir jarayon ma’lum bir ketma-ketlik va bosqichlar orqali amalga oshadi. Shunday ekan Behbudiy qarashlarida fikr erkinliga erishish yo‘llaridan biri sifatida ta’lim olish zarurligi keltiriladi. Ta’lim olish erkinligi Behbudiy nazarida jamiyat taraqqiyotining asosiy omili sifatida talqin qilinadi. Uning “Turkiston bolalariga murojaat” maqolasida yosh avlodni ilm olishga, zamonaviy bilimlarni egallashga chorlaydi. “Binoan alayh yer yuzidagi barcha millatlar o‘z bolalarining ibtidoiy tarbiyasiga va maktablarning har jihatdan intizom va ikmoliga ko‘p ahamiyat berub, bolalarini milliy va diniy ruhda mukammal suvratda yetushdurarlar” [1, 370]. Barcha davlatlar farzandlarini ilmli qilish uchun ham dunyoviy, ham diniy bilimlarni egallashi va zamon bilan barobar rivoj topishi uchun maktab tizimiga alohida e’tibor qilib turgan bir paytda biz ham yosh avlodga ta’lim berishni qayta isloh qilishimiz zarurligini ta’kidlagan Behbudiy “yangi usul” dagi maktablarni ochish zarurligi masalasini o‘rtaga qo‘yadi. “Mahmudxo‘ja Behbudiy butun faoliyatini millatni ilm-ma’rifatli qilishga qaratdi, buning uchun u usuli jadid maktabi tarmog‘larini kengaytirish, ular uchun o‘quv dasturlar va darsliklar yaratish, o‘quvchilarni o‘quv

qurollari bilan ta’minlash, kutubxonalar, nashriyotlar tashkil qilish ishlari bilan muttasil shug‘ullandi”[4,31].

Behbudiy boshchiligida Abduqodir Shakuriy Samarqandda ilk jadid maktabini ochgan. Keyinchalik esa biri-ketin Buxoro va boshqa shu kabi hududlarda maktablar ochila boshlandi. Bolalarga ta’lim berishda darsliklar yaratishga, qulay sharoitda darslarni tashkil etishga harakat qilindi. Bir qancha jadidlar yangi usuldagi maktablarda o‘zlari yozgan darsliklardan foydalanganlar. Masalan, aksariyat jadid maktablarida Behbudiyning darsliklaridan foydalanildi. ““Risolayi asbobi savod”, “Muntaxabi jug‘rofiyayi umumiy” (Qisqacha umumiy geografiya), “kitobat ul-atfol”(Bolalar maktublari), “Muxtasar tarixi islom” (Islomning qisqacha tarixi), “Madxali jug‘rofiyayi umroniy” (Aholi geografiyasiga kirish), “Muxtasar jug‘rofiyayi Rusiy” (Rossiyaning qisqacha geografiyasi)”[4,31].Behbudiyning yuqoridagi darsliklaridan Shakuriy va boshqa muallimlar dars berdilar.

Maktab tizmida imtihonlarni tashkil etish, bolalarga sifatli ta’lim berishga alohida e’tibor qaratilgan. O‘quv materiallarini yetkazib berish, qulay sharoitlarni tashkil etishga harakat qilingan. Hatto, ayrim maktablarda hududlar kesimidagi xaritalardan ham foydalanilgan. Maktabning eng muhim jihatlaridan biri esa o‘quchilar uchun tan jazolari qo‘llanilmaganligidadir. Shu o‘rinda aytish joizki, insonning qadr-qiymatiga urg‘u berish aynan shu yerda sezilarli darajada ko‘rinib turibdi. Jadidlar faoliyat yuritgan bu maktablarda barchaning ta’lim olish imkoniyati mavjud bo‘lgan.

Bundan tashqari “Nashriyoti Behbudiya”da ilk darsliklar bosib chiqarila boshlagan. “Doxiliyya va xorijiyyadagi muhtaram noshirlarga ushbuni ila e’lon o‘linurki, “Behbudiyya kutubxonasi” isminda bir mahzani kutub ochmoqqa hukumatdan ruxsat olindi” [1, 202]. Samarqandda tashkil etilgan kutubxona Oyina mahallasida joylashgan bo‘lib, u rasmiy tarzda Rossiya hukumatining ruxsati asosida tashkil etilgan. Kutubxonadan foydalanish juda qulay va uning bir yil uchun badal puli uch so‘m bo‘lgan. “Behbudiya” kutubxonasi barcha uchun kitob o‘qish, chet el jurnallari va gazetalari bilan tanishish, yangiliklardan xabardor bo‘lish imkoniyatini yaratdi. “Kutubxonaga Russiyada va xorijda tab’ bo‘lub, senzuradan o‘tgan har nav’ qadim va jadid, arabiy, forsiy, turkiy va farangiy kitoblar, ilmiy va fanniy xarita va asboblar kulliyat ila olinib, arzon baho ila donalab va ko‘plab sotilur”[1, 202]. Har qanday tildagi manbalar, gazeta-jurnallar, to‘plam va tasvirli kitoblar, xarita va asboblarga qadar ushbu kutubxonada jamlangan. Shu bilan bir qatorda, jadidlarning yozgan darslik va kitoblarini topish imkoniyati mavjud bo‘lgan. Ushbu kutubxonadagi manbalar asosida darslarini tashkil etuvchi jadidlar ham bo‘lgan.

Behbudiy jamiyat hayotini bor holatida tasvirlashda davom etar ekan uning “Padarkush” dramasining qiymati sezilib turadi. “Padarkush” dramaturgiya sohasidagi dastlabki asar hisoblanadi. Bu asarning yaratilishi o‘z navbatida teatr faoliyatining tashkil etilishi bilan bog‘liq. “Bizni Turkiston va Buxoroda milliy teyotrdan asar yo‘q edi. Muharriri ojiz “Padarkush”ni yozdiki, o‘tgan fevral oyinda Samarqand, Xo‘qand, Buxoro va Toshkand va Kattaqo‘rg‘on shaharlarinda millat nafi uchun ko‘ngullilar sahnada qo‘tub, to‘rt-besh ming so‘mni to‘rt-besh kechada jamlab, maktablar foidasig‘a berdilar” [3,125]. Turkiston ahli teatr ne ekanligini bilmay turgan bir paytda

Behbudiy ilk sahna asarini taqdim etar ekan, undan tushgan mablag‘larni ta’lim uchun sarflaydi. Ta’lim bilan bir qatorda asarning yaratilish mohiyati alohida ustuvorlikka egadir. Asardan ko‘zlangan maqsad jamiyatda insonlarning erkin fikr asosida erkin hayot tarzini tanlov qila olmasliklari ochib beriladi.

Bilamizki, “padarkush” so‘zi o‘z padarining qotiliga aylangan insonlar uchun qo‘llaniladi. Asar qahramoni hisoblangan boy va uning o‘g‘li Toshmurod obrazlari orqali jamiyatning haqiqiy ahvoli va insonlarning asl dunyoqarashi tasvirlanadi. Boy obrazida jamiyatning eski vakillaridan hisoblangan va moddiy boylikni ustun qo‘yuvchi insonlar, e’tiborsizlik va tarbiyani chetga surgan tarzda erkinlik berish orqali jamiyatni fojiali holatga olib kelayotgan shaxslar haqida ochib beriladi. Markaziy fojiaviy qahramon Toshmurod esa tarbiyasiz ulg‘aygan va notog‘ri muhit ta’sirida yashagan bo‘lib, insonning noto‘g‘ri tanlov qilishi va dunyoqarashning sust ekanligi oqibatida qotilik darajasiga qadar yetib borishini ko‘rsatib beradi. Uning atrofidagi shaxslar fikrlari bilan yashashi, o‘z hayotini tashkil etishda yoki harakatlarini amalga oshirishda shaxsiy fikr va dunyoqarashga ega bo‘lmasdan qaram holatda ulg‘ayganligi eng achinarli holatlardan biri sifatida qaraladi. Asarning tub mohiyatiga yetib borishda asosiy o‘rin tutgan yana bir obraz domla va ziyoli bo‘lib, ularning boy bilan suhbatlarida ilmli inson, uning fikrlashi va ilm olishning, tarbiyaning muhimligini, haqiqiy erkinlik faqat ma’rifat orqali bo‘lishini ko‘rsatadi. “Behbudiyning o‘zi ixcham “milliy tragediya” deb ta’riflagan bu asar millatning o‘z farzandlarni o‘qitish, ma’rifatli qilish, o‘zi mansub bo‘lgan jamiyatni yuksaltirishga har jihatdan qodir bo‘lishiga qaramay, bu ezgu amallarni bajarishdan bosh tortgan kishilarning qismati haqidagi bashorat edi” [3, 54]. Ko‘rib turganimizdek, asar qahramonlari jamiyatni tashkil etishda ma’rifat yo‘lidagi kishilar va jaholat botqoqig‘a tortayotgan kishilar hayotini ham ochib beradi.

Asarda bosh qahramonning fojiali taqdiri inson erki faqat tashqi ozodlik bilan emas, balki ichki ong, tarbiya va ma’rifat bilan chambarchas bog‘liq ekanligi ifodalanadi. Yosh avlodning notog‘ri muhit, jaholat va tarbiya yetishmasligi tufayli hayotda to‘g‘ri yo‘lni tanlay olmasligi, natija otasining qotili bo‘lish darajasiga qadar yetib boradi. Bu fojiaviy yakun aslida insonning erkin tanlov qilish imkoniyati bo‘lsa-da, ongli ravishda qaror qabul qila olmasligi qanday holatlarga qadar yetib borishini ko‘rsatib berdi. Umuman olganda, inson o‘z taqdirining yaratuvchisi bo‘lar ekan avvalo ma’rifatli, ongli va axloqiy jihatdan yetuk bo‘lishi zarur. Insonning hayot yo‘lini erkin tanlay olishi ongli inson bo‘lib kamol toppish orqali asoslab beriladi.

Behbudiyning qarashlarini birgina maqsad doirasida birlashtira olamiz. U ham bo‘lsa “milliy uyg‘onish” g‘oyasi. Ma’rifatga asoslangan, erkin va taraqqiy etib borayotgan, ilmli jamiyatni tashkil etishni ko‘zlagan, milliy qadriyatlarni saqlagan holatda zamonaviylikni olib kirish kabi asosiy masalalar nazarda tutiladi.

XULOSA

Xulosa sifatida shuni ayta olamizki, Mahmudxo‘ja Behbudiy faoliyatida jamiyatni faqatgina ta’lim va tarbiya orqali rivoj toptirish emas, balki bu natijalarga erishish uchun insonning o‘zida barcha xususiyatlarni jamlash darkorligiga alohida urg‘u beriladi. Inson erkinligi va milliy uyg‘onish g‘oyasi o‘zaro uzviy bog‘liq bo‘lib,

bir-birini to‘ldiruvchi ijtimoiy-falsafiy konsepsiyalar sifatida namoyon bo‘ladi. Behbudiy nazdida haqiqiy erkinlik faqat tashqi siyosiy ozodlik emas, balki insonning ichki ongining uyg‘onishi, mustaqil fikrlashi va o‘z hayotini ongli ravishda boshqara olishi bilan belgilanadi. Milliy uyg‘onish – xalqning jaholatdan chiqib, ilm-ma’rifatga yuz tutishi, zamonaviy bilimlarni egallashi va o‘zligini anglash jarayonidir.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO‘YXATI:

1. Iskandar Madg‘oziyev. Mahmudxo‘ja Behbudiy. – Toshkent: “Zabarjad media”, 2025. – 432 b.
2. Kurbanova Marguba Boltaevna. Mahmudhoja Behbudi on the Importance of Learning Languages//Laboratorium Wiedzy Artur Borcuch, 2024, №46. – P. 410-414.
3. Mahmudxo‘ja Behbudiy. Yoshlarg‘a murojaat. – Toshkent: “Turon zamin”, 2024. – 189 b.
4. Z. Abdurashidov. Jadidlar . Mahmudxo‘ja Behbudiy. – Toshkent: Yoshlar nashriyoti uyi, 2022. – 156 b.

MAHMUD ZAMAXSHARIY FALSAFASIDA INSON MASALASINING O‘RNI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-352-357

Xalimova Marjona Sherali qizi
1-kurs magistrant
Sharq falsafasi va madaniyati mutaxassisligi
Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti
E-mail: xalimovamarjona091@gmail.com
Ilmiy rahbar: ***To‘rayev Laziz***
Tarix fanlari bo‘yicha falsafa doktori (PhD), dots,
Doktorantura bo‘limi boshlig‘i
Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti
E-mail: laziz_torayev@tsuos.uz

Annotatsiya. *Ushbu maqolada Mahmud Zamaxshariy ta‘limotida inson masalasining tutgan o‘rni tahlil qilinadi. Mutafakkirning tafsiriy, axloqiy va didaktik asarlari asosida insonning aqliy kamoloti, axloqiy mas‘uliyati, erkin irodasi hamda jamiyatdagi o‘rni masalalari yoritiladi. Zamaxshariyning ayniqsa “Al-Kashshof”, “Atvoq uz-zahab fi-l-mavo‘iz va-l-xutab” hamda “Navobig‘ ul-kalim” asarlarida insonning o‘z amali uchun javobgar ekani, adolat va ezgulik tamoyillariga amal qilishi zarurligi alohida ta‘kidlanadi. Maqolada Zamaxshariy qarashlarida inson faqat diniy buyruqlarning ijrochisi sifatida emas, balki aqlli, tanlov qiluvchi, axloqiy yetuklikka intiluvchi va ijtimoiy javobgar shaxs sifatida talqin etilishi ko‘rsatib beriladi. Shu jihatdan, inson masalasi Zamaxshariy falsafiy-axloqiy merosining markaziy yo‘nalishlaridan biri ekanligi asoslab beriladi.*

Kalit so‘zlar. *Mahmud Zamaxshariy, inson masalasi, axloq, adolat, erkin iroda, aql, mas‘uliyat, Mu‘tazila, Al-Kashshof, Atvoq uz-zahab, Navobig‘ ul-kalim.*

МЕСТО ПРОБЛЕМЫ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ МАХМУДА ЗАМАХШАРИ

Аннотация. *В данной статье анализируется место проблемы человека в учении Маҳмуд Замахшарий. На основе тафсирных, нравственно-этических и дидактических произведений мыслителя освещаются вопросы интеллектуального совершенствания человека, его нравственной ответственности, свободы воли и роли в обществе. Особое внимание уделяется тому, что в произведениях Маҳмуд Замахшарий, таких как Ал-Кашшоф, Атвоқ уз-заҳаб фи-л-мавоиз ва-л-хутаб и Навобиғ ул-калим, человек рассматривается как существо, ответственное за свои поступки и обязанное следовать принципам справедливости и добра. В статье показано, что во взглядах Замахшария человек трактуется не только как исполнитель религиозных предписаний, но и как разумная личность, обладающая свободой выбора,*

стремящаяся к нравственному совершенству и несущая социальную ответственность. Также подчёркивается влияние Мўътазилия на мировоззрение Замахшария, особенно в вопросах разума, справедливости и свободы воли. В этом смысле проблема человека рассматривается как одно из центральных направлений философско-этического наследия Замахшария.

Ключевые слова. *Маҳмуд Замахшарий, проблема человека, нравственность, справедливость, свобода воли, разум, ответственность, Мўътазилия, Ал-Кашшоф, Атвоқ уз-заҳаб фи-л-мавоиз ва-л-хутаб, Навобиғ ул-калим.*

THE PLACE OF THE HUMAN ISSUE IN THE PHILOSOPHY OF MAHMUD ZAMAKHSHARI

Abstract. *This article analyzes the place of the human issue in the teachings of Mahmud Zamakhshari. Based on the thinker’s exegetical, ethical, and didactic works, the study highlights issues related to human intellectual perfection, moral responsibility, free will, and the role of the individual in society. Particular attention is paid to the fact that in the works of Mahmud Zamakhshari, such as Al-Kashshof, Atvoq uz-zahab fi-l-mavoiz va-l-xutab, and Navobig‘ ul-kalim, the human being is regarded as responsible for his actions and obliged to follow the principles of justice and goodness. The article demonstrates that in Zamakhshari’s views, a human being is interpreted not merely as an executor of religious commandments, but also as a rational individual possessing freedom of choice, striving for moral perfection, and bearing social responsibility. The influence of Mu‘tazilism on Zamakhshari’s worldview, especially regarding reason, justice, and free will, is also emphasized. In this respect, the issue of the human being is considered one of the central directions of Zamakhshari’s philosophical and ethical heritage.*

Keywords. *Mahmud Zamakhshari, human issue, morality, justice, free will, reason, responsibility, Mu‘tazilism, Al-Kashshof, Atvoq uz-zahab fi-l-mavoiz va-l-xutab, Navobig‘ ul-kalim.*

KIRISH

Mahmud Zamaxshariy Sharq musulmon tafakkuri tarixida yirik mufassir, tilshunos, adib va mutafakkir sifatida alohida o‘rin egallaydi. U 1075-yilda Xorazmning Zamaxshar qishlog‘ida tug‘ilgan bo‘lib, 1144-yilda vafot etgan. Ilmiy manbalarda u ko‘proq “Jorulloh” laqabi bilan tilga olinadi. Zamaxshariyning ilmiy merosi faqat tilshunoslik yoki tafsir doirasi bilangina cheklanmaydi; unda axloq, inson, jamiyat, adolat va ma‘naviy kamolot masalalari ham muhim o‘rin tutadi. Ayniqsa, uning Mu‘taziliy fikriy muhit bilan aloqadorligi insonni aql va mas‘uliyat egasi sifatida talqin qilishiga kuchli ta‘sir ko‘rsatgan. Encyclopaedia of Islam va zamonaviy ilmiy tadqiqotlar ham Zamaxshariyni Qur’on tafsiri, arab tili va adabiy-axloqiy tafakkur tarixida yirik namoyanda sifatida baholaydi.

Zamaxshariy ta’limotida inson masalasi shunchaki umumiy diniy mavzu emas. Bu masala uning tafsiriy yondashuvi, axloqiy qarashlari va ijtimoiy mulohazalarining markazida turadi. Chunki u insonni aqlli, irodali, tanlov qila oladigan va o‘z amali

uchun javob beradigan mavjudot sifatida tushunadi. Shu sababli Zamaxshariy merosida inson masalasini o‘rganish uning umumiy falsafiy dunyoqarashini anglashning muhim kalitlaridan biridir.

Asosiy qism

Zamaxshariy dunyoqarashida insonning eng muhim belgilaridan biri — aqldir. Mu’taziliy tafakkurda aql faqat bilish vositasi emas, balki yaxshilik va yomonlikni ajratish mezoni ham hisoblanadi. Zamaxshariy tafsir metodida ham aqlga katta e’tibor beradi. Zamonaviy tadqiqotlar uning “Al-Kashshof” asarida vahiy mazmunini mantiqiy va tilshunoslik asosida sharhlashga intilganini, shu bilan birga adolat va insoniy mas’uliyat masalalarini ratsional yo‘sinda talqin qilganini qayd etadi. Mu’taziliy yondashuvda inson aqli orqali Xudoning adolatini, ezgulik va yovuzlik mohiyatini anglay oladi; Zamaxshariyning tafsiriy qarashlari ham aynan shu yo‘nalishga yaqin turadi. Bu yerda e’tiborli jihat shundaki, Zamaxshariy insonni faqat buyruqni bajaruvchi emas, balki anglovchi mavjudot deb ko‘radi. Aql insonni boshqa mavjudotlardan ajratadi, unga tanlov imkonini beradi va aynan shu tanlov uni axloqiy javobgarlikka olib keladi. Demak, inson masalasi Zamaxshariyda avvalo aqliy maqom bilan bog‘liqdir.

Insonning erkin irodasi va amali uchun javobgarligi Zamaxshariy ta’limotida inson masalasining eng muhim qirralaridan biri — erkin iroda masalasidir. Mu’taziliy an’anada ilohiy adolatni asoslash uchun insonning o‘z amali egasi ekanligi alohida ta’kidlanadi. Shu nuqtayi nazar Zamaxshariy tafsirida ham seziladi. Edinburg universiteti tadqiqotida qayd etilishicha, Zamaxshariy Qur’onning ayrim oyatlari sharhida insonning o‘z xohishiga ko‘ra amal qilishi mumkinligini himoya qiladi va bu talqin free will, ya’ni erkin iroda tamoyiliga mos keladi. Ayniqsa, tadqiqotda uning bir izohi keltirilib, “He whose deed shall not be impossible” degan ta’rif orqali qudrat va imkon munosabatini izohlashi ko‘rsatiladi; tadqiqotchining xulosasiga ko‘ra, shu talqindan insonlar o‘z amallarining muallifi ekani anglashiladi. Mazmunan bu fikrni o‘zbekcha quyidagicha ifodalash mumkin: inson o‘z amali uchun mas’ul, chunki u tanlov qila oladi. Agar insonning barcha ishlari majburiy tarzda belgilangan bo‘lsa, u holda savob va gunoh, mukofot va jazo, adolat va zulm tushunchalarining ma’nosi zaiflashib qoladi. Zamaxshariy esa adolatni muhim tamoyil deb bilgani uchun insonning erkinligi va javobgarligini inkor etmaydi. Shu bois inson masalasi uning ta’limotida nazariy emas, balki bevosita axloqiy-huquqiy ahamiyatga ega masaladir.

Zamaxshariy qarashlarida inson masalasi adolat tushunchasidan ajralmaydi. Mu’taziliy maktabning asosiy tamoyillaridan biri bo‘lgan al-‘adl, ya’ni ilohiy adolat, Zamaxshariy tafsirida ham muhim o‘rin egallaydi. Ilmiy manbalarda uning “Al-Kashshof” asari Mu’taziliy ta’limotning “Xudoning adolati”, “savob va jazo”, “ezgulikni buyurish va yomonlikdan qaytarish” kabi asosiy g‘oyalarini kuchli aks ettirgani ko‘rsatiladi. Adolat tamoyili insonga nisbatan ikki yo‘sinda namoyon bo‘ladi. Birinchidan, inson zulm qilmasligi kerak; ikkinchidan, unga nisbatan ham zulm bo‘lmasligi kerak. Zamaxshariy sharhlarida Allohning adolatli ekani, bandaga imkonidan tashqari yuk yuklamasligi haqidagi mazmunlar alohida tahlil qilinadi. Tadqiqotchilar uning ayrim oyatlar tafsirida ilohiy adolatga zid bo‘ladigan qarashlarni

rad etishga intilganini ko‘rsatadilar. Bu esa insonning qadr-qimmati va axloqiy maqomi uning tafakkurida yuqori baholanganini anglatadi. Shunday qilib, Zamaxshariy uchun inson masalasi faqat “inson nima?” degan savolga javob emas. Bu, avvalo, inson adolatli yashashi, adolatni himoya qilishi va zulmdan tiyilishi kerak degan g‘oyaviy talablardir.

Zamaxshariyning inson haqidagi qarashlarini faqat “Al-Kashshof” bilan cheklab bo‘lmaydi. Uning axloqiy-didaktik asarlari — “Atvoq uz-zahab fi-l-mavo‘iz va-l-xutab” va “Navobig‘ ul-kalim” — ham inson masalasini yoritishda nihoyatda muhimdir. Zamonaviy maqolalarda “Navobig‘ ul-kalim” ta’lim, ma’naviyat va shaxsiy kamolotga doir hikmatlar jamlangan axloqiy risola sifatida tavsiflanadi. Tadqiqotchilar bu asarda insoniy fazilatlar ilohiy ne’mat sifatida ko‘rilishi va kishilarda odob-axloqni shakllantirish maqsadi yaqqol sezilishini qayd etadilar. Xuddi shuningdek, “Atvoq uz-zahab” haqida ham uning yuzta qisqa maqoladan iborat bo‘lib, unda odamlarni fazilatli bo‘lishga, odobli yashashga, ilm va hunarga intilishga undashi, zolim hokimlar va nohaq amaldorlarni qoralashi aytiladi. Bu juda muhim dalildir. Chunki bundan ko‘rinadiki, Zamaxshariy insonni faqat ibodat qiluvchi mavjudot sifatida emas, balki jamiyatga ta’sir qiluvchi axloqiy shaxs sifatida tushungan. Insonning komilligi undagi sabr, rostgo‘ylik, hayo, ilm, saxovat va o‘zini tiyish kabi fazilatlarda namoyon bo‘ladi.

Mazmuniy iqtibos sifatida quyidagi fikrlarni keltirish mumkin: “Insoniy fazilatlar ilohiy ne’matdir.” — “Navobig‘ ul-kalim” haqidagi ilmiy talqinlarda Zamaxshariy axloqiy fazilatlarni inson kamolotining asosi sifatida ko‘rishi ta’kidlanadi. “Odamlarni fazilatli, odobli va ilm-hunarga intiluvchi bo‘lishga undaydi.” — tadqiqotchilar “Atvoq uz-zahab”dagi asosiy g‘oyani shunday umumlashtiradilar. Bu yerda shuni aniq aytish kerakki, ushbu ikki namunada iboralar mazmunan o‘zbekchalashtirilgan qisqa iqtibos sifatida berildi; ular asarning ilmiy tahlillarida ifodalangan asosiy mazmunni ko‘rsatadi. Shu mazmunning o‘zi Zamaxshariy ta’limotida inson tarbiyasi va ma’naviy kamoloti markaziy masala bo‘lganini ko‘rsatadi.

Zamaxshariy qarashlarida insonning oliy maqsadi — axloqiy yetuklikka erishishdir. U insonni aql bilan qurollangan, ezgulikni anglay oladigan, o‘z nafsini tartibga sola oladigan va jamiyat oldida mas’ul bo‘lgan mavjudot sifatida ko‘radi. Bu jihatdan Zamaxshariy talqinidagi inson obrazi Sharq falsafasidagi komil inson idealiga yaqinlashadi. Biroq uning yondashuvida komillik mavhum ruhiy holat emas; u kundalik hayotdagi halollik, adolat, mas’uliyat, ilmga intilish va yomonlikdan tiyilishda namoyon bo‘ladi.

Demak, Mahmud Zamaxshariy falsafasida inson masalasi uch asosiy tayanchga ega:

birinchisi — aql;

ikkinchisi — erkin iroda va javobgarlik;

uchinchisi — axloqiy kamolot.

Aynan shu uchlik uning inson haqidagi qarashlarini shakllantiradi va bu qarashlar Zamaxshariy merosining falsafiy qimmatini belgilaydi.

XULOSA

Mahmud Zamaxshariy falsafiy va axloqiy qarashlarida inson masalasi alohida, hatto markaziy o‘rinlardan birini egallaydi. Uning ta’limotida inson oddiy mavjudot emas, balki aql-idrok sohibi, o‘z xatti-harakatini anglay oladigan, yaxshilik va yomonlikni farqlay biladigan, o‘z amali uchun javob beradigan mas’ul shaxs sifatida talqin qilinadi. Shu jihatdan Zamaxshariy qarashlarida inson masalasi faqat diniy tushuncha doirasida emas, balki falsafiy, axloqiy va ijtimoiy mazmunda ham yoritiladi.

Zamaxshariyning “Al-Kashshof” asarida insonning aqliy salohiyati, tafakkuri, tanlov imkoniyati va amal uchun javobgarligi masalalari tafsiriy asosda ochib beriladi. Uning qarashlarida insonning qadri nasabida, boyligida yoki mavqeida emas, balki ilmida, odobida, adolatga munosabatida va ezgu amallarida namoyon bo‘ladi. Aynan shu nuqtada mutafakkir insonni ma’naviy kamolotga intilishi zarur bo‘lgan mavjudot sifatida baholaydi. Bu esa Zamaxshariy ta’limotida inson masalasi shunchaki nazariy muammo emas, balki tarbiyaviy ahamiyatga ega bo‘lgan amaliy masala ekanini ko‘rsatadi. Shuningdek, “Atvoq uz-zahab” va “Navobig‘ ul-kalim” kabi asarlarda insonning axloqiy qiyofasi, odobi, muomalasi, sabr-toqati, rostgo‘yligi, ilmga intilishi, jamiyatdagi o‘rni va boshqalarga munosabati haqida muhim fikrlar ilgari suriladi. Bu asarlar orqali Zamaxshariy komil inson timsolini yaratishga intiladi. Uning nazarida komillik insonning tashqi ko‘rinishida emas, balki ichki pokligi, halolligi, vijdoni, adolatparvarligi va o‘z nafsini boshqara olishida ko‘rinadi. Demak, insonning ma’naviy yetukligi Zamaxshariy merosining asosiy g‘oyaviy yo‘nalishlaridan biridir. Umuman olganda, Mahmud Zamaxshariy ta’limotida inson masalasi aql, erkin iroda, axloqiy mas’uliyat, adolat va komillik tushunchalari bilan uzviy bog‘liq holda talqin etiladi. Shu bois uning merosini o‘rganishda inson masalasiga murojaat qilish mutafakkirning umumiy falsafiy qarashlarini anglashda muhim metodologik ahamiyat kasb etadi. Zamaxshariy insonni ulug‘lash orqali jamiyatni ham axloqiy jihatdan yuksaltirishni maqsad qilgan. Shuning uchun uning inson haqidagi qarashlari bugungi kunda ham o‘z dolzarbligini saqlab qoladi va yosh avlodni ma’naviy-axloqiy tarbiyalashda muhim manba bo‘lib xizmat qiladi. Mahmud Zamaxshariy ta’limotida inson masalasi nihoyatda muhim va markaziy o‘rin tutadi. U insonni oddiy mavjudot sifatida emas, balki aqlli, erkin tanlov qiluvchi, axloqiy javobgar va ijtimoiy faol shaxs sifatida talqin etadi. “Al-Kashshof”dagi tafsiriy yondashuv insonning aqliy salohiyati va amaliy javobgarligini asoslashga xizmat qilsa, “Atvoq uz-zahab” va “Navobig‘ ul-kalim” kabi asarlarda insonning odobi, ma’naviyati va jamiyatdagi burchi yoritiladi. Zamaxshariy uchun insonning qadr-qimmati uning nasabi yoki mavqeida emas, balki aqlida, axloqida va amaliy faoliyatida namoyon bo‘ladi. Shunday ekan, Zamaxshariy falsafasida inson masalasi uning barcha yirik g‘oyalarini birlashtiruvchi tayanch mavzulardan biri hisoblanadi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO‘YXATI

1. Rustamov, A. Mahmud Zamaxshariy. – Toshkent: Fan, 1971. – 332 b.
2. Abu-l-Qosim Mahmud az-Zamaxshariy. Nozik iboralar / tarjima va sharhlar muallifi U. Uvatov. – Toshkent: Kamalak, 1992.

3. Rustamov, A., Uvatov, U. Zamaxshariy // O‘zbekiston milliy ensiklopediyasi. – Toshkent, 2002.
4. Sulaymonova, N. Mahmud az-Zamaxshariyning adabiy merosi nashrlari // Til va adabiyot ta’limi. – 2005. – № 2.
5. Sulaymonova, N. Mahmud Zamaxshariyning Toshkent fondlarida saqlanayotgan asarlarining manbashunoslik tahlili. – Toshkent, 2019.
6. Fozil Zohid. Zamaxshar tasbehi. – Toshkent: Muharrir, 2011.
7. Turaev, L. (2024). Mahmûd Ez-Zemahşerî’nin “Rebî’u’l-Ebrâr” Adlı Eserinin Özbekçe Nüshalarının Tanıtımı. İmgelem, (Özbekistan Özel Sayısı), 411-424.
8. Oqilov, A. B. O., & To‘rayev, L. (2025). “RABI’ AL-ABROR” ASARIDA YUNON FAYLASUFLARINING AXLOQIY QARASHLARI. XXI Asr: Fan va ta’lim masalalari (XXI век: Вопросы науки и образования), 3, 260-270.

IV. FALSAFA VA MA'NAVIY MEROSNI O'QITISHNING INNOVATSION USULLARI

SHARQ MUTAFAKKIRLARI TA'LIMOTIDA HOKIMIYAT LEGITIMLIGI VA UNING ZAMONAVIY MODELI (SULTON QOBUS TAJRIBASI)

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-358-364

Nasirova Nilufar Yuldashevna
Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti
Xodimlar bo'limi boshlig'i
nilufarnasirova2017@gmail.com

Annotatsiya: *Mazkur maqolada Sharq mutafakkirlari ta'limotida hokimiyat legitimligi masalasi ilmiy-nazariy jihatdan tahlil qilinadi. Xususan, Abu Nasr Forobiy, Nizomulmulk va Alisher Navoiy asarlarida hokimiyatning axloqiy, ijtimoiy va siyosiy asoslari ochib beriladi. Shuningdek, ushbu nazariy qarashlarning zamonaviy talqini sifatida Sulton Qobus ibn Said boshqaruvi misolida hokimiyat legitimligining amaliy mexanizmlari tahlil qilinadi. Tadqiqot natijasida Sharq siyosiy-falsafiy merosining zamonaviy siyosiy tizimlar barqarorligidagi ahamiyati asoslab beriladi.*

Kalit so'zlar: *hokimiyat legitimligi, Sharq mutafakkirlari, siyosiy falsafa, ma'naviy legitimlik, liderlik.*

ЛЕГИТИМНОСТЬ ВЛАСТИ В УЧЕНИИ ВОСТОЧНЫХ МЫСЛИТЕЛЕЙ И ЕЕ СОВРЕМЕННАЯ МОДЕЛЬ (ОПЫТ СУЛТАНА КАБУСА)

Аннотация: *В данной статье анализируется проблема легитимности власти в учениях восточных мыслителей. В частности, рассматриваются взгляды Abu Nasr Forobiy, Nizomulmulk и Alisher Navoiy на моральные, социальные и политические основы власти. Также в качестве современной интерпретации данных теоретических положений анализируется модель управления Sulton Qobus ibn Said, где раскрываются практические механизмы обеспечения легитимности власти. В результате исследования обосновывается значимость восточного политико-философского наследия в обеспечении устойчивости современных политических систем.*

Ключевые слова*: легитимность власти, восточные мыслители, политическая философия, моральная легитимность, лидерство.*

LEGITIMACY OF POWER IN THE TEACHINGS OF EASTERN THINKERS AND ITS MODERN MODEL (THE EXPERIENCE OF SULTAN QABOOS)

Abstract: *This article analyzes the concept of political legitimacy in the teachings of Eastern thinkers. In particular, the views of Abu Nasr Forobiy, Nizomulmulk, and Alisher Navoiy on the moral, social, and political foundations of authority are examined. Furthermore, the governance model of Sulton Qobus ibn Said is analyzed as a modern interpretation of these theoretical principles, highlighting practical mechanisms for ensuring political legitimacy. The study demonstrates the relevance of Eastern political-philosophical heritage in maintaining stability in contemporary political systems.*

Keywords: *political legitimacy, Eastern thinkers, political philosophy, moral legitimacy, leadership.*

KIRISH

Zamonaviy siyosiy tizimlarda hokimiyat legitimligi davlat barqarorligi va ijtimoiy taraqqiyotning asosiy omillaridan biri sifatida qaraladi. Siyosatshunoslikda legitimlik tushunchasi ko‘pincha huquqiy asoslar, institutlar faoliyati hamda saylov mexanizmlari orqali izohlanadi. Biroq tarixiy-sivilizatsion yondashuvlar shuni ko‘rsatadiki, legitimlik faqat formal-huquqiy omillar bilan cheklanmaydi, balki jamiyatning ma’naviy qadriyatlari, axloqiy me’yorlari va tarixiy tajribasi bilan ham chambarchas bog‘liqdir.

Sharq siyosiy-falsafiy tafakkurida hokimiyat legitimligi masalasi alohida o‘rin tutadi. Ushbu an’anada rahbarning shaxsiy fazilatlari, xususan adolatparvarlik, donolik va xalq manfaatlariga xizmat qilish qobiliyati hokimiyatning asosiy legitimlik manbai sifatida talqin qilinadi. Xususan, Abu Nasr Forobiy o‘zining “Fozil odamlar shahri” asarida ideal jamiyat va fazilatli rahbar konsepsiyasini ishlab chiqqan bo‘lsa, Nizomulmulk “Siyosatnoma” asarida davlat boshqaruvida adolat tamoyilining hal qiluvchi ahamiyatini asoslab beradi. Alisher Navoiy esa hukmdorning axloqiy mas’uliyatini legitimlikning muhim omili sifatida ko‘rsatadi.

Mazkur nazariy qarashlar zamonaviy siyosiy tizimlarda ham o‘z aksini topmoqda. Ayniqsa, Yaqin Sharq mintaqasida ayrim davlatlar tajribasi shuni ko‘rsatadiki, hokimiyat legitimligi nafaqat institutsional mexanizmlar, balki ijtimoiy adolat, barqarorlik va xalq ishonchi orqali ham shakllanadi. Shu nuqtai nazardan, Sulton Qobus ibn Said boshqaruvi alohida ilmiy qiziqish uyg‘otadi.

Mazkur maqolaning maqsadi — Sharq mutafakkirlarining hokimiyat legitimligi haqidagi qarashlarini tahlil qilish hamda ularning zamonaviy siyosiy amaliyotdagi ifodasini Sulton Qobus boshqaruvi misolida ochib berishdan iborat.

Asosiy qism

Sharq mutafakkirlari ta’limotida hokimiyat legitimligi normativ-axloqiy kategoriyaga asoslanadi. Bu yondashuvda hokimiyatning qonuniyligi faqat siyosiy

kuch yoki institutsional mexanizmlar bilan emas, balki rahbarning shaxsiy fazilatlari va jamiyat oldidagi mas’uliyati bilan belgilanadi.

Abu Nasr Forobiyning “fazilatli jamiyat” haqidagi qarashlari hokimiyat legitimligining axloqiy va ma’naviy asoslarini tahlil qilishda muhim nazariy manba bo‘lib xizmat qiladi. Uning fikricha, davlat boshlig‘i nafaqat siyosiy yetakchi, balki axloqiy yetuk shaxs bo‘lishi zarur[169]. Rahbarning bilimdonligi, adolatparvarligi va jamiyat manfaatlariga xizmat qilishi hokimiyatning asosiy legitimlik manbai hisoblanadi. Demak, Forobiy nazariyasida legitimlik — bu axloqiy mukammallik bilan chambarchas bog‘liq tushunchadir.

Nizomulmulk o‘zining “Siyosatnoma” asarida davlat barqarorligini adolat tamoyili bilan chambarchas bog‘laydi. Mutafakkirning fikricha, hukmdorning adolatsizligi jamiyatda norozilik kayfiyatining kuchayishiga hamda davlat boshqaruvi tizimining zaiflashishiga olib keladi. Shu nuqtai nazardan, adolat nafaqat axloqiy mezon, balki siyosiy barqarorlikni ta’minlovchi muhim boshqaruv omili sifatida talqin qilinadi[170].

Alisher Navoiy asarlarida hukmdorning jamiyat oldidagi mas’uliyati va adolat tamoyiliga alohida e’tibor qaratiladi. Mutafakkir davlat boshqaruvida xalq manfaatlarini himoya qilish va adolatni ta’minlashni hukmdorning muhim vazifalaridan biri sifatida talqin qiladi. Shu jihatdan, Navoiy qarashlari hokimiyat legitimligining ijtimoiy asoslarini, xususan xalq ishonchi va ijtimoiy qabul qilinish omillarini tahlil qilishda muhim nazariy manba bo‘lib xizmat qiladi[171].

Sharq mutafakkirlari qarashlarida legitimlik quyidagi uch asosiy komponentdan iborat:

- axloqiy legitimlik (rahbar fazilatlari)
- adolat tamoyili
- ijtimoiy qabul qilinish (xalq ishonchi)

Mazkur komponentlar zamonaviy siyosiy tizimlarni tahlil qilishda ham muhim nazariy asos bo‘lib xizmat qilishi mumkin.

Zamonaviy siyosiy tizimlarda hokimiyat legitimligi turli omillar orqali shakllanadi. Biroq ayrim davlatlar tajribasi shuni ko‘rsatadiki, legitimlik faqat institutsional mexanizmlar bilan emas, balki ijtimoiy siyosat, barqarorlik va aholi ishonchi orqali ham mustahkamlanadi. Shu nuqtai nazardan, Sulton Qobus ibn Said boshqaruvi o‘ziga xos model sifatida e’tiborga loyiqdir.

Sulton Qobus 1970-yilda hokimiyat tepasiga kelganidan so‘ng O‘monni qisqa vaqt ichida ijtimoiy-iqtisodiy jihatdan tubdan o‘zgartira oldi. Uning siyosati keskin siyosiy transformatsiyalar emas, balki evolyutsion modernizatsiya tamoyiliga asoslandi. Aynan shu yondashuv hokimiyat legitimligini mustahkamlashda muhim rol o‘ynadi. Sulton Qobus boshqaruvida legitimlikning asosiy manbalaridan biri — ijtimoiy siyosat bo‘ldi. Davlat tomonidan bepul ta’lim tizimi joriy etildi, sog‘liqni

[169] Forobiy A.N. *Fozil odamlar shahri*. – Toshkent: Yangi asr avlodi, 2016.
[170] Nizomulmulk. *Siyosatnoma*. – Toshkent: Yangi asr avlodi, 2018. – B. 41–44.
[171] Navoiy A. *Mahbub ul-qulub*. – Toshkent: Yangi asr avlodi, 2016. – B. 61–67, Navoiy A. *Hayrat ul-abror*. – Toshkent: Fan, 1991. – B. 78–84.

saqlash tizimi rivojlantirildi, infratuzilma kengaytirildi Natijada aholi farovonligi oshdi va davlatga nisbatan ishonch kuchaydi.

Bu holat Sharq mutafakkirlarining "xalq manfaatiga xizmat qilish", "ijtimoiy adolat" tamoyillariga to'liq mos keladi.

Sulton Qobus ibn Said boshqaruvi ko'proq siyosiy muvozanat, mo'tadillik va ijtimoiy barqarorlikni saqlashga yo'naltirilganligi bilan xarakterlanadi. Davlat boshqaruvida keskin repressiv usullardan ko'ra ijtimoiy kelishuv va bosqichma-bosqich modernizatsiya tamoyillariga ustuvor ahamiyat berilgan[172]. Bu esa jamiyatda nisbatan barqaror siyosiy muhitni shakllantirishga xizmat qilgan. Mazkur holat Nizomulmulk tomonidan ilgari surilgan adolat va siyosiy barqarorlik o'rtasidagi bog'liqlik haqidagi qarashlarning zamonaviy siyosiy amaliyotdagi funksional ifodasi sifatida talqin qilinishi mumkin[173].

O'mon siyosiy tizimida demokratik institutlarning faoliyati cheklangan bo'lishiga qaramay, hokimiyat va jamiyat o'rtasida o'ziga xos ijtimoiy muvozanat modeli shakllangan. Mazkur model davlat tomonidan ijtimoiy kafolatlar va aholi farovonligini ta'minlashga qaratilgan siyosat hamda jamiyat tomonidan siyosiy barqarorlikni qo'llab-quvvatlash tamoyiliga asoslanadi. Natijada, hokimiyatning ijtimoiy legitimligi nisbatan barqaror saqlanib qolgan. Ushbu holat Alisher Navoiy tomonidan ilgari surilgan xalq manfaatlariga xizmat qilish va adolatli boshqaruv tamoyillari bilan konseptual jihatdan uyg'unlik kasb etadi.

Sulton Qobus ibn Said modernizatsiya jarayonini keskin siyosiy transformatsiyalar orqali emas, balki bosqichma-bosqich islohotlar asosida amalga oshirdi. Mazkur yondashuv jamiyatdagi ehtimoliy ijtimoiy qarama-qarshiliklarni kamaytirishga hamda siyosiy tizimning izchil rivojlanishini ta'minlashga xizmat qildi. Natijada, O'mon mintaqadagi nisbatan barqaror siyosiy tizimlardan biri sifatida shakllandi. Ushbu modelni shartli ravishda "ijtimoiy siyosat + evolyutsion modernizatsiya + ijtimoiy ishonch = barqaror legitimlik" formulasi orqali ifodalash mumkin. Sulton Qobus ibn Said boshqaruvi misolida hokimiyat legitimligi ijtimoiy barqarorlik, davlatning ijtimoiy siyosati, aholi ishonchi kabi omillar bilan chambarchas bog'liq holda namoyon bo'ladi. Mazkur holat Sharq mutafakkirlari tomonidan ilgari surilgan axloqiy va ijtimoiy legitimlik tamoyillarining zamonaviy siyosiy amaliyotdagi funksional ko'rinishlaridan biri sifatida talqin qilinishi mumkin.

Sharq mutafakkirlari tomonidan ilgari surilgan hokimiyat legitimligi haqidagi qarashlar hamda Sulton Qobus ibn Said boshqaruvi o'rtasidagi konseptual bog'liqlikni ochib berishda qiyosiy tahlil muhim metodologik ahamiyat kasb etadi. Mazkur yondashuv nazariy siyosiy-falsafiy qarashlar va zamonaviy siyosiy amaliyot o'rtasidagi uyg'unlikni tahlil qilish imkonini beradi.

Xususan, Abu Nasr Forobiyning "fazilatli rahbar" haqidagi qarashlarida hokimiyatning barqarorligi va jamiyat tomonidan qabul qilinishi rahbarning axloqiy fazilatlari bilan chambarchas bog'liq holda talqin qilinadi. Mutafakkirning fikricha,

[172] Valeri M. *Oman: Politics and Society in the Qaboos State* (Qobus davridagi O'mon: siyosat va jamiyat). – London: Hurst, 2009. – P. 45–62.
[173] Nizomulmulk. *Siyosatnoma*. – Toshkent: Adolat, 1997. – B. 32–35.

rahbarning adolatparvarligi, donoligi va jamiyat manfaatlariga xizmat qilishi davlat boshqaruvining muhim asoslaridan biri hisoblanadi.

Zamonaviy siyosiy amaliyotda esa Sulton Qobus ibn Said boshqaruvi legitimligining nisbatan barqaror saqlanishi ijtimoiy siyosat, iqtisodiy rivojlanish, siyosiy barqarorlikni ta'minlash kabi omillar bilan izohlanadi.

Sharq mutafakkirlari qarashlarida legitimlikning axloqiy asoslariga urg'u berilgan bo'lsa, zamonaviy siyosiy amaliyotda ushbu tamoyillar funksional va institutsional mexanizmlar orqali namoyon bo'lishi kuzatiladi. Shu jihatdan, mazkur ikki yondashuv o'rtasida konseptual uyg'unlik mavjudligini ta'kidlash mumkin.

Nizomulmulk ta'limotida adolat davlat barqarorligini ta'minlovchi muhim omillardan biri sifatida talqin qilinadi. Mutafakkirning fikricha, boshqaruv tizimida adolat tamoyilining buzilishi jamiyatdagi norozilik kayfiyatining kuchayishiga hamda siyosiy tizim barqarorligining zaiflashishiga olib keladi.

Zamonaviy siyosiy amaliyotda esa Sulton Qobus ibn Said boshqaruvi davrida adolat tamoyili hududlar o'rtasida nisbatan muvozanatli rivojlanishni ta'minlash, ijtimoiy xizmatlar tizimini kengaytirish, aholi farovonligini oshirishga qaratilgan siyosat orqali namoyon bo'lgan. Shu jihatdan, Nizomulmulk qarashlarida adolat ko'proq axloqiy-siyosiy tamoyil sifatida talqin qilinsa, Sulton Qobus ibn Said boshqaruvi misolida u ijtimoiy barqarorlikni ta'minlashga xizmat qiluvchi amaliy boshqaruv mexanizmlaridan biri sifatida namoyon bo'ladi.

Alisher Navoiy qarashlarida davlat boshqaruvining barqarorligi xalq manfaatlariga xizmat qilish va adolat tamoyili bilan chambarchas bog'liq holda talqin qilinadi. Mutafakkir hukmdorning jamiyat oldidagi mas'uliyatiga alohida e'tibor qaratib, xalq manfaatlarini himoya qilish hokimiyatning muhim ma'naviy asoslaridan biri ekanligini ta'kidlaydi.

O'mon siyosiy tajribasida esa davlat va jamiyat o'rtasida o'ziga xos ijtimoiy muvozanat modeli shakllanganligi kuzatiladi. Ushbu model davlat tomonidan ijtimoiy majburiyatlarning bajarilishi, aholi tomonidan siyosiy barqarorlikni qo'llab-quvvatlash kabi omillarga asoslanadi.

Natijada hokimiyatning ijtimoiy legitimligi nisbatan barqaror saqlanib qolgan. Shu jihatdan, Alisher Navoiy qarashlaridagi xalq manfaatlari va adolatli boshqaruv tamoyillari zamonaviy siyosiy amaliyotdagi ijtimoiy legitimlik mexanizmlari bilan konseptual jihatdan uyg'unlik kasb etadi.

Sharq mutafakkirlari jamiyat taraqqiyotini keskin siyosiy transformatsiyalar orqali emas, balki muvozanat, uyg'unlik va izchillik asosida tasavvur qilganlar. Sulton Qobus ibn Said boshqaruvi davrida ham modernizatsiya jarayoni:

- bosqichma-bosqich islohotlar,
- ijtimoiy barqarorlikni saqlash,
- an'anaviy qadriyatlar va zamonaviy rivojlanish o'rtasidagi muvozanat asosida amalga oshirilgan.

Shu sababli, mazkur yondashuvni Sharq siyosiy-falsafiy tafakkuridagi muvozanat va ijtimoiy uyg'unlik tamoyillarining zamonaviy siyosiy amaliyotdagi funksional ko'rinishlaridan biri sifatida talqin qilish mumkin.

Sharq mutafakkirlari qarashlarida ilgari surilgan hokimiyat legitimligining axloqiy tamoyillari zamonaviy siyosiy amaliyotda ham o‘zining funksional ahamiyatini saqlab qolmoqda. Sulton Qobus ibn Said boshqaruvi misolida bu holat ijtimoiy barqarorlik, davlat va jamiyat o‘rtasidagi muvozanat hamda ijtimoiy legitimlik mexanizmlari orqali namoyon bo‘ladi.

XULOSA

Mazkur tadqiqot natijalari Sharq mutafakkirlari ta’limotida hokimiyat legitimligi masalasi murakkab va ko‘p qirrali siyosiy-falsafiy tushuncha sifatida talqin qilinishini ko‘rsatadi. Xususan, Abu Nasr Forobiy, Nizomulmulk hamda Alisher Navoiy qarashlarida hokimiyatning barqarorligi va jamiyat tomonidan qabul qilinishi rahbarning axloqiy fazilatlari, adolat tamoyiliga amal qilishi, xalq manfaatlariga xizmat qilishi kabi omillar bilan chambarchas bog‘liq holda talqin qilinadi.

Tadqiqot davomida olib borilgan qiyosiy tahlillar mazkur nazariy qarashlarning ayrim jihatlari zamonaviy siyosiy tizimlarda ham o‘zining funksional ahamiyatini saqlab qolayotganini ko‘rsatdi. Xususan, Sulton Qobus ibn Said boshqaruvi misolida hokimiyat legitimligining nisbatan barqaror saqlanishi:

- davlatning ijtimoiy siyosati,
- siyosiy va ijtimoiy barqarorlikni ta’minlash,
- aholi ishonchini mustahkamlash kabi omillar bilan izohlanadi.

Qiyosiy tahlil natijalari shuni ko‘rsatadiki, Sharq mutafakkirlari tomonidan ilgari surilgan hokimiyat legitimligining axloqiy va ijtimoiy tamoyillari zamonaviy siyosiy amaliyotda ham muayyan funksional mazmun kasb etadi. Bunda nazariy qarashlar amaliy boshqaruv mexanizmlari orqali namoyon bo‘lib, ijtimoiy barqarorlikni ta’minlashning muhim omillaridan biri sifatida ko‘zga tashlanadi.

Tadqiqot asosida quyidagi ilmiy xulosalarni ilgari surish mumkin:

- Sharq mutafakkirlari ta’limotida hokimiyat legitimligining muhim asoslari axloqiy va ijtimoiy omillar bilan bog‘liq;
- zamonaviy siyosiy tizimlarda legitimlik faqat institutsional mexanizmlar bilan emas, balki ijtimoiy legitimlik omillari bilan ham belgilanadi;
- Sulton Qobus ibn Said boshqaruvi misolida adolat, ijtimoiy siyosat va barqarorlik o‘rtasidagi o‘zaro bog‘liqlik kuzatiladi;
- evolyutsion modernizatsiya va ijtimoiy muvozanatni saqlash siyosiy barqarorlikni mustahkamlashda muhim omillardan biri hisoblanadi.

Umuman olganda, Sharq siyosiy-falsafiy merosi zamonaviy siyosiy jarayonlarni tahlil qilishda muhim nazariy manba sifatida ahamiyat kasb etadi hamda davlat boshqaruvi va legitimlik masalalarini tadqiq etishda konseptual yondashuvlarni shakllantirish imkonini beradi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR

1. Farobiy A.N. *Fozil odamlar shahri*. – Toshkent: Abdulla Qodiriy nomidagi xalq merosi nashriyoti, 1993.

2. Navoiy A. *Mahbub ul-qulub*. – Toshkent: G‘afur G‘ulom nomidagi Adabiyot va san’at nashriyoti, 2000.
3. Navoiy A. *Hayrat ul-abror*. – Toshkent: Fan, 1991.
4. Nizomulmulk. *Siyosatnoma* (*The Book of Government or Rules for Kings* / “Hukmdorlik qoidalari kitobi”). – Toshkent: Adolat, 1997.
5. Karimov I.A. *Yuksak ma’naviyat – yengilmas kuch*. – Toshkent: Ma’naviyat, 2008.
6. Mirziyoyev Sh.M. *Yangi O‘zbekiston strategiyasi*. – Toshkent: O‘zbekiston, 2021.
7. Otamuratov S. *Globallashuv va millat*. – Toshkent: Yangi asr avlodi, 2008.
8. Ergashev I., Akramov Sh. *Siyosatshunoslik*. – Toshkent: O‘zbekiston faylasuflari milliy jamiyati nashriyoti, 2013.
9. To‘ychiyev T. *Siyosiy tafakkur tarixi*. – Toshkent: Universitet, 2015.
10. Valeri M. *Oman: Politics and Society in the Qaboos State* (Qobus davridagi O‘mon: siyosat va jamiyat). – London: Hurst, 2009. – P. 45–62.

ZAMONAVIY OILA MODELIDA MAS'ULIYAT, BURCH VA HUQUQ MUTANOSIBLIGI: MUAMMO VA YECHIMLAR

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-365-369

Boqijonov Muhammadamin Jo'rabek o'g'li
Sharq falsafasi va madaniyati mutaxassisligi 1-kurs magistranti
Telefon: +998 90-409-15-19
Ilmiy rahbar: Saydaliyeva N.Z.
f.f.n., dotsent.

Annotatsiya. *Ushbu maqolada zamonaviy oila modelidagi ijtimoiy-huquqiy munosabatlar, xususan, er va xotin o'rtasidagi mas'uliyat, burch va huquqlarning mutanosibligi masalalari tahlil qilinadi. Tadqiqotning asosi sifatida Burhoniddin Marg'inoniyning islom huquqshunosligidagi fundamental asari bo'lmish "Al-Hidoya"dagi oila huquqiga doir qarashlar olingan.*

Maqolada globallashuv sharoitida oilaviy qadriyatlarning inqirozi, huquq va majburiyatlar muvozanatining buzilishi kabi muammolar o'rganilib, ularning yechimi sifatida klassik fiqhiy manbalardagi adolat va insonparvarlik prinsiplari taklif etiladi. Shuningdek, asardagi nikoh, taloq, nafaqa va bolalar tarbiyasiga oid normalarning bugungi kungi dolzarbligi va ularning oila mustahkamligini ta'minlashdagi ahamiyati yoritib berilgan.

Kalit so'zlar: *Imom Marg'inoniy, "Al-Hidoya", oila modeli, huquqiy mutanosiblik, nikoh shartnomasi, nafaqa majburiyati, ayol huquqlari, ota-ona mas'uliyati, Islom huquqi (fiqh), ijtimoiy adolat, ma'naviy-axloqiy qadriyatlar.*

KIRISH

Globallashuv jarayonlari va axborot texnologiyalari shiddat bilan rivojlanayotgan XXI asrda jamiyatning fundamental asosi hisoblangan oila instituti jiddiy tarkibiy va funksional yangilanishlarni boshdan kechirmoqda. An'anaviy patriarxal oila modelidan zamonaviy, demokratik tamoyillarga asoslangan oila modeliga o'tish jarayoni nafaqat ijtimoiy munosabatlar xarakterini, balki er-xotin o'rtasidagi mas'uliyat, burch va huquqlarning taqsimlanish mexanizmlarini ham yangilamoqda. Bugungi kunda oilaviy munosabatlarda "shaxsiy manfaatlar" va "umumiy burch" tushunchalari o'rtasidagi mutanosiblikni ta'minlash dolzarb ijtimoiy muammo sifatida namoyon bo'lmoqda.

Oila instituti jamiyat bo'g'inining zaruriy qismi hisoblanib bu borada butun dunyoda 15- may "Xalqaro oila kuni" etib belgilanganligi so'zimizning isboti desak mubolag'a bo'lmaydi. So'zimizning isboti o'laroq Prezidentimiz Shavkat Mirziyoyevning so'larini keltirish lozim bo'ladi. "Oila kichik vatan, oila tinch bo'lsa, mahalla tinch bo'ladi, mahalla tinch bo'lsa, yurt tinch bo'ladi."[3, 216].

Barchamizga ma'lumki, Islom dini nikoh orqali inson naslini ulug'lash barobarida, or-nomus va nasl-nasabni saqlash hamda erkak-ayol sha'nini himoya qilishga ham jiddiy e'tibor qaratdi. Musulmonlar Islom ta'limotlarida keltirilgan ilohiy

ko‘rsatmalarga qat’iy amal qilib yashashni o‘zlariga sharaf deb bilganlar. Hozirgi globallashuv va turli “ommaviy madaniyat”lar ta’siri kuchayib borayotgan bir davrda, hatto musulmon o‘lkalarida ham ba’zi bir fikri buzuq toifalar oila qurmay yoki nikohsiz yashashni o‘zlariga ma’qul ko‘rayotganlari achinarli holdir. Islom dinimizdan boshqa dinlar tarqalgan jamiyatlarda oxirgi yuz yillikda din faqat ibodatxonalarda bo‘lishi kerak, boshqa ishlarga aralashmasin degan da’vo bilan chiqib, inson hayotining hamma sohalarida “yangicha” qarashlarni shakllantirmoqchi bo‘ldilar[2, 3].

Zamonaviy oila modelida huquq va majburiyatlar muvozanatining buzilishi ko‘p hollarda oilaviy nizolar, ajrimlarning ko‘payishi va ijtimoiy beqarorlikka olib keluvchi asosiy omil bo‘lib xizmat qilmoqda. Xususan, ayollarning ijtimoiy-iqtisodiy faolligi ortishi va oilada “teng huquqlilik” tamoyilining keng yoyilishi an’anaviy qarashlar bilan to‘qnash kelmoqda. Bu esa oila a’zolarining zimmasidagi ma’naviy-axloqiy burchlar va huquqiy majburiyatlar o‘rtasidagi tafovutni chuqurlashtirmoqda. Mazkur muammolarni bartaraf etish uchun nafaqat huquqiy bilimni takomillashtirish, balki oila a’zolarining ijtimoiy mas’uliyat madaniyatini yuksaltirish talab etiladi.

Darhaqiqat, bugungi kunimizda ham ayrim jamiyatlarda oila qurish, nikohda bo‘lishni qoloqlik va eskilik sarqiti sifatida baholash oddiy holga aylanib bormoqda. Oxir-oqibat kishilar boshiga ko‘plab musibatlar yog‘ilib, turli kasalliklar tarqaldi, oila nizomiga futur yetdi. Alaloqibat jamiyatda ijtimoiy aloqalar zaiflashdi, turli muammolar yuzaga kela boshladi[1, 4].

ASOSIY QISM

Bugun butun dunyo oila instituti inqiroziga, xususan, nikohlar beqarorligi, ajrashishlar soni ortishi, nikohsiz tug‘ilishlar ko‘payishi, oilaviy hayot va farzand tarbiyasiga toqatsizlik kabi muammolarga to‘qnash kelyapti. Olimlar bunday muammolar millatning ma’naviy tanazzuliga sabab bo‘lishi mumkinligini ilmiy jihatdan asosladi.

Bu borada Abdurauf Fitrat: “Har bir millatning saodati va izzati shu xalqning ichki intizomi va totuvligiga bog‘liq. Tinchlik va totuvlik esa millat oilalarining intizomiga tayanadi, mamlakat va millat ham shuncha kuchli bo‘ladi. Agarda bir mamlakatning aholisi axloqsiz va johillik bilan oilaviy munosabatlarni zaiflashtirib yuborsa va intizomsizlikka yo‘l qo‘ysa shunda bu millatning saodati va hayoti shubha ostida qoladi”[2, 8] deb ta’kidlagan.

Jamiyatimiz taraqqiyotining hozirgi bosqichida o‘zbek xalqining ma’naviyatini, jumladan, diniy savodxonligini oshirish jarayonida islom huquqining zarurligi, ayniqsa, oilaviy munosabatlarga oid qoidalarini ilmiy tahlil qilish ijtimoiy zaruratga aylanmoqda. Chunki, islomda oilaviy munosabatlarga oid qoidalarning ijtimoiy mohiyatini tadqiq etish va hozirgi kunda ildiz otib borayotgan fundamentalistik oqimlarning bu boradagi qarashlari mutlaqo noto‘g‘ri ekanini va ijtimoiy salbiy oqibatlarini ilmiy tahlil qilish amaliy jihatdan o‘ta muhimdir.

Oila borasidagi diniy, ilmiy va falsafiy yondashuvlarni kuzatsak, oila barqarorligida er-xotin munosabatlari asosiy o‘rin tutishini ko‘ramiz. Masalan, islomda nikoh orqali inson va oilani ulug‘lashga, erkak va ayolning huquqlariga, ularning sha’niga va oilada tinchlikni saqlashga katta e’tibor qaratilgan.

Islomda er-xotin o‘rtasidagi munosabatning davomiyligini ta’minlash uchun o‘ziga xos qoidalar joriy qilingan. Bunda oilaviy hayotning asosiy tashkilotchilari va a’zolari bo‘lmish er va xotinning har biriga o‘ziga xos burch va vazifalar yuklangan, bir-biriga nisbatan haq-huquqlari ham belgilab berilgan. Bu haqda Qur’onning bir qator suralarida oyatlar keltiriladi: “Alloh ba’zilarini ba’zilaridan ustun qilgani va mollaridan sarflaganlari uchun erkaklar ayollarga rahbardirlar”[4, 513] (Niso surasi, 34-oyat) va yana bir o‘rinda “Va yaxshilik ila ularning burchlari muqobilida haqlari ham bordir. Va erkaklarga ulardan ustun daraja bordir…”[5, 217] (Baqara surasi, 228-oyat). Agar er va xotin bu qoidalarga amal qilsa, bir-biriga nisbatan zimmasidagi burch va mas’uliyatini his qilib sidqidildan ado etsa, bunday oila baxt va saodat qasriga aylanadi. Bunday oilada tug‘ilgan farzandlar ham go‘zal tarbiya topadi va ulardan jamiyatga foydasi tegadigan insonlar yetishib chiqadi. Islom dini har bir er va xotin uchun o‘ziga xos huquqlarni ishlab chiqish bilan birga, ularga muayyan majburiyatlarni ham yuklagan. Bularning ba’zilari er va xotin o‘rtasida mushtarak bo‘lsa, ba’zilari erga, ba’zilari xotinga tegishlidir.

Qur’on oyatlari va hadislarda belgilab berilgan, faqihlarimizning asarlarida bayon qilingan oilaviy munosabatlarga oid adolat, burch, majburiyat kabi tushunchalar, er-xotin, ota-ona va farzandlar, qarindoshlar o‘rtasidagi munosabatlar, umuminsoniy axloq qadriyatlaridan kelib chiqqan asosiy talablar totalitar tuzum hukmronlik qilgan davrda buzib talqin qilingan. Shu bois islom huquqi normalarida oilaviy munosabatlarning umumijtimoiy jihatlari – ijtimoiy-tarixiy negizlari, madaniy-ma’naviy va huquqiy xususiyatlari, islomning asosiy manbalari va klassik fiqhiy kitoblarning XII asrda yozilgan “Hidoya” asari asosida ilmiy tadqiq etilishi, odat huquqi bilan qiyosiy o‘rganilishi diniy-siyosiy, g‘oyaviy kurashlar ketayotgan hozirgi kun uchun o‘ta ahamiyatlidir. Chunki, islom huquqi hozirgi kunda odat huquqining bir turi sifatida qaralmoqda va uning xalqqa ta’sir darajasi chuqur ekani barchaga ma’lum. Oilada er va ayolning o‘ziga xos mushtarak burch va vazifalari mavjud bo‘lib ularni quyida batafsil bayon qilinadi.

Oilada erkakning o‘z ayoli oldidagi burchi ikki qism bo‘lib moddiy va ma’naviy burchlardir. Moddiy burchlarga ayol kishining ta’minoti nazarda tutiladi. Bu ayolga mahr berishdan boshlanib, oila qurilgach, uning barcha ehtiyojlari: yemak-ichmak, kiyim, maskan, agar qurbi yetsa, ayol uy yumushlarida qiynalib qoladigan bo‘lsa, uni yordamchi bilan ta’minlash, uy jihozlari, ozodalik uchun kerakli anjomlar bilan ta’minlash erkakning zimmasidagi burch hisoblanadi. U o‘z ayoli uchun bularni og‘rinmasdan amalga oshirishi zarur.

Ma’naviy burchlar esa ayolga ilm berish, uning dinini mustahkam qilishdan boshlanib, ayolga yaxshi munosabatda bo‘lish, yaxshi yashash nazarda tutiladi. Qur’oni karimda ham: **“Ularni zo‘rlik-la ushlab turmang va ular ila yaxshilikda yashang…”[4, 489]**, deb amr qilingan. Ayolini yerga urib, xo‘rlab, unga aziyat yetkazmaslik, bee’tibor tashlab qo‘ymaslik ham erning ma’naviy burchi hisoblanadi.

Ayol kishining o‘z eri oldidagi burchlarining asosi – eriga bo‘lgan itoatida. Erining ruxsatisiz nafl ro‘zasini tutmaslik, eri yoqtirmagan kishilarni uyiga kirgizmaslik, uydagi narsalarni uning iznisiz birovga bermaslik, erining sirlarini

muhofaza qilish, uydagi oila ahli, bola-chaqalarini muhofaza qilish ayolning oldidagi vazifalardir.

Er va xotin bir-birlarining iffatlarini saqlashlari muhimligi haqida aytib o‘tdik. Hozirgi kunda ba’zi bir erkaklar tomonidan bu narsa e’tiborga olinmasligi ko‘p kuzatilmoqda. O‘z ayollarini uzoq vaqt e’tiborsiz tashlab qo‘yish oqibatida ko‘p oilalarda er-xotin o‘rtasida ziddiyatlar yuzaga chiqadi. Erkak boshqa ayolning aralashuvi yoki boshqa sabablar bilan uzoq vaqt xotinini e’tiborsiz qoldiradi – unga nisbatan adolatsizlik qiladi. Buning oqibatida ayolda tushkunlik kayfiyati, tabiatida, xulqida salbiy o‘zgarishlar yuz beradi. Ayolni nikoh asosida halollab olgach, bu jihatlargayam e’tibor berish kerak.

Hozirda er oldiga qo‘yilgan moddiy mas’uliyat – nafaqa masalasi ham asosiy muammoga aylanib qoldi. Oilada erkak o‘zini ustun hisoblasa ham ta’minot masalasiga kelganda qusurlari borligi ayon bo‘ladi. Shariatda uning ustunligi ta’kidlanadi, ammo qaysi jihatlari bilan ustun ekanliklari qayd etilgan. Odatda jamiyatimizda erkakning ustunligi uning zimmasiga yuklanadigan vazifalarda ekaniga ko‘pincha ko‘z yumiladi.

Alloh taolo o‘z oyati karimasida erkaklarning ikki narsa tufayli ustun ekanliklarini aytgan. Erkak zoti rahbarlikka munosibroq qilib yaratildi, chunki u o‘z oilasini tashqi ta’sirlardan himoya qilishga mas’ul etilgan. Jismoniy jihatdan ayoldan ko‘ra quvvatliroq bo‘lgani uchun ham shu vazifa unga berilgan. Bu faqat sharaf va martaba emas, balki mas’uliyatdir.

Ikkinchi jihat esa erkak oilada ta’minotni bo‘yniga olishi lozim. Shuning uchun ham oilada u rahbarlikka loyiq sanaladi. Lekin buni unutib, ishlamasdan, do‘st-birodarlari bilan vaqt o‘tkazib, chet elga ketib pul jo‘natmasdan turib, ayoldan ayollikni talab qilishadi va yana o‘zlarini ustun hisoblashadi. Ayolning ta’minoti erning zimmasida, unga pul topish, oila boqish zarurati yuklanmagan. Bu alohida e’tibor beriladigan, qayta-qayta tushuntiriladigan masala. Chunki buning oqibatida oiladagi voyaga yetayotgan bolalar ham aziyat chekishadi[1, 57].

Ikki tomon ham bir-birining yaqinlari, oila a’zolariga o‘zaro hurmatni saqlashi, yaxshi munosabatda bo‘lishlari kerak. Bu holat ko‘pincha erkaklar tomonidan buziladi. Ayol erning xonadoniga borgach, uning oila a’zolari va yaqinlarining hurmatini joyiga qo‘yadi, aks holda tezda nizo chiqadi. Shunga yo‘l qo‘yadigan ayollar ham uchraydi, bu esa erning ko‘nglini qoldirib, oraga sovuqchilik soladigan sabablardan biridir.

Afsuski,erkaklar tomonidan ayolining yaqinlarini kamsitish, ularga nisbatan hurmatni saqlamaslik ko‘payib ketyapti – bu aslo mumkin emas. Payg‘ambarimiz Rasululloh (s.a.v) ota-onasi mushrik bo‘lganlarning ham ota-onalari haqida yomon gap aytishdan qaytarganlar. Chunki bu insonning qalbini og‘ritadi.

Ayol o‘z ota-onasi, yaqinlari bilan ko‘rishishni istaganda er tomonidan taqiqlash, yo‘l bermaslik ham ko‘zga tashlanadi. Bu ham katta xatolardan biri bo‘lib ota-onaning maqomi qanchalik ulug‘ ekani ta’kidlanib, ularga yaxshilik qilishga buyurilgan. Shunday ekan, turmush qurish bunga monelik qilmasligi lozim. Qolaversa, dinimizda silai rahm ulug‘lanadi. Bordi-keldi chegaralangan taqdirda ham, ayolning yaqinlari bilan aloqani uzishga qarshilik bo‘lmasligi kerak.

XULOSA

Zamonaviy sharoitda oila modeli jiddiy transformatsiyalarni boshidan kechirmoqda, bu esa o‘z navbatida er va xotin o‘rtasidagi burch, mas’uliyat va huquq mutanosibligini yangicha tahlil qilishni talab etadi. Olib borilgan tadqiqotlar shuni ko‘rsatadiki, bugungi kunda oila mustahkamligi nafaqat moddiy ta’minotga, balki har bir a’zoning o‘z huquqlarini anglagan holda, o‘z zimmasidagi ma’naviy va ijtimoiy burchlarini ixtiyoriy ravishda bajarishiga bevosita bog‘liqdir. Muammoning asosiy yechimi sifatida shuni ta’kidlash lozimki, an’anaviy qadriyatlardagi o‘zaro hurmat tamoyillarini zamonaviy teng huquqlilik prinsiplari bilan uyg‘unlashtirish zarur. Faqatgina bir tomonlama huquq talab qilishdan voz kechib, mas’uliyatni teng bo‘lishish va oilaviy munosabatlarda psixologik moslashuvchanlikni shakllantirish orqali jamiyatning ushbu kichik bo‘g‘inida barqarorlikka erishish mumkin. Binobarin, yuqorida ta’kidlab o‘tilgan er-xotin o‘rtasidagi munosabatlar hozirgi kunga kelib o‘z o‘rnini yo‘qotib borayotgandek go‘yo. Ayniqsa, yaqin yillarda nikoh qurib, endigina oila atalmish ulug‘ qo‘rg‘onga qadam qo‘ygan yoshlar o‘rtasida nizolar, ziddiyatlar ko‘payib borishi jamiyatni bu masalada mushohada qilishga chorlaydi. Aksiga olib globallashuv davrida oila institutini yemirilib borishi keyingi avlodlarni ota-bobolarimizdan meros bo‘lib kelayotgan qadriyatlarni yo‘qolib borishiga olib keladi. Bunga sabab tashqaridan kirib kelayotgan “yangicha madaniyatlar” ni azal-azaldan saqlanib qolgan qadriyatlar mezoniga taqqoslab ko‘rmasdan qabul qilinishi eng katta xatolardan biridir. Xulosa qilib aytganda, zamonaviy oila modelini takomillashtirish uchun yosh avlod ongida huquq va majburiyat tushunchalarini ajralmas bir butunlik sifatida talqin etish hamda ijtimoiy institutlar ko‘magida oilaviy rollarning aniq muvozanatini qaror toptirish zaruriy ahamiyatga ega.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR VA MANBALAR

1. A’zamjon Qambarov, Ilhomjon Bekmirzayev. Hidoya sharhi bidoyatil mubtadi. – Toshkent: Hilol-Nashr, 2020. – J. II. – B. 591.
2. Abdurauf Fitrat. Oila yoki oila boshqarish tartiblari. –Toshkent: Hilol-Nashr, 2019. – B. 144.
3. Mirziyoyev Sh.M. Yangi O‘zbekiston strategiyasi. – Toshkent: O‘zbekiston, 2021. – B. 464.
4. Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. Tafsiri Hilol. – Toshkent: Hilol-Nashr, 2008. – J. I. – B. 637.
5. Shayx Usmonxon Temurxon Samarqandiy. Tafsiri Irfon. – Toshkent: Sharq, 2019. – J. I. – B. 735.

FALSAFIY DISKURS KONTEKSTIDA JADIDLAR INTELLEKTUAL MEROSIDAGI IJTIMOIY TARAQQIYOT VA MODERNIZATSIYA G'OYALARI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-370-374

Shomuqimov Lutfullo Rustam o'g'li
TDSHU "Sharq falsafasi va madaniyati" mutaxassisligi
2-kurs magistranti,
Ilmiy rahbar: f.f.d., professor Izzetova E.M.

Annotatsiya: *Mazkur ilmiy maqolada Turkistonda jadidchilik harakatining shakllanishi, uning ijtimoiy-siyosiy va madaniy ildizlari hamda taraqqiyot bosqichlari tahlil qilinadi. Tadqiqotning asosiy maqsadi jadidchilik g'oyalarining genezisini aniqlash, ularning rivojlanish dinamikasini ochib berish va mintaqadagi modernizatsiya jarayonlariga ta'sirini ilmiy asosda yoritishdan iborat. Tadqiqotda tarixiy-tahliliy, qiyosiy va tizimli yondashuv metodlaridan foydalanilgan. Natijalar shuni ko'rsatadiki, jadidchilik harakati Sharq va G'arb ma'rifiy an'analarining sintezi asosida shakllangan bo'lib, u ta'lim tizimini isloh qilish, milliy ongni uyg'otish va jamiyatni modernizatsiya qilishda muhim omil bo'lgan. Xulosa sifatida, jadidchilik Turkiston ijtimoiy tafakkurida yangi bosqichni boshlab bergan kompleks ma'rifiy va islohotchilik harakati sifatida baholanadi.*

Kalit so'zlar: *Jadidchilik, usuli jadid, ijtimoiy-madaniy progress, modernizatsiya, ma'rifatparvarlik, milliy matbuot, islohot, Ismoil Gasprinskiy, Mahmudxo'ja Behbudiy.*

XIX asr oxiri – XX asr boshlarida Turkistonda yuzaga kelgan jadidchilik harakati jamiyat taraqqiyotida muhim o'rin tutadi. Bu davrda ta'lim tizimining eskirgan shakllari, ijtimoiy tafakkurning sustligi va tashqi bosimlar yangilanish zaruratini yuzaga keltirdi. Shu jarayonda jadidchilik ma'rifatparvarlik asosida jamiyatni isloh qilishga qaratilgan harakat sifatida shakllandi. Uning asosiy yo'nalishlari ta'limni yangilash, milliy ongni rivojlantirish va zamonaviy bilimlarni targ'ib qilishdan iborat bo'ldi.

Jadidchilik g'oyalari keng hududda tarqalib, ayniqsa Ismoil Gasprinskiy faoliyati orqali nazariy asosga ega bo'ldi. Turkistonda esa Mahmudxo'ja Behbudiy va Abdulla Avloniy kabi ziyolilar ushbu g'oyalarni amaliyotga tatbiq etdilar. Mavzu ilmiy jihatdan turli davrlarda o'rganilgan. Avvalgi tadqiqotlarda jadidchilik ko'proq biryoqlama talqin qilingan bo'lsa, keyingi yillarda u milliy uyg'onish harakati sifatida kengroq yoritilmoqda. Shunga qaramay, uning shakllanish bosqichlari va rivojlanish jarayonini yaxlit holda o'rganish dolzarbligicha qolmoqda.

Jadidlarning ta'lim sohasidagi islohoti, eng avvalo, savod chiqarish metodikasini o'zgartirish bilan boshlandi. An'anaviy maktablarda qo'llanilgan hijjalab o'qitish usuli (harfni bo'g'inlab yodlash) o'quvchidan uzoq vaqt talab qilgan bo'lsa, Ismoil Gasprinskiy tomonidan ishlab chiqilgan "usuli savtiya" (tovush metodi) bu jarayonni keskin tezlashtirdi. Ushbu metod asosida o'quvchi harf nomini emas, balki tovushini

o‘rganadi va ularni birlashtirish orqali tez o‘qishga o‘tadi. Natijada, eski maktablarda 3–4 yil davom etgan savod chiqarish yangi usul maktablarida bir necha oy ichida amalga oshirilgan [1, 45]. Turkistonda bu metod amaliyotga aniq shaklda joriy etildi. Masalan, Mahmudxo‘ja Behbudiy 1904-yilda Samarqandda tashkil etgan maktabida darslar sinflarga bo‘lingan holda, qat’iy jadval asosida olib borilgan va o‘quv dasturiga geografiya, tarix hamda hisob fanlari kiritilgan [2, 112]. Bu esa an’anaviy maktab tizimidan tub farq qilgan.

Darsliklar masalasida ham jadidlar konkret ish olib bordilar. Abdulla Avloniy tomonidan yaratilgan “Birinchi muallim” (1909) darsligi tovush metodiga asoslangan ilk o‘quv qo‘llanmalardan biri bo‘lib, unda harflarni bosqichma-bosqich o‘rgatish, sodda matnlar orqali mustahkamlash tizimi ishlab chiqilgan [3, 3-10]. “Ikkinchi muallim” (1912) esa o‘qish ko‘nikmalarini rivojlantirish bilan birga, axloqiy-tarbiyaviy mazmundagi matnlarni ham o‘z ichiga olgan. Shuningdek, yangi usul maktablarida fanlar tarkibi ham kengaydi. Masalan, Toshkent va Samarqanddagi jadid maktablarida rus tili, tabiiyot asoslari va gigiyena fanlari o‘qitilganligi arxiv manbalarda qayd etilgan. Bu esa jadidlarning maqsadi faqat savod chiqarish emas, balki zamonaviy bilimga ega shaxsni tarbiyalash bo‘lganini ko‘rsatadi.

Jadidchilik harakatida matbuot muhim ideologik vosita sifatida shakllandi. Jadidlar matbuotni “millat ko‘zgusi” deb baholab, uni jamiyatdagi muammolarni ochiq muhokama qilish va ijtimoiy ongni shakllantirishning asosiy maydoniga aylantirdilar. Bu jarayon, avvalo, Ismoil Gasprinskiy tomonidan 1883-yilda Qrimda nashr etilgan “Tarjimon” gazetasi bilan boshlandi. Mazkur nashr turkiy xalqlar o‘rtasida yagona axborot makonini yaratib, til, ta’lim va madaniyat masalalarini muntazam yoritib bordi [13, 12-18].

Turkistonda esa matbuot jadidchilik g‘oyalarini tarqatishning amaliy platformasiga aylandi. 1906-yilda Toshkentda chop etilgan “Xurshid” gazetasi o‘lkadagi birinchi jadid nashrlaridan biri bo‘lib, unda ijtimoiy tengsizlik, ta’lim muammolari va mustamlakachilik siyosati tanqidiy ruhda yoritilgan. Shuningdek, 1914-yildan chiqa boshlagan “Sadoi Turkiston” gazetasi milliy manfaatlarni himoya qilish, xalqni siyosiy jarayonlarga jalb etish va zamonaviy fikrlashni targ‘ib qilishga xizmat qilgan [6, 73].

Jadid publisistikasi aniq ijtimoiy tanqidga asoslandi. Masalan, Mahmudxo‘ja Behbudiy o‘z maqolalarida eski maktab tizimini keskin tanqid qilib, uni “zamonga javob bermaydigan usul” sifatida baholagan [7, 145]. Shu bilan birga, Abdulla Avloniy matbuot orqali millatning ma’naviy inqirozini ko‘rsatib, jaholat, loqaydlik va befarqlikni asosiy muammo sifatida ko‘rsatadi. Bu chiqishlar faqat tanqid bilan cheklanmay, aniq yechim – yangi maktablar ochish, darsliklar yaratish va yosh avlodni tarbiyalash zaruratini ilgari surgan. Matbuot orqali shakllangan bunday tanqidiy fikr muhitida milliy o‘zlikni anglash jarayoni kuchaydi. Gazeta sahifalarida “millat”, “taraqqiyot”, “islohot” kabi tushunchalar keng muhokama qilinib, ular ijtimoiy ongga singdirildi. Natijada jadid matbuoti nafaqat axborot tarqatish vositasi, balki jamiyatni uyg‘otuvchi va yo‘naltiruvchi kuchga aylandi.

Jadidchilik dastlab ma’rifatparvarlik harakati sifatida shakllangan bo‘lsa-da, XX asr boshlariga kelib u ijtimoiy-siyosiy mazmun kasb eta boshladi. Ta’lim islohoti orqali jamiyatni yangilash g‘oyasi amaliy natija berishi uchun siyosiy tuzumni ham o‘zgartirish zarurligi jadidlar tomonidan anglab yetildi. Ayniqsa, 1905-yildan keyingi siyosiy erkinliklar va matbuot rivoji jadidlarning faoliyatini kengaytirib, ularni siyosiy maydonga olib chiqdi. Bu jarayonning muhim bosqichi — milliy muxtoriyat g‘oyasining ilgari surilishidir. Jadidlar mahalliy o‘zini o‘zi boshqarish, qonun ustuvorligi va zamonaviy davlat institutlarini joriy etishni asosiy maqsad sifatida ko‘rdilar. Masalan, Mahmudxo‘ja Behbudiy o‘z maqolalarida davlat boshqaruvi qonun asosida tashkil etilishi, sud tizimi adolatli va mustaqil bo‘lishi zarurligini ta’kidlaydi. Uning fikricha, jamiyat taraqqiyoti uchun faqat ma’rifat emas, balki huquqiy tizimning isloh qilinishi ham hal qiluvchi omil hisoblanadi.

Abdurauf Fitrat esa jadidchilikni yanada chuqurlashtirib, uni siyosiy modernizatsiya konsepsiyasi darajasiga olib chiqdi. Uning “Hind sayyohining qissasi” va boshqa publitsistik asarlarida davlat boshqaruvida konstitutsiyaviylik, parlament tizimi va milliy manfaatlarga asoslangan siyosat yuritish zarurligi asoslab beriladi. Fitrat eski boshqaruv shakllarini keskin tanqid qilib, ularni taraqqiyotga to‘sqinlik qiluvchi omil sifatida ko‘rsatadi. Abdulhamid Cho‘lpon ijodida esa jadidchilikning siyosiy-ijtimoiy ruhiyati yanada yaqqol aks etadi. U o‘z maqola va badiiy asarlarida millatning erkinligi, shaxs huquqlari va ijtimoiy adolat masalalarini ilgari suradi. Cho‘lpon uchun ozod jamiyat — bu, avvalo, fikr erkinligi va inson qadr-qimmati ta’minlangan muhitdir. 1917-yilda yuzaga kelgan Turkiston muxtoriyati g‘oyasi jadidchilik harakatining siyosiy bosqichga o‘tganining amaliy ifodasi bo‘ldi. Bu jarayon jadidlarning faqat ma’rifat bilan cheklanib qolmaganini, balki mustaqil davlat qurish darajasigacha rivojlanganini ko‘rsatadi. Shu tariqa, jadidchilik evolyutsiyasi ma’rifatparvarlikdan siyosiy harakatga o‘tish orqali yakuniy bosqichga yetdi.

O‘rganilgan manbalar va aniq faktlar asosida jadidchilik harakatining rivoji bosqichma-bosqich evolyutsion xarakterga ega ekanligi kuzatiladi. Dastlab ta’lim tizimidagi islohotlar orqali namoyon bo‘lgan bu harakat qisqa vaqt ichida ijtimoiy ongni o‘zgartirishga xizmat qiluvchi keng qamrovli platformaga aylangan. Xususan, “usuli savtiya” metodining joriy etilishi natijasida savodxonlik darajasining oshishi jadidlarning amaliy yutug‘i sifatida baholanadi. Bu holat keyingi bosqichlarda matbuot va publitsistikaning rivojlanishi uchun zarur ijtimoiy bazani shakllantirdi.

Matbuot faoliyati tahlili shuni ko‘rsatadiki, jadid nashrlari faqat axborot vositasi bo‘lib qolmagan, balki ijtimoiy fikrni shakllantiruvchi va yo‘naltiruvchi kuch vazifasini bajargan. “Tarjimon”, “Xurshid”, “Sadoi Turkiston” kabi gazetalar sahifalarida ko‘tarilgan masalalar — ta’lim, milliy o‘zlik, ijtimoiy tengsizlik — jamiyatda muhokama madaniyatini yuzaga keltirgan [6, 81]. Ayniqsa, publitsistik chiqishlarda mavjud tuzumning kamchiliklarini ochiq tanqid qilish orqali jadidlar ijtimoiy faollikni oshirishga erishgan. Jadidchilikning siyosiy bosqichga o‘tishi esa uning ichki mantiqiy rivojlanishining natijasi sifatida namoyon bo‘ladi. Mahmudxo‘ja Behbudiy, Abdurauf Fitrat va Abdulhamid Cho‘lpon qarashlari tahlili shuni ko‘rsatadiki, ular ta’lim islohotlari bilan cheklanib qolmay, davlat boshqaruvi, qonun

ustuvorligi va milliy mustaqillik masalalarini ham ilgari surgan. Bu esa jadidchilikni oddiy ma’rifiy oqim emas, balki kompleks modernizatsiya konsepsiyasi sifatida baholash imkonini beradi.

Natijalar shuni ko‘rsatadiki:

– jadidchilik harakati aniq amaliy vositalar (maktab, darslik, matbuot) orqali jamiyatni bosqichma-bosqich o‘zgartirishga erishgan;

– publitsistika orqali shakllangan tanqidiy fikr muhitida milliy o‘zlikni anglash jarayoni tezlashgan;

– harakatning yakuniy bosqichida siyosiy talablar — muxtoriyat, qonuniy boshqaruv va fuqarolik huquqlari masalalari ustuvor ahamiyat kasb etgan. Jadidchilik harakati Turkiston jamiyatida modern tafakkur shakllanishining asosiy omillaridan biri bo‘lib, uning natijalari keyingi tarixiy jarayonlarda ham o‘z ta’sirini saqlab qolgan.

XULOSA

Jadidchilik harakati Turkiston ijtimoiy-madaniy hayotida yuz bergan eng muhim modernizatsion jarayonlardan biri sifatida baholanishi mumkin. Tadqiqot natijalari shuni ko‘rsatadiki, bu harakat dastlab ta’lim tizimini isloh qilishdan boshlangan bo‘lsa-da, keyinchalik matbuot, publitsistika va siyosiy fikrlar shakllanishi orqali keng qamrovli ijtimoiy harakatga aylangan.

“Usuli jadid” asosidagi maktablar savod chiqarish jarayonini tezlashtirib, yangi pedagogik yondashuvni shakllantirdi. Bu esa jamiyatda bilimga bo‘lgan ehtiyojni kuchaytirdi va keyingi bosqichda jadid matbuotining rivojlanishiga zamin yaratdi. “Tarjimon”, “Sadoi Turkiston”, “Xurshid” kabi nashrlar orqali ijtimoiy muammolar ochiq muhokama qilinib, milliy o‘zlikni anglash jarayoni kuchaydi. Shuningdek, jadid mutafakkirlari — Mahmudxo‘ja Behbudiy, Abdurauf Fitrat va Abdulhamid Cho‘lpon — qarashlari tahlili shuni tasdiqlaydiki, jadidchilik faqat ma’rifiy emas, balki huquqiy va siyosiy islohotlarni ham o‘z ichiga olgan kompleks harakat bo‘lgan. Jadidchilik Turkiston jamiyatida zamonaviy tafakkur, milliy uyg‘onish va siyosiy ong shakllanishida hal qiluvchi rol o‘ynagan. Uning g‘oyalari keyingi tarixiy davrlarda ham o‘z ahamiyatini yo‘qotmagan holda, milliy taraqqiyotning muhim intellektual manbai bo‘lib qolmoqda.

ADABIYOTLAR RO‘YXATI:

1. Qosimov B. Milliy uyg‘onish davri o‘zbek adabiyoti. – Toshkent: Ma’naviyat, 2004. – 384 b.
2. Qosimov B. Jadidchilik harakati. – Toshkent: Sharq, 2002. – 320 b.
3. Karimov N. XX asr o‘zbek adabiyoti tarixi. – Toshkent: O‘qituvchi, 1997. – 416 b.
4. Hayitmetov A. Jadid adabiyoti va uning g‘oyaviy asoslari. – Toshkent: Fan, 1989. – 256 b.
5. Rahmonov N. O‘zbek jadidchiligi tarixi masalalari. – Toshkent: Universitet, 2011. – 280 b.
6. Behbudiy M. Tanlangan asarlar. – Toshkent: Ma’naviyat, 1999. – 320 b.
7. Avloniy A. Birinchi muallim. – Toshkent, 1909. – 96 b.

8. Avloniy A. Ikkinchi muallim. – Toshkent, 1912. – 112 b.
9. Avloniy A. Turkiy guliston yoxud axloq. – Toshkent, 1913. – 144 b.
10. Fitrat A. Tanlangan asarlar. – Toshkent: Fan, 2000. – 400 b.
11. Cho‘lpon A. Asarlar. – Toshkent: G‘afur G‘ulom nomidagi nashriyot, 1994. – 368 b.
12. Gasprinskiy I. Rusiya musulmonligi. – Qozon, 1993. – 240 b.
13. Gasprinskiy I. Tarjimon maqolalari to‘plami. – Toshkent, 2006. – 280 b.
14. Karimov N. Jadid matbuoti tarixi. – Toshkent: Fan, 2010. – 304 b.

O‘RTA OSIYODA ARBA’IN YOZISH AN’ANASI VA UNING MUHIM NAMUNALARI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-375-379

Xodjaliyev Abdulxay Abduxodi o‘g‘li
Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti magistranti

Annotatsiya: *Mazkur maqolada O‘rta Osiyo va unga tutash Xuroson hududida Arba’in (qirq hadis) yozish an’anasining shakllanishi va taraqqiyoti ilmiy jihatdan tahlil qilinadi. Unda Arba’in janrining hadis ilmi, tasavvufiy-ma’rifiy tafakkur hamda forsiy va turkiy adabiyot bilan uzviy bog‘liq holda rivojlangani yoritilgan. Shuningdek, Abu Abdurahmon as-Sulamiy, as-Sam’oniy, Abdurahmon Jomiy va Alisher Navoiy kabi mutafakkirlarning ushbu an’anadagi o‘rni va hissasi ochib berilgan. Maqolada Arba’in janrining ilmiy, axloqiy, irfoniy va badiiy xususiyatlari tahlil qilinib, uning O‘rta Osiyo ilmiy-madaniy tarixidagi ahamiyati ko‘rsatib beriladi.*

Kalit so‘zlar: *Arba’in, qirq hadis, O‘rta Osiyo, Xuroson, hadis ilmi, tasavvuf, Abdurahmon Jomiy, Alisher Navoiy, Chihil hadis, ma’rifiy adabiyot.*

O‘rta Osiyo ilmiy-adabiy muhiti islomiy ilmlar, xususan, hadis ilmi taraqqiyoti bilan bir qatorda diniy-adabiy janrlarning shakllanishi va takomillashuvida ham alohida o‘rin tutgan. Ana shunday janrlardan biri Arba’in yoki qirq hadis janri bo‘lib, u musulmon ilmiy an’anasi doirasida hadislarni ixcham shaklda jamlash, ularni ma’rifiy va axloqiy yo‘sinda taqdim etish, shuningdek, keng kitobxon qatlamiga yaqinlashtirish vazifasini bajargan[174]. O‘rta Osiyo hududida ushbu an’ananing rivoj topishi bevosita hadis ilmining yuksak taraqqiyoti, tasavvufiy-ma’rifiy muhitning keng yoyilishi, shuningdek, forsiy va turkiy adabiyotning yuksalishi bilan chambarchas bog‘liq bo‘ldi. Shu sababli bu hududda Arba’in yozish faqat rivoyatni jamlash amaliyoti bo‘lib qolmay, balki axloqiy, irfoniy va badiiy tafakkur bilan boyigan mustaqil ilmiy-adabiy yo‘nalishga aylandi. Bu umumiy xulosa siz tayyorlagan matn bilan ham uyg‘un keladi.

O‘rta Osiyo va unga tutash Xuroson hududida qirq hadis janrining shakllanishi, avvalo, hadis ilmining ushbu hududda nihoyatda rivojlanganligi bilan izohlanadi. Ma’lumki, Movarounnahr va Xuroson islom tarixida muhaddislar, roviylar, faqihlar va mutasavviflar yetishib chiqqan eng muhim ilm markazlaridan bo‘lgan. Bu yerda hadislarni jamlash, saralash, rivoyat qilish va sharhlash kuchli ilmiy an’anaga aylangan. Arba’in janri ham aynan mana shu muhitda, ya’ni hadis ilmining amaliy va ta’limiy ehtiyojlari zaminida rivoj topdi. Biroq O‘rta Osiyodagi Arba’in an’anasining boshqa hududlardan farqli jihati shundaki, bu yerda qirq hadislar ko‘pincha nafaqat hadisiy mazmunni saqlash, balki axloqiy tarbiya, tasavvufiy kamolot va badiiy didni shakllantirish vositasi sifatida ham talqin qilindi. O‘rta Osiyo-Xuroson ilmiy-adabiy muhiti Arba’inni hadis to‘plamdan ma’rifiy-adabiy janrga aylantirganini ko‘rsatadi[175].

[174] Abdulqadir Karahan. Kırk Hadis // TDV Islam Ansiklopedisi. – Istanbul: TDV Yayınları, 2002. – J. 25. – B. 470–473.
[175] Roy Parviz Mottahedeh, Leder Stefan. Hadith // Encyclopaedia Iranica. – New York: Columbia University, 2003. – J. 11. – B. 577–586.

Shu jihatdan qaraganda, O‘rta Osiyo hududida yozilgan Arba’in asarlarini shartli ravishda uch asosiy qatlamga ajratish mumkin: birinchisi – arab tilida yozilgan ilmiy-hadisiy Arba’inlar, ikkinchisi – fors tilida yozilgan ma’rifiy va badiiy “Chihil hadis”lar, uchinchisi esa – turkiy tilga tarjima qilingan yoki nazmga solingan Arba’inlar. Bu tasnif Arba’in an’anasining faqat diniy-ilmiy emas, balki mintaqaning ko‘p qatlamli adabiy va ma’rifiy muhitida yashagan janr ekanini ko‘rsatadi.

O‘rta Osiyo va Xuroson hududida Arba’in janrining dastlabki shakllari ko‘proq muhaddis va mutasavviflar faoliyati bilan bog‘liq bo‘lgan. Bu borada Abu Abdurahmon as-Sulamiy nomi alohida tilga olinadi. U Nishopur ilmiy muhitining yirik vakillaridan bo‘lib, hadis, zuhd, tasavvuf va suluk mavzularida ko‘plab risolalar bitgan. Sulamiy faoliyatining muhim jihati shundaki, u hadislarni faqat isnodli rivoyat shaklida saqlab qolish bilan kifoyalanmay, ularni ruhiy tarbiya, zuhd, odob va tasavvufiy kamolot nuqtayi nazaridan ham saralagan va talqin qilgan[176]. Shu sababli uning Arba’in janridagi ishlari qirq hadis an’anasining O‘rta Osiyo-Xuroson hududida tasavvufiy-ma’rifiy mazmun kasb etishiga xizmat qilgan.

Sulamiy misolida bir muhim ilmiy haqiqat ko‘rinadi. O‘rta Osiyo-Xuroson muhitida Arba’in yozish an’anasi hadislarni oddiy ravishda “qirqta qilib yig‘ish” emas, balki ularni tarbiyaviy dastur, ruhiy yo‘l-yo‘riq va suluk qo‘llanmasi sifatida qayta o‘qish jarayoniga aylangan. Demak, bu hududda Arba’in janri boshidanoq ma’rifiy va irfoniy qirra kasb eta boshlagan.

Shuningdek, Arba’in an’anasining hadisiy-intizomiy tomonini mustahkamlashda Abu Sa’d al-Sam’oniy kabi olimlarning o‘rni ham e’tiborga loyiqdir. Marv va Xuroson ilmiy muhiti bilan bog‘liq bo‘lgan bu olim hadis rivoyati, isnod, ustoz-shogird silsilasi va hadis tanlash mezonlariga katta e’tibor bergan. U va unga o‘xshash muhaddislar faoliyati natijasida Arba’in janri O‘rta Osiyo-Xuroson muhitida nafaqat ma’rifiy, balki hadisiy-intizomga tayangan ilmiy janr sifatida ham shakllandi[177]. Shuning uchun bu hududdagi qirq hadis an’anasini faqat adabiy yoki tasavvufiy hodisa deb emas, balki hadis ilmining o‘ziga xos ta’limiy shakli sifatida ham ko‘rish lozim.

O‘rta Osiyo va unga tutash Xuroson hududida Arba’in an’anasi ayniqsa XV asrga kelib yangi bosqichga ko‘tarildi. Bu bosqichda qirq hadis janri ilmiy-hadisiy ko‘rinishdan chiqib, adabiy-badiiy va ma’rifiy shaklda ham yuksak taraqqiyot topdi. Bu jarayonning eng yorqin namunasi, shubhasiz, Abdurahmon Jomiyning “Chihil Hadis” asaridir[178].

Jomiy o‘zining “Chihil Hadis” asarida qirq hadisni tanlab, ularni forsiy she’riy shaklda ifodalagan. Bu yerda muhim nuqta shundaki, u hadislarni shunchaki tarjima qilib bermaydi; aksincha, ularning ma’no-mohiyatini axloqiy, ma’rifiy va badiiy jihatdan qayta ishlab, kitobxon ongiga ta’sir etadigan shaklga keltiradi. Shu bois Jomiyning “Chihil Hadis”i oddiy hadis to‘plami emas, balki hadis, hikmat, she’riyat va

[176] Abu Abdurahmon Muhammad ibn Husayn as-Sulamiy. Kitab al-Arbaʿin fi at-taṣawwuf. – Amman: Royal Aal al-Bayt Institute, 2018. – B. 7–15.
[177] Abdulkarim ibn Muhammad. Al-Ansob as-Sam’oniy. – Bayrut: Daru-l-jinan, 1988. – J. 3. – B. 298–301.
[178] Paul Losensky. Jami // Encyclopaedia Iranica. – New York: Columbia University, 2008. – J. 14. – B. 470–478.

pand-nasihat uyg‘unlashgan asar sifatida namoyon bo‘ladi. Jomiy Hirotda yashab ijod qilgan XV asr forsiy adabiyotining eng yirik vakillaridan biri sifatida tan olinadi[179].

Jomiyning bu asari O‘rta Osiyo hududida Arba’in janrining ma’rifiy va estetik funksiyasini sezilarli darajada kengaytirdi. Chunki qirq hadis endi faqat muhaddislar va talabalar o‘qiydigan ilmiy matn emas, balki adabiy didga ega kitobxon ham mutolaa qiladigan, yod oladigan, zavq bilan o‘qiydigan matnga aylandi. Aynan shu jihati bilan Jomiy Arba’in janrini xalqchil va adabiy shaklga olib chiqqan mutafakkir sifatida baholanishi mumkin. Bu haqda zamonaviy tadqiqotlar ham uning diniy-irfoniy matnlarni badiiy ifoda bilan uyg‘unlashtirish mahoratini ta’kidlaydi.

O‘rta Osiyo hududidagi Arba’in an’anasining eng muhim taraqqiyot bosqichlaridan biri bu janrning turkiy adabiyotga kirib kelishi bilan bog‘liqdir. Bu jarayonda Alisher Navoiyning xizmatlari beqiyosdir. Navoiy Jomiyning “Chihil Hadis” asarini turkiy tilga moslashtirib, uni nazmiy va ma’naviy jihatdan qayta talqin etdi. Natijada Arba’in janri forsiy adabiy muhitdan chiqib, turkiy kitobxon va talaba muhitiga ham yaqinlashdi[180].

Navoiy “Arba’in”ida hadislarni so‘zma-so‘z tarjima qilish bilan kifoyalanmagan. U har bir hadis mazmunini turkiy badiiy tafakkur, axloqiy g‘oya va hikmatli ifoda orqali qayta ochib bergan. Shu jihatdan uning asari tarjima emas, balki nazmiy-ma’rifiy talqin sifatida qadrlanadi[181]. Zamonaviy ilmiy tadqiqotlarda ham Navoiyning “Arba’in” asarida hadislarning sanad qismi emas, asosan matni olinib, ularning ma’nosi poetik va g‘oyaviy jihatdan chuqur yoritilgani alohida qayd etiladi.

Bu jihatdan Navoiy Arba’in janrining O‘rta Osiyodagi taraqqiyotida ikki katta vazifani bajardi. Birinchidan, u hadislarni turkiy til vositasida kengroq ommaga yaqinlashtirdi. Ikkinchidan, u qirq hadislarni adabiy-estetik shaklda ifodalash orqali ularni ma’naviy tarbiya vositasiga aylantirdi[182]. Shu sababli Navoiy “Arba’in”i O‘rta Osiyo turkiy-islamiy adabiyotida qirq hadis an’anasining eng muhim namunalaridan biri hisoblanadi.

O‘rta Osiyoda Arba’in janri faqat bevosita “Arba’in” nomli asarlar bilan cheklanib qolmagan. Bu janr atrofida shakllangan axloqiy-didaktik, tasavvufiy va hadisiy-ma’rifiy muhit ham uning rivojida katta rol o‘ynagan. Masalan, Husayn Voiz Koshifiy singari Hirot ilmiy-adabiy muhitining vakillari bevosita qirq hadis nomli mashhur asar yozmagan bo‘lsalar-da, hadis asosidagi axloqiy adabiyot, pand-nasihat va xalq uchun tushunarli diniy matnlar yaratish orqali Arba’in an’anasining ijtimoiy-madaniy poydevorini mustahkamladilar[183].

Bundan tashqari, Jomiy va Navoiydan keyingi davrlarda ham O‘rta Osiyo turkiy muhitida qirq hadislarni tarjima qilish, sharhlash va nazmga solish an’anasi davom etdi. Madrasa muhitida, adabiy majlislarda va diniy-ma’rifiy qo‘llanmalarda qirq hadislar

[179] Abdurahmon Jomiy. Chihil Hadis. – Tehron: Intishoroti Amir Kabir, 1370 h.sh. – B. 12–18.
[180] Dilafruz Yusupova. Alisher Navoiy “Arba’in” asarining matniy va adabiy xususiyatlari // Oltin bitiglar. – Toshkent, 2023. – № 2. – B. 45–52.
[181] Alisher Navoiy. Xamsat ul-mutahayyirin. – Toshkent: Fan, 1999. – B. 55–57.
[182] Alisher Navoiy. Arba’in (Qirq hadis). – Toshkent: G‘afur G‘ulom nomidagi NMIU, 1991. – B. 3–10.
[183] Alisher Navoiy. Xamsat ul-mutahayyirin. – Toshkent: Fan, 1999. – B. 55–57.

keng ishlatildi. Bu jarayon shuni ko‘rsatadiki, Arba’in O‘rta Osiyoda bir martalik janr emas, balki uzluksiz davom etgan ilmiy-ma’rifiy oqim bo‘lgan[184].

Bu o‘rinda ilmiy jihatdan juda muhim bir farqni alohida ta’kidlash lozim. “O‘rta Osiyoda yozilgan Arba’inlar” bilan “O‘rta Osiyoda keng o‘qilgan Arba’inlar” bir xil narsa emas.

Masalan, Jomiy va Navoiy asarlari bu hududda yozilgan Arba’inlar sirasiga kirsa, Imom an-Navaviyning “Al-Arba‘in an-Navaviyya” asari esa O‘rta Osiyoda juda keng o‘qilgan, sharhlangan va darslik sifatida foydalanilgan asarlar qatoriga kiradi. Ana shu farqni ko‘rsatish ilmiy ishning metodik aniqligini oshiradi[185].

Shunday qilib, O‘rta Osiyo va unga tutash Xuroson hududida Arba’in yozish an’anasi hadis ilmining rivoji, tasavvufiy-ma’rifiy tafakkurning kengayishi va forsiy-turkiy adabiy an’analarning boyishi natijasida alohida taraqqiyot bosqichiga ko‘tarilganini ko‘rish mumkin. Bu hududda Arba’in janri oddiy hadis jamlanmasi bo‘lib qolmay, ilmiy, axloqiy, irfoniy, didaktik va badiiy mazmun kasb etdi. Abu Abdurahmon as-Sulamiy va as-Sam’oniy kabi olimlar bu janrning hadisiy va tasavvufiy poydevorini mustahkamlagan bo‘lsalar, Abdurahmon Jomiy uni forsiy badiiy shaklda yuksak darajaga olib chiqdi, Alisher Navoiy esa ushbu an’anani turkiy adabiyotga ko‘chirib, uni xalqchil va ma’rifiy qirralar bilan boyitdi. Shu bois O‘rta Osiyo Arba’in an’anasi hadis ilmi, tasavvuf va adabiyotning o‘zaro uyg‘unlashgan shakli sifatida mintaqa ilmiy-madaniy tarixida alohida o‘rin tutadi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO‘YXATI

1. Abdulqadir Karahan. Kırk Hadis // TDV Islam Ansiklopedisi. – Istanbul: TDV Yayınları, 2002. – J. 25. – B. 470–473.
2. Roy Parviz Mottahedeh, Leder Stefan. Hadith // Encyclopaedia Iranica. – New York: Columbia University, 2003. – J. 11. – B. 577–586.
3. Abu Abdurahmon Muhammad ibn Husayn as-Sulamiy. Kitab al-Arbaʿin fi at-taṣawwuf. – Amman: Royal Aal al-Bayt Institute, 2018. – B. 7–15.
4. Abdulkarim ibn Muhammad. Al-Ansob as-Sam’oniy. – Bayrut: Daru-l-jinan, 1988. – J. 3. – B. 298–301.
5. Paul Losensky. Jami // Encyclopaedia Iranica. – New York: Columbia University, 2008. – J. 14. – B. 470–478.
6. Abdurahmon Jomiy. Chihil Hadis. – Tehron: Intishoroti Amir Kabir, 1370 h.sh. – B. 12–18.
7. Dilafruz Yusupova. Alisher Navoiy “Arba’in” asarining matniy va adabiy xususiyatlari // Oltin bitiglar. – Toshkent, 2023. – № 2. – B. 45–52.
8. Alisher Navoiy. Xamsat ul-mutahayyirin. – Toshkent: Fan, 1999. – B. 55–57.
9. Alisher Navoiy. Arba’in (Qirq hadis). – Toshkent: G‘afur G‘ulom nomidagi NMIU, 1991. – B. 3–10.

[184]Nilufar Mamatqulova. Alisher Navoiyning “Arba’in” asariga qisqacha sharh // Academic Research in Educational Sciences. – Toshkent, 2021. – J. 2. – № 4. – B. 1180–1186.
[185] Yahyo ibn Sharaf an-Navaviy. Al-Arba’in an-Navaviyya. – Bayrut: Daru-l-minhaj, 2007. – B. 5–12.

10. Nilufar Mamatqulova. Alisher Navoiyning “Arba’in” asariga qisqacha sharh // Academic Research in Educational Sciences. – Toshkent, 2021. – J. 2. – № 4. – B. 1180–1186.
11. Yahyo ibn Sharaf an-Navaviy. Al-Arba’in an-Navaviyya. – Bayrut: Daru-l-minhaj, 2007. – B. 5–12.

K. MONTESKYE VA M. BEHBUDIY TAFAKKURIDA MODERNIZATSIYA VA QADRIYATLAR DIALEKTIKASI: G‘ARB VA SHARQ UYG‘UNLIGINING ZAMONAVIY TALQINI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-380-386

Zokirov Akbarxon
TDSHU, Sharq falsafasi va madaniyati mutaxassisligi magistranti
Ilmiy rahbar: Narimonov Q.G.
Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti PhD. Dotsent.

Annotatsiya: *Maqolada G‘arb va Sharq tafakkuri o‘rtasidagi integratsiyaning falsafiy asoslari K. Monteskye va M. Behbudiyning ijtimoiy-madaniy qarashlari misolida tahlil qilinadi. Ularning modernizatsiya, erkinlik, ma’rifat va taraqqiyot haqidagi g‘oyalari zamonaviy falsafiy kontekstda qayta o‘rganilib, hozirgi O‘zbekiston jamiyatidagi ijtimoiy modernizatsiya jarayonlariga tatbiq etish imkoniyatlari ko‘rsatiladi.*

Kalit so‘zlar: *G‘arb falsafasi, Sharq ma’rifatchiligi, integratsiya, modernizatsiya, Monteskye, Behbudiy, taraqqiyot, ijtimoiy ong, erkinlik.*

KIRISH

G‘arb va Sharq falsafiy merosi inson tafakkurining ikki yirik yo‘nalishi sifatida tarixan bir-birini to‘ldirib, insoniyat sivilizatsiyasining umumiy rivojlanish jarayonida uzviy uyg‘unlikni namoyon etib kelgan. Har ikki tafakkur maktabi jamiyat, inson va ma’naviyat haqidagi qarashlarda o‘ziga xos yondashuvni shakllantirgan bo‘lsa-da, ularning maqsadi yagona — taraqqiyot, adolat va ma’rifat orqali inson kamolotiga erishishdir.

K. Monteskye G‘arb falsafasi tarixida siyosiy erkinlik, qonun ustuvorligi va ijtimoiy muvozanat g‘oyalarini tizimli tarzda ishlab chiqqan mutafakkir sifatida alohida o‘rin egallaydi. Uning “Qonunlar ruhi” asarida jamiyat rivojining tabiiy qonunlari, inson erkinligini ta’minlovchi siyosiy tuzum shakllari va adolat mezonlari tahlil qilinadi. Monteskye nazariyasi Yevropa ma’rifatchiligi davrida inson erkinligini huquqiy asosda himoya qilish tamoyillarini shakllantirib, keyingi davr falsafiy tafakkuriga chuqur ta’sir ko‘rsatgan.

M. Behbudiy esa Sharq ma’rifatchiligi tarixida milliy o‘zlikni anglash, ta’lim va ma’rifat orqali jamiyatni yangilash g‘oyalarini ilgari surgan ziyolilardan biridir. Uning fikricha, taraqqiyotning asosi xalqning ma’naviy uyg‘onishi, ilm va madaniyatga intilishidadir. Behbudiy uchun erkinlik va ma’rifat bir-birini to‘ldiruvchi qadriyatlar bo‘lib, ular milliy mustaqillik va ijtimoiy taraqqiyotning poydevorini tashkil etadi.

Bugungi globallashuv davrida G‘arb va Sharq o‘rtasidagi falsafiy hamda madaniy integratsiya jarayonlari insoniyat tafakkurining yangi bosqichini belgilab bermoqda. Shu nuqtayi nazardan, K. Monteskye va M. Behbudiy qarashlarini zamonaviy

sharoitda qayta o‘rganish, ularning intellektual merosini qiyosiy falsafiy tahlil asosida talqin etish nafaqat tarixiy ahamiyatga ega, balki ijtimoiy-madaniy rivojlanishning konseptual asoslarini anglash uchun ham dolzarb masala hisoblanadi.

Asosiy qism:

K. Monteskye G‘arb ma’rifatchilik davrining eng yirik mutafakkirlaridan biri bo‘lib, uning “Qonunlar ruhi” asari ijtimoiy-falsafiy tafakkur taraqqiyotida muhim burilish nuqtasini tashkil etadi. U jamiyatning rivojlanish qonuniyatlarini tabiiy muhit, siyosiy tuzilma, urf-odat va inson tabiatining o‘zaro ta’siri asosida izohlaydi. Monteskye uchun jamiyat – bu insonning tabiiy ehtiyojlari, erkinlikka intilishi va qonunlarga bo‘ysunish zarurati o‘rtasidagi muvozanat tizimidir.

Mutafakkirning asosiy g‘oyasi shundan iboratki, taraqqiyot inson erkinligini qonunlar bilan muvofiqlashtirish orqali amalga oshadi. Qonunlar inson faoliyatini cheklovchi emas, balki uning tabiiy huquqlarini himoya qiluvchi mexanizm sifatida talqin etiladi. Monteskye fikricha, siyosiy erkinlikning darajasi qonunlarning adolatliligi va hokimiyatlar o‘rtasidagi muvozanatga bog‘liq. Shu sababli u hokimiyatlarning bo‘linishi tamoyilini siyosiy barqarorlikning falsafiy asosi sifatida asoslab beradi.

Monteskye qonunlarning kelib chiqishini tabiiy va ijtimoiy omillar bilan bog‘laydi. U har bir xalqning qonunlari uning geografik holati, iqlimi, iqtisodiy sharoiti, diniy e’tiqodi va urf-odatlari bilan uyg‘un bo‘lishi lozimligini ta’kidlaydi. Bu yondashuv G‘arb tafakkurida nisbiylik g‘oyasini falsafiy darajada shakllantirgan ilk konsepsiyalardan biridir. U insoniyat tarixini madaniy va siyosiy tizimlar evolyutsiyasi sifatida ko‘radi. Monteskye nazariyasiga ko‘ra, jamiyat taraqqiyotining poydevori — qonunlar, siyosiy erkinlik va ma’naviy yetuklik uyg‘unligidir. Shu jihatdan uning qarashlari keyinchalik ma’rifatchilik davrining ko‘plab mutafakkirlari hamda G‘arb konstitutsion tafakkuriga kuchli ta’sir ko‘rsatgan.

Monteskye konsepsiyasining mohiyatida insoniyat taraqqiyoti uchun erkinlik va qonun ustuvorligi o‘rtasidagi muvozanat g‘oyasi yotadi. Uning fikricha, haqiqiy taraqqiyot insonning ichki erkinligi, ma’naviy kamoloti va adolatli ijtimoiy tizimning shakllanishidir. Shu ma’noda, Monteskye g‘oyalari nafaqat G‘arb falsafasida, balki universal sivilizatsion tafakkurda ham o‘z o‘rniga ega bo‘lgan konseptual modeldir.

K. Monteskye G‘arb ma’rifatchilik davrining yirik mutafakkiri bo‘lib, uning “Qonunlar ruhi” asari ijtimoiy-falsafiy tafakkurda yangi bosqichni boshlab bergan. U jamiyatning rivojlanish qonuniyatlarini tabiiy muhit, siyosiy tuzilma, urf-odat va inson tabiatining o‘zaro ta’siri asosida izohlaydi[1, B. 12]. Monteskye uchun jamiyat – bu insonning tabiiy ehtiyojlari, erkinlikka intilishi va qonunlarga bo‘ysunish zarurati o‘rtasidagi muvozanat tizimidir.

Mutafakkirning fikricha, taraqqiyot inson erkinligini qonunlar bilan muvofiqlashtirish orqali amalga oshadi. Qonunlar inson faoliyatini cheklovchi emas, balki uning tabiiy huquqlarini himoya qiluvchi mexanizm sifatida talqin etiladi. U hokimiyatlarning bo‘linishini siyosiy barqarorlikning falsafiy asosi sifatida ko‘radi. Monteskye har bir xalqning qonunlari uning geografik, iqtisodiy va madaniy sharoitlariga mos bo‘lishi kerakligini ta’kidlab, nisbiylik g‘oyasiga falsafiy asos

yaratadi[2, B. 345]. Uning konsepsiyasi erkinlik, qonun ustuvorligi va ma’naviy yetuklik uyg‘unligiga tayanadi hamda G‘arb konstitutsion tafakkurining poydevoriga aylangan.

Mahmudxo‘ja Behbudiy — jadidchilik harakatining peshqadami, o‘zbek ma’rifatchilik falsafasining asoschisi sifatida millat tafakkurini yangilashga katta hissa qo‘shgan mutafakkirdir. U “Padarkush”, “Taraqqiy” va “Maktab” kabi asarlarida ma’rifatni milliy o‘zlikni saqlagan holda modernizatsiyaning asosi sifatida talqin qiladi[3, B. 46]. Behbudiy uchun taraqqiyot — bu ilm, axloqiy ong va madaniyat uyg‘unligidan iborat jarayon bo‘lib, u millatni zamonaviy dunyoga olib chiqishning yagona yo‘lini ta’lim va ma’rifatda ko‘radi. U o‘z qarashlarida “yangi maktab”, “milliy matbuot” va “dunyoviy fanlar” g‘oyalarini ilgari surib, xalqni jaholatdan xalos etish, milliy tafakkurni uyg‘otish, ayollar ta’limini kengaytirish masalalarini falsafiy muammolar darajasiga ko‘taradi[4, B. 213]. Behbudiy konsepsiyasining markazida ma’naviy-axloqiy yangilanish, ilmiy tafakkur va milliy ong uyg‘unligi yotadi. Shu bois uning qarashlari Sharq uyg‘onish tafakkurida ma’rifat va modernizmni birlashtirgan falsafiy model sifatida ahamiyat kasb etadi.

K. Monteskye va M. Behbudiy qarashlarining falsafiy mohiyatini qiyosiy tahlil qilish ularning jamiyat, taraqqiyot va inson erkinligi haqidagi konsepsiyalarida umumiylik va farqli jihatlarni aniqlash imkonini beradi. Har ikkala mutafakkir o‘z davrining ijtimoiy-siyosiy sharoitidan kelib chiqib, inson va jamiyat o‘rtasidagi munosabatlarni falsafiy tahlil etgan, biroq ularning nazariy asoslari va maqsad yo‘nalishlari turlicha talqin etilgan.

Asos	K. Monteskye	M. Behbudiy
Jamiyat modeli	Siyosiy erkinlik asosida	Ma’rifat va axloq asosida
Maqsad	Inson huquqlari va qonun ustuvorligi	Milliy uyg‘onish va madaniy yangilanish
Falsafiy asos	Ratsionalizm	Ma’rifatparvarlik
Integratsiya ma’nosi	Turli ijtimoiy sinflarni uyg‘unlashtirish	Sharq va G‘arb qadriyatlarini uyg‘unlashtirish

Monteskye konsepsiyasi G‘arb siyosiy-falsafiy tafakkurida erkinlikni qonunlar bilan uyg‘unlashtirish g‘oyasiga tayanadi. U ijtimoiy tizim barqarorligini hokimiyatlarning bo‘linishi va qonun ustuvorligi orqali ta’minlanishini ta’kidlaydi. Behbudiy esa Sharq ma’naviy muhitida ma’rifatni milliy o‘zlik va madaniy yangilanishning poydevori sifatida talqin qiladi. Ularning qarashlari bir-birini to‘ldiradi: Monteskye jamiyatning siyosiy mexanizmlarini asoslab bergan bo‘lsa, Behbudiy uning ma’naviy va ma’rifiy poydevorini yoritgan. Shunday qilib, har ikkala mutafakkirning qarashlari integratsion tarzda uyg‘unlashganda, zamonaviy ijtimoiy-falsafiy modelning ikki ustunini — erkinlik va ma’rifatni birlashtiruvchi konseptual yondashuv yuzaga keladi. Monteskye ratsionalizmga asoslangan siyosiy-falsafiy qarashlarida jamiyat taraqqiyotini inson ongining erkinligi, qonun ustuvorligi va ijtimoiy muvozanat bilan bog‘laydi. Uning nazarida inson erkinligi – barcha ijtimoiy

tizimlarning markaziy mezoni bo‘lib, u aql, tajriba va adolat uyg‘unligi orqali amalga oshadi.

Behbudiy esa modernizatsiyani ma’naviy va axloqiy yangilanish jarayoni sifatida talqin qiladi. U milliy o‘zlikni asrab, ilm, ma’rifat va e’tiqodni uyg‘unlashtirish orqali jamiyatni yangilash zarurligini ilgari suradi. Uning fikricha, taraqqiyotning ildizi insonning ruhiy poklanishi va axloqiy yetukligidadir. Har ikkala mutafakkir qarashlarida inson shaxsiyati markaziy o‘rinni egallaydi. Monteskye uchun bu aql va huquq asosida, Behbudiy uchun esa ma’naviyat va ma’rifat asosida namoyon bo‘ladi. Shu jihatdan ularning qarashlari o‘zaro to‘ldiruvchi va integratsion tafakkurning universal modelini yaratadi – ya’ni G‘arbning ratsionalizm tamoyillari bilan Sharqning ma’naviy qadriyatlari uyg‘unlashgan holat.

Bugungi globallashuv sharoitida integratsion jarayonlar nafaqat iqtisodiy, balki ma’naviy va madaniy sohalarda ham chuqurlashmoqda. O‘zbekiston va umuman Sharq mamlakatlari taraqqiyotida ma’naviyat, milliy qadriyatlar va zamonaviy texnologiyalar uyg‘unligi dolzarb masalaga aylangan. Bu jarayon milliy o‘zlikni saqlagan holda jahon sivilizatsiyasiga integratsiyalashuvning yangi bosqichini ifodalaydi.

Monteskye va Behbudiy g‘oyalari ana shu jarayonlarning nazariy poydevorini tashkil etadi. Monteskye konsepsiyasida erkinlik, qonun ustuvorligi va ijtimoiy muvozanat tamoyillari ilgari surilgan bo‘lsa, Behbudiy qarashlarida ma’naviy yuksalish, axloqiy tarbiya va ilm-ma’rifat uyg‘unligi asosiy o‘rinni egallaydi. Zamonaviy ijtimoiy-madaniy kontekstda bu ikki yondashuv bir-birini to‘ldiruvchi jarayon sifatida namoyon bo‘lmoqda — ya’ni, jamiyatning barqaror rivojlanishi uchun texnologik yangilanish ma’naviy yangilanish bilan bir qatorda borishi zarur.

Shu ma’noda, Monteskye ratsionalizm va huquqiy tafakkur orqali, Behbudiy esa ma’naviyat va ma’rifat orqali insonni jamiyat markaziga qo‘ygan. Bugungi kunda ushbu g‘oyalar uyg‘unlashuvi O‘zbekistonning ma’naviy siyosati, ta’lim islohotlari va yoshlar dunyoqarashida o‘z ifodasini topmoqda.

Monteskye o‘zining siyosiy-falsafiy qarashlarida jamiyatni qonunlar orqali erkinlikka olib chiqishni asosiy maqsad sifatida belgilagan. Unga ko‘ra, haqiqiy erkinlik — bu inson xatti-harakatining qonun bilan uyg‘unlashgan holatidir; ya’ni qonunlar insonni cheklash emas, balki uni adolatli jamiyatda erkin yashashga yo‘naltiruvchi mexanizmdir.

Behbudiy esa erkinlikni ma’rifat bilan bog‘laydi. U xalqni ilmli, ongli va mustaqil fikrlovchi shaxsga aylantirish orqali ijtimoiy ozodlikka erishishni ko‘zlagan. Uning nazarida ma’rifat — insonni jaholatdan ozod etuvchi, millatni esa mustaqillikka yetaklovchi kuchdir.

Zamonaviy jamiyat sharoitida bu ikki yo‘l bir-birini to‘ldiradi: ma’rifat — erkinlikning asosi, erkinlik esa barqaror taraqqiyotning zarur shartidir. Demak, huquqiy tafakkur va ma’naviy uyg‘onish uyg‘unlashgandagina inson va jamiyat haqiqiy ma’noda erkin, ijodkor va taraqqiyparvar bo‘la oladi.

Monteskye va Behbudiy g‘oyalarining zamonaviy talqini ularning konsepsiyalarini amaliy sohalarga tatbiq etish imkonini beradi. Bugungi globallashuv sharoitida quyidagi yo‘nalishlar ayniqsa dolzarb ahamiyat kasb etadi:

Ta’lim tizimida ma’rifat va erkin tafakkur uyg‘unligini targ‘ib qilish, o‘quvchilarda mustaqil fikrlash, tahlil qilish va ijodiy yondashuv ko‘nikmalarini shakllantirish;

13. Milliy qadriyatlarni G‘arbning ilg‘or ilmiy, texnologik va madaniy standartlari bilan uyg‘unlashtirish orqali modern jamiyat uchun muvozanatli ijtimoiy model yaratish;

14. Falsafiy tafakkur asosida “madaniy mustaqillik” konsepsiyasini shakllantirish, ya’ni milliy o‘zlikni saqlagan holda ochiq, integratsion tafakkurga ega shaxsni tarbiyalash[6, B. 145]..

Ushbu yo‘nalishlar milliy ta’lim siyosati, madaniyat strategiyasi va ijtimoiy islohotlar uchun konseptual asos bo‘lib xizmat qiladi.

Tahlil va natijalar:

Monteskye va Behbudiy qarashlarini falsafiy-nazariy nuqtai nazardan tahlil qilganda, ularning g‘oyalari o‘rtasida chuqur ma’naviy va ijtimoiy uyg‘unlik mavjudligi ko‘rinadi. Har ikkisi o‘z davrining eng dolzarb muammosi – inson erkinligi, jamiyatning ma’naviy poydevori va taraqqiyot yo‘nalishini aniqlash masalasiga e’tibor qaratgan. Monteskye bu jarayonni ratsional tafakkur va qonunlar ustuvorligi orqali izohlagan bo‘lsa, Behbudiy uni ma’rifat, axloqiy yangilanish va milliy o‘zlikni anglash orqali asoslaydi.

Monteskye falsafasining mohiyatida ijtimoiy tizimni barqaror saqlab turuvchi kuch sifatida qonun, adolat va inson huquqlariga tayanish yotadi. U erkinlikni jamiyatning tabiiy rivojlanish shakli deb biladi va shu bois erkinlikni cheklovchi emas, balki uni tartibga soluvchi mexanizmlarni ilgari suradi. Behbudiy esa shu g‘oyani Sharq madaniyatiga mos holda davom ettirib, millatning ozodligi va taraqqiyoti faqat ma’rifatli insonlar orqali amalga oshishini ta’kidlaydi. U jamiyatni o‘zgartirishning eng muhim vositasi sifatida ta’lim va madaniyatni ko‘radi.

Tahlillar shuni ko‘rsatadiki, Monteskye g‘oyalari siyosiy erkinlikning nazariy modelini taklif qilgan bo‘lsa, Behbudiy ma’naviy erkinlikning amaliy yo‘lini belgilagan. Ularning tafakkurida inson asosiy qadriyat sifatida namoyon bo‘ladi. Monteskye uchun inson – qonunlar tizimida o‘z huquqlarini anglaydigan aql egalisi bo‘lsa, Behbudiy uchun u – ma’rifat orqali o‘z xalqining taqdirini o‘zgartira oladigan ongli shaxsdir. Natijalarga ko‘ra, har ikki mutafakkir jamiyatni faqat tashqi islohotlar emas, balki ichki ong o‘zgarishlari orqali yangilanishi lozimligini ilgari suradi. Monteskye erkinlikni qonunlar orqali tartibga solgan, Behbudiy esa erkin tafakkurni ma’naviy uyg‘onish bilan mustahkamlashga intilgan. Bu ikki yo‘nalish zamonaviy davrda ham bir-birini to‘ldiruvchi nazariy asos sifatida ahamiyat kasb etadi.

Bugungi globallashuv va axborot asrida ularning qarashlari o‘z dolzarbligini yo‘qotmagan. Jamiyat taraqqiyoti endi nafaqat iqtisodiy o‘sish, balki ma’naviy yetuklik va intellektual salohiyat bilan o‘lchanmoqda. Shu bois Monteskye ilgari surgan qonun ustuvorligi g‘oyasi va Behbudiy ta’kidlagan ma’rifatparvarlik

konsepsiyasi zamonaviy demokratik jamiyatlar uchun o‘zaro uyg‘un modelni tashkil etadi.

Tadqiqot natijalarga ko‘ra, bu ikki konsepsiyaning integratsiyasi O‘zbekistonning ijtimoiy-madaniy hayotida ham amaliy ahamiyat kasb etmoqda. Ta’lim tizimida erkin fikrlashni rivojlantirish, milliy o‘zlikni saqlagan holda global qadriyatlarni qabul qilish, jamiyatda ma’naviy immunitetni kuchaytirish singari yo‘nalishlar Monteskye va Behbudiy g‘oyalarining zamonaviy talqinini aks ettiradi. Monteskye va Behbudiy qarashlari o‘z davrida insoniyat taraqqiyotining ikki qutbini – G‘arb ratsionalizmi va Sharq ma’rifatparvarligini birlashtirgan falsafiy tizimni ifodalaydi. Ularning integratsion tafakkuri bugungi kunda ham ijtimoiy barqarorlik, madaniy uyg‘unlik va erkin fikrlashning nazariy hamda amaliy asosini belgilab bermoqda.

XULOSA

Monteskye va Behbudiy qarashlarining tahlili shuni ko‘rsatadiki, ular turli tarixiy-madaniy sharoitlarda yashagan bo‘lsalar-da, inson tafakkurining asosiy yo‘nalishlari — erkinlik, adolat, ma’rifat va jamiyat farovonligi g‘oyalari ularning konsepsiyalarida umumiy falsafiy asos sifatida namoyon bo‘ladi. Monteskye o‘z asarlarida siyosiy tizim va huquqiy tenglik orqali inson erkinligini ta’minlash zarurligini ta’kidlagan bo‘lsa, Behbudiy bu g‘oyani ma’rifat va axloqiy yangilanish asosida milliy darajada amalga oshirishni ko‘zlagan.

Ikkala mutafakkirning qarashlarini qiyosiy tahlil qilish shuni anglatadiki, ularning fikrlarida tafakkur va amaliyot o‘rtasidagi uzviy bog‘liqlik mavjud. Monteskye nazariy jihatdan siyosiy tizimni tartibga solish orqali inson huquqlarini himoya qilishga e’tibor qaratgan bo‘lsa, Behbudiy bu g‘oyani xalq ma’rifatini yuksaltirish, millatni uyg‘otish va milliy o‘zlikni saqlash orqali hayotga tadbiq etishga uringan. Bu jihatdan, Behbudiy o‘z davrining sharoitida Monteskye ta’limotini amaliy, ma’naviy va ijtimoiy muhitga moslashtirgan sharqona talqinini yaratgan, desak, to‘g‘ri bo‘ladi.

Bugungi kunda ularning qarashlarini qayta tahlil qilish nafaqat tarixiy qadriyat sifatida, balki zamonaviy ijtimoiy taraqqiyot konsepsiyasini shakllantirishda ham muhim nazariy asos bo‘la oladi. Monteskye ilgari surgan erkinlik va qonun ustuvorligi prinsiplari demokratik boshqaruv tamoyillarining asosi bo‘lib xizmat qilsa, Behbudiy ilgari surgan ma’rifatparvarlik va milliy uyg‘onish g‘oyalari zamonaviy O‘zbekistonning ma’naviy yangilanish strategiyasiga uyg‘un keladi. Monteskye va Behbudiy merosining o‘zaro uyg‘un tahlili shuni ko‘rsatadiki, g‘arbona siyosiy tafakkur va sharqona ma’naviy yangilanish o‘zaro to‘ldiruvchi va boyituvchi jarayondir. Ularning qarashlari zamonaviy ta’lim, siyosat va madaniyat tizimlarini rivojlantirishda muvozanatli, insonparvar va ma’rifatga asoslangan yondashuvni shakllantirish uchun boy manba bo‘lib qolmoqda. Shu bois bu ikki mutafakkirning g‘oyalari tarixiy emas, balki dolzarb ijtimoiy-ma’naviy yo‘nalish sifatida o‘rganilishi zarur.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR

1. Montesquieu, C. De l’esprit des lois (The Spirit of the Laws). – Geneva: Barrillot et Fils, 1748. – 822 p.

2. Sabine, G. H. A History of Political Theory. – New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961. – 850 p.
3. Behbudiy, M. Tanlangan asarlar. – Toshkent: Ma’naviyat, 2006. – 320 b.
4. Qosimov, B. O‘zbek jadidchiligi tarixi. – Toshkent: Fan, 2003. – 256 b.
5. Behbudiy, M. Tanlangan asarlar. – Toshkent: Ma’naviyat, 1998. – 284 b.

XITOY FALSAFASI VA MADANIYATIDA QADRIYATLARNING O‘RNI: AN’ANA VA ZAMONAVIYLIK UYG‘UNLIGI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-387-390

Xolmatova Dildora Rasul qizi
Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti
Ilmiy rahbar: f.f.n, dotsent Saydaliyeva Nigora
Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti,
Sharq falsafasi va germenevtika kafedrasi

Annotatsiya. *Ushbu maqolada Xitoy falsafasi va madaniyatida qadriyatlarning o‘rni, ularning tarixiy shakllanishi hamda zamonaviy davrdagi transformatsiyasi kompleks tarzda tahlil qilinadi. Tadqiqot konfutsiychilik va daochilik ta‘limotlari negizidagi qadriyatlar tizimini o‘rganishga qaratilgan bo‘lib, globallashuv sharoitida an‘anaviy qadriyatlarning yangilanishi ilmiy manbalar asosida yoritiladi. Natijalar Xitoy jamiyatida an‘anaviy va zamonaviy qadriyatlarning uyg‘unlashgan holda mavjudligini ko‘rsatadi.*

Kalit so‘zlar: *Xitoy falsafasi, qadriyatlar tizimi, konfutsiychilik, daochilik, globallashuv, zamonaviy jamiyat, sivilizatsion moslashuvchanlik.*

KIRISH

Xitoy sivilizatsiyasi dunyo tarixidagi eng qadimiy va uzluksiz madaniy an‘analardan birini o‘zida mujassam etgan fenomen hisoblanadi. Ushbu sivilizatsiyaning asosini falsafiy tafakkur tarzlari, xususan, miloddan avvalgi V asrda Konfutsiy tomonidan asos solingan konfutsiychilik ta‘limoti va Laozi boshchiligidagi daochilik falsafasi tashkil etadi. [1,23] Bu ta‘limotlar nafaqat ma‘naviy-axloqiy soha, balki davlat boshqaruvi, oila instituti va shaxslararo munosabatlar uchun ham asosiy mezon vazifasini o‘tagan.

Bugungi kunda globallashuv va modernizatsiya jarayonlari ushbu qadriyatlarning qayta talqin qilinishiga olib kelmoqda. [2,45] Shu sababli mazkur tadqiqotning dolzarbligi an‘anaviy qadriyatlar va zamonaviy jamiyat o‘rtasidagi munosabatni aniqlab berish va uni ilmiy asoslashdan iborat.

Xitoy falsafasida qadriyatlarning o‘rni va zamonaviy transformatsiyasini tahlil qilish. Ushbu maqsadga erishish uchun quyidagi vazifalar belgilandi:

–konfutsiychilik va daochilikdagi qadriyatlarni tarixiy kontekstda o‘rganish;

–an‘anaviy qadriyatlarning ijtimoiy tuzilmaga ta‘sirini tahlil qilish;

–zamonaviy Xitoyda qadriyatlar o‘zgarishining asosiy tendensiyalarini aniqlash;

–an‘anaviy va zamonaviy qadriyatlar o‘rtasidagi munosabat modelini ilmiy asoslash.

Mazkur tadqiqotda quyidagi ilmiy usullar qo‘llanildi: tarixiy-genetik usul qadriyatlarning shakllanish jarayonini uzoq muddatli tarixiy perspektivada o‘rganish; qiyosiy tahlil an‘anaviy va zamonaviy qadriyatlarni, Sharq va G‘arb qadriyat

modellarini solishtirish; kontent-tahlil klassik matnlar va zamonaviy ilmiy adabiyotlarni o‘rganish.

Tadqiqot manbalari sifatida klassik asarlar (*Analects, Tao Te Ching*) hamda Scopus va Web of Science ma‘lumot bazalariga kiritilgan zamonaviy ilmiy maqolalar asosida foydalanildi. Tadqiqotning epistemologik asosi sifatida germenevtik yondashuv qadimiy matnlarni zamonaviy kontekstda talqin qilish metodologiyasi qabul qilindi.

Muhokama va Natijalar

Konfutsiychilikda qadriyatlar tizimi: Konfutsiychilik ta‘limoti qadriyatlar tizimini shaxs, oila, jamiyat va davlat o‘rtasidagi ierarxik munosabatlar asosida qurishni talab etadi. [1,14] Ushbu tizim to‘rtta asosiy qadriya (de) atrofida tashkil topgan.

“Ren” (仁 insonparvarlik) barcha qadriyatlarning markaziy tushunchasi bo‘lib, boshqalarga mehr-shafqat, hamdardlik va adolat ko‘rsatish qobiliyatini anglatadi. Konfutsiy fikricha, ren bu faqat tabiiy berilgan xususiyat emas, balki tinimsiz o‘z-o‘zini takomillashtirish natijasi. [1,15] “Li” (礼 marosim va ijtimoiy tartib) jamoaviy hayotni boshqaruvchi qoidalar, marosimlar va axloqiy normalar majmui bo‘lib, shaxsni ijtimoiy rolga muvofiqlashtiradi va jamiyat uyg‘unligini ta‘minlaydi. [3, 47] “Yi” (義 adolat) o‘z burchiga sodiqlik bo‘lib, shaxsiy manfaatdan jamoa manfaatini ustun qo‘yishni taqozo etadi. “Xiao” (孝 ota-onaga hurmat oilaviy qadriyatlarning asosi bo‘lib, davlatga sadoqatning prototipi sifatida qaraladi.

Yao Xinzhongning ta‘kidlashicha, konfutsiychilik “siyosiy institutlar va madaniy amaliyotning muqobil asosi” bo‘lib xizmat qilgan. [3,52] Ushbu to‘rtta qadriyat o‘zaro bog‘liq tizimni tashkil etib, Xitoy jamiyatining tuzilmasini asrlar davomida belgilab kelgan va zamonaviy davrdagi boshqaruv falsafasida ham o‘z aksini topmoqda.

Daochilikda tabiiylik va uyg‘unlik qadriyatlari**:** Daochilik (Taoizm) falsafasi konfutsiychilikdan farqli o‘laroq, jamiyatdan ko‘ra koinot qonuniyatlariga Dao (Yo‘l)ga murojaat qiladi. [2,25] Daochilikdagi asosiy qadriyatlar: *ziran* (自然 tabiiylik)barcha mavjudot o‘zining tabiiy holatida bo‘lishi; *wu wei* (無為 harakatsizlik orqali harakat) Daoga qarama-qarshi bo‘lmagan tabiiy harakat prinsipi; *pu* (樸 soddalik) ortiqcha istaklar va sun‘iy ehtiyojlardan voz kechish.

Daochilik qadriyatlari Xitoy san‘ati, tibbiyoti (akupunktura) va harbiy strategiyasiga (Sun Tzu) chuqur ta‘sir ko‘rsatgan. [4, 215] Chan buddizmi ham ko‘p jihatdan daochilik qadriyatlarini o‘ziga singdirgan va bu ikkala ta‘limot birgalikda Xitoy madaniy merosi uchun noyob falsafiy poydevor yaratgan.

Ijtimoiy qadriyatlar va kollektivizm: Konfutsiychilik va daochilik ta‘sirida Xitoy jamiyatida mustahkam ijtimoiy qadriyatlar tizimi shakllangan. Birinchi guruh oilaviy qadriyatlar: ota-onaga hurmat, ajdodlar xotirasini ardoqlash, oila birligini saqlash. Xitoy an‘anasida oila jamiyatning asosi va davlatning kichik modelidir. Ikkinchi guruh ijtimoiy ierarxiya va hurmat: kattalarning yoshlarga, o‘qituvchining o‘quvchiga, davlat amaldorining fuqaroga nisbatan ustunligi. Bu ierarxiya jamiyatda tartib va barqarorlikni ta‘minlovchi asosiy mexanizm bo‘lib kelgan. [3,50]

Uchinchi guruh jamoviy uyg‘unlik (和谐, hexie): individual manfaatlardan jamoaviy manfaatlarni ustun qo‘yish, mojarolardan qochish, konsensus qidirish. [5,120] Bu qadriyat "face" (面子, mian zi) tushunchasi bilan chambarchas bog‘lanib, Xitoy muzokaralar madaniyatini va biznes munosabatlarini belgilaydi. Guanxi (關係) shaxsiy aloqalar va o‘zaro hamkorlik tarmog‘i ana shu qadriyatning amaliy ko‘rinishi hisoblanadi.

Zamonaviy Xitoyda qadriyatlar transformatsiyasi**:** XX asrda Xitoy uchta global o‘zgarish to‘lqinini boshdan kechirdi: 1919 yildagi "4 may harakati" (an‘anaga tanqidiy munosabat), 1966–76 yillardagi "Madaniy inqilob" (an‘anaga hujum) va 1978 yildan boshlangan "Islohotlar va ochiqlik" siyosati (yangi sintez). [5,218] Bugungi kunda zamonaviy Xitoyda bir qator yangi qadriyatlar shakllangan:

–Innovatsiya va texnologik taraqqiyot: Xitoy hukumati "Made in China 2025" dasturi doirasida texnologik innovatsiyani milliy qadriyat darajasiga ko‘tardi.

–Ta‘lim va meritokratiya: konfutsiychilik merosidan kelib chiqqan "bilimli odam yaxshi boshqaruvchi" tamoyili zamonaviy Gaokao tizimida o‘z aksini topdi.

–Milliy g‘urur va sivilizatsion o‘zlik: "Xitoy orzusi" (Chinese Dream) konsepsiyasi an‘anaviy buyuklik g‘oyasini zamonaviy kontekstda qayta jonlantirdi. [6,348]

Xitoy Kommunistik Partiyasining 2012 yilda e‘lon qilgan "12 asosiy sotsialistik qadriyat"i ham konfutsiychilik elementlari (uyg‘unlik, adolat, vatanparvarlik) va zamonaviy davlat mafkurasi (demokratiya, qonun ustuvorligi) ni o‘zida birlashtiradi. Bu holat an‘ana va zamonaviylikning Xitoy uchun o‘ziga xos sintezi ekanligini ko‘rsatadi.

Tadqiqot natijalari shuni ko‘rsatadiki, Xitoy jamiyatida qadriyatlar to‘liq yo‘qolmagan, balki transformatsiyaga uchragan. Tu Weiming va Daniel A. Bell fikricha, konfutsiychilik qadriyatlari bugungi jamiyatda ham dolzarb bo‘lib qolmoqda va ularni "zamonaviy dunyo uchun resurs" sifatida talqin qilish mumkin. Daniel A.Bell o‘zining "Xitoy modeli" asarida meritokratik boshqaruv tizimining G‘arb liberal demokratiyasiga munosib alternativ bo‘lishi mumkinligini asoslab beradi. [4, 93]

Biroq tadqiqot davomida ayrim ziddiyatlar ham aniqlandi. Xususan, kollektivizm va individual huquqlar o‘rtasidagi kuchlanish zamonaviy Xitoy jamiyatida hali to‘liq hal etilmagan muammo bo‘lib qolmoqda. [7,58] Francis Fukuyama konfutsiychilik qadriyatlarining davlat qurish jarayoniga ta‘siri masalasida muhim kuzatishlar bildiradi: u ushbu qadriyatlar kuchli davlat tuzilmalarini shakllantirsa-da, mustaqil fuqarolik jamiyatining rivojlanishini murakkablashtirishi mumkinligini ta‘kidlaydi. [8, 25]

Xalqaro munosabatlar sohasida ham Xitoy qadriyatlari muhim rol o‘ynamoqda. "Uyg‘un dunyo" (hexie shijie) kontseptsiyasi va "Kamar va Yo‘l" tashabbusi an‘anaviy daochilik va konfutsiychilik g‘oyalarini uyg‘unlik, o‘zaro manfaat zamonaviy geosiyosat bilan sintezlashtirishga urinish sifatida ko‘rilishi mumkin. [9, 470] Chan Joshephning ta‘kidlashicha, konfutsiy kamolot falsafasi zamonaviy liberal siyosatga munosib intellektual muqobil taqdim eta oladi. [10,110]

O‘zbekiston va Markaziy Osiyo davlatlari uchun Xitoy tajribasi an‘anani saqlab qolgan holda modernizatsiya qilish alohida amaliy ahamiyat kasb etadi. Mintaqada

mavjud an‘anaviy qadriyatlar (mahalla instituti, kattalarni hurmat qilish, jamoaviy qarorlar) bilan zamonaviy demokratik normalar o‘rtasidagi muvozanatni topish borasida Xitoy modeli muhim namuna bo‘la oladi.

XULOSA

Ushbu tadqiqot Xitoy falsafasi va madaniyatidagi qadriyatlar tizimining quyidagi muhim xususiyatlarini aniqladi:

Birinchidan, konfutsiychilik va daochilik ta‘limotlari asrlar davomida bir-birini to‘ldirib, Xitoy jamiyatiga xos noyob qadriyatlar tizimini shakllantirgan. Bu tizimning o‘zagini insonparvarlik, uyg‘unlik va jamoaviy mas‘uliyat tashkil etadi.

Ikkinchidan, zamonaviy Xitoy an‘anaviy qadriyatlarni yo‘q qilmagan, balki ularni yangi ijtimoiy-iqtisodiy sharoitlarga moslashtirgan. Bu jarayon "sivilizatsion moslashuvchanlik" deb ta‘riflanishi mumkin: qadriyatlarning shakli o‘zgaradi, ammo mazmuni saqlanib qoladi.

Uchinchidan, Xitoy modeli an‘ana va modernizatsiya o‘rtasidagi kuchlanishni hal etishning o‘ziga xos yo‘lini ko‘rsatadi. Ushbu tajriba bugungi kunda globallashuv bosimiga duch kelayotgan barcha sivilizatsiyalar uchun, shu jumladan O‘zbekiston uchun ham, muhim ahamiyat kasb etadi.

Kelajakdagi tadqiqotlar uchun quyidagi yo‘nalishlar tavsiya etiladi: raqamli iqtisodiyot va sun‘iy intellektning Xitoy qadriyat tizimiga ta‘siri; yoshlar o‘rtasidagi qadriyat o‘zgarishlarini sotsiologik o‘rganish; hamda Xitoy va O‘rta Osiyo qadriyatlar tizimlarini qiyosiy tadqiq etish.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR:

1. Confucius. Analects trans. D. C. Lau. London: Penguin Books, 1979. 256 p.
2. Laozi. Tao Te Ching trans. S. Mitchell. — New York: HarperCollins, 1988 128 p.
3. Yao Xinzhong. An Introduction to Confucianism. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 316 p.
4. Bell D. A. The China Model: Political Meritocracy and the Limits of Democracy. Princeton: Princeton University Press, 2015. 304 p.
5. Fung Yu-lan. History of Chinese Philosophy. Princeton: Princeton University Press, 1952. 455 p.
6. Tu Weiming. Confucian Ethics Today: The Singapore Challenge Philosophy East and West. 1984. Vol. 34, 4. P. 347–360.
7. Fukuyama F. Confucianism and Democracy Journal of Democracy. 1995. P. 20–33.
8. Bell D. A. Communitarianism and Its Critics. Oxford: Oxford University Press, 1993. 272 p.
9. Yang M. M. H. The Resilience of Guanxi and Its New Deployments: A Critique of Some New Guanxi Scholarship The China Quarterly. 2002. Vol. 170. P. 459–476.
10. Chan J. Confucian Perfectionism: A Political Philosophy for Modern Times. Princeton: Princeton University Press, 2014. 264 p.

ABU NASR FOROBIYNING "FOZIL ODAMLAR SHAHRI" ASARIDA IDEAL JAMIYAT G'OYASI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-391-394

Xojiyeva Madina
Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti
"Sharq falsafasi va madaniyati" yo'nalishi
4-kurs arab-ingliz guruhi talabasi
Ilmiy rahbar: Abduvaxobova G.A.

Annotatsiya: *Ushbu maqolada Al-Forobiyning "Fozil odamlar shahri" asarida ilgari surilgan ideal jamiyat g'oyasi tahlil qilinadi. Unda mutafakkirning jamiyat tuzilishi, fazilatli jamiyat mezonlari, inson kamoloti hamda rahbarlik haqidagi qarashlari yoritiladi. Forobiy asarlarida jamiyatning rivoji axloq, aql va adolat tamoyillari bilan uzviy bog'liq holda talqin etiladi. Maqolada uning falsafiy g'oyalari bugungi kun nuqtai nazaridan ham baholanib, ularning zamonaviy ahamiyati ochib beriladi. Shuningdek, "Fozil odamlar shahri" asarining tarbiyaviy va ma'naviy ahamiyati ham asoslab beriladi.*

Kalit so'zlar: *Fazilatli jamiyat, ideal jamiyat, Al-Forobiy, "Fozil odamlar shahri", axloqiy qarashlar, inson kamoloti, adolat, aql, boshqaruv, ma'naviy yetuklik.*

KIRISH

Abu Nasr Al-Forobiy, IX asrda tug'ilgan, Islom Oltin asridagi eng taniqli faylasuflardan biridir. Ko'pincha Aristoteldan keyin "ikkinchi o'qituvchi" deb ataladigan al-Forobiy yunon falsafasini Islom olamiga yetkazishda hal qiluvchi rol o'ynadi. Ushbu maqolaning maqsadi al-Forobiyning falsafiy qarashlarini o'rganish, xususan uning metafizik va axloqiy ta'limotlari, siyosiy falsafasi va falsafani Islom ilohiyoti bilan uyg'unlashtirishga qaratilgan sa'y-harakatlariga e'tibor berishdir.

Tadqiqotda Al-Forobiy g'oyalari Islom olamida falsafiy tafakkur rivojiga qanday hissa qo'shgani tahlil qilinadi va ularning zamondoshlariga ham, zamonaviy falsafaga ham ta'sirini baholaydi. Abu Nasr al-Forobiy, shuningdek, Al-Forobiy nomi bilan tanilgan, Islom Oltin asrida taniqli faylasuf bo'lgan. Uning falsafiy hissalari ko'plab sohalarda, jumladan mantiq, metafizika, axloq va siyosiy falsafada muhim ahamiyatga ega. Al-Forobiy asarlari ham Islom, ham G'arb tafakkuriga, ayniqsa rivojlanishida o'rta asr falsafasiga ta'sir ko'rsatdi.

Sharq falsafasi tarixida jamiyat va inson munosabati masalasi markaziy o'rinlardan birini egallaydi. Al-Forobiy bu masalani tizimli va falsafiy asosda tahlil qilgan mutafakkir sifatida alohida ahamiyatga ega. Uning "Fozil odamlar shahri" asari jamiyatning ideal shakli, inson kamoloti va davlat boshqaruvi haqidagi chuqur qarashlarni o'z ichiga oladi. Forobiy fikricha, inson yolg'iz holda to'liq kamolotga erisha olmaydi, u jamiyat ichida yashash orqali rivojlanadi. Shu sababli jamiyatning qanday bo'lishi inson taqdirini belgilovchi asosiy omil hisoblanadi. Mutafakkirning qarashlarida insonning tabiati, uning aqliy salohiyati va axloqiy tarbiyasi jamiyat bilan

uzviy bog‘langan holda talqin qilinadi. Shu nuqtai nazardan, jamiyat insonni shakllantiruvchi va uni kamolot sari yetaklovchi asosiy muhit sifatida qaraladi. Aynan shu g‘oya “Fozil odamlar shahri” asarining markaziy falsafiy asosini tashkil etadi.

ASOSIY QISM

Al-Forobiy jamiyatni tasodifiy hodisa emas, balki inson tabiatidan kelib chiqadigan zaruriy tuzilma sifatida talqin qiladi. Inson o‘zining jismoniy va ma’naviy ehtiyojlarini mustaqil holda to‘liq qondira olmaydi. Shu sababli u boshqa insonlar bilan hamkorlik qilishga, o‘zaro yordam asosida yashashga intiladi. Aynan mana shu ehtiyoj jamiyatning paydo bo‘lishiga sabab bo‘ladi. Uning qarashlarida jamiyat oddiy yig‘indi emas, balki maqsadga yo‘naltirilgan tizimdir. Unda har bir a’zo ma’lum vazifani bajaradi va umumiy tartibni saqlashga xizmat qiladi. Jamiyatning qiymati, uning a’zolari qanchalik uyg‘un va maqsadli faoliyat olib borishiga bog‘liq bo‘ladi. Shu jihatdan jamiyat inson hayotining tashqi muhiti emas, balki uning ichki kamolotini shakllantiruvchi muhim omildir.

Al-Forobiy jamiyatni tasodifiy hodisa emas, balki inson tabiatidan kelib chiqadigan zaruriy tuzilma sifatida talqin qiladi. Inson o‘zining jismoniy va ma’naviy ehtiyojlarini mustaqil holda to‘liq qondira olmaydi. Inson o‘z ehtiyojlarini yakka holda to‘liq qondira olmaydi[186]. Shu sababli u boshqa insonlar bilan hamkorlik qilishga, o‘zaro yordam asosida yashashga intiladi. Aynan mana shu ehtiyoj jamiyatning paydo bo‘lishiga sabab bo‘ladi. Jamiyatning qiymati uning a’zolari qanchalik uyg‘un va maqsadli faoliyat olib borishiga bog‘liq bo‘ladi. Shu jihatdan jamiyat inson hayotining tashqi muhiti emas, balki uning ichki kamolotini shakllantiruvchi muhim omildir. Forobiy ta’limotida jamiyatlar o‘z maqsadi va yo‘nalishiga qarab farqlanadi. Eng mukammal shakl fazilatli jamiyat bo‘lib, u insonlarning moddiy manfaatlari emas, balki ma’naviy yetukligi va umumiy baxtini ko‘zlaydi Bunday jamiyatda insonlar bir-biriga raqib emas, balki hamkor sifatida qaraydi. Fazilatli jamiyatning asosiy belgisi adolat, axloq va aql ustuvor bo‘lishidir. Bu jamiyatda har bir inson o‘z o‘rnini anglaydi va umumiy tizimga foyda keltirishga intiladi. Natijada jamiyat ichida tartib, barqarorlik va o‘zaro ishonch shakllanadi. U shuni ko‘rsatadiki, jamiyatning mukammalligi uning tashqi boyligi bilan emas, balki ichki axloqiy holati bilan belgilanadi. Agar jamiyat a’zolari fazilatli bo‘lsa, jamiyat ham mukammal bo‘ladi.

Forobiy konsepsiyasida jamiyatni boshqaruvchi shaxs alohida o‘rin egallaydi. Rahbar oddiy boshqaruvchi emas, balki jamiyatning ma’naviy yo‘nalishini belgilovchi shaxs sifatida qaraladi. Uning bilim darajasi, axloqi va dunyoqarashi butun jamiyatga ta’sir ko‘rsatadi. Ideal rahbar nafaqat qonunlarni biladi, balki inson tabiatini, adolat mezonlarini va baxt tushunchasini chuqur anglaydi. U jamiyatni faqat tartib bilan emas, balki ma’naviy qadriyatlar orqali boshqaradi. Shu sababli rahbarning yetukligi jamiyatning yetukligiga tenglashtiriladi. Agar rahbar bilimli va adolatli bo‘lsa, jamiyat rivojlanadi. Aks holda, ya’ni rahbar nodon yoki manfaatparast bo‘lsa, jamiyat ichida tartibsizlik va tanazzul yuzaga keladi. Fazilatli jamiyatda asosiy maqsad umumiy baxtdir[187].

[186] Al-Forobiy. Fozil odamlar shahri, Toshkent: “Yangi asr avlodi”, 2016. – B.18.
[187] Al-Forobiy. Fozil odamlar shahri, Toshkent: “Yangi asr avlodi”, 2016. – B.42.

Forobiy fazilat bilan baxt-saodat o‘rtasida shunday bog‘liqlik borki, baxt-saodat tashqaridan beriladigan yoki majburan qo‘shiladigan holat emas deydi[188]. U bevosita fazilatning ichidan kelib chiqadi va uning tabiiy natijasi sifatida namoyon bo‘ladi.Bu fikr Forobiy ta’limotining eng dolzarb jihatlaridan biri hisoblanadi. U inson kamolotini jamiyatdan ajratib ko‘rmaydi. Inson o‘zining bilimini, axloqini va hayotiy tajribasini aynan jamiyat ichida shakllantiradi. Shu sababli jamiyatning qanday ekanligi insonning qanday bo‘lishini belgilaydi. Sog‘lom va fazilatli jamiyat insonni komillikka yetaklaydi. Bunday muhitda inson o‘z imkoniyatlarini to‘liq namoyon eta oladi, ezgulik sari intiladi. Aksincha, nosog‘lom jamiyat insonning rivojlanishiga to‘sqinlik qiladi va uning axloqiy tanazzuliga sabab bo‘lishi mumkin.

XULOSA

Xulosa qilib aytganda, Al-Forobiyning “Fozil odamlar shahri” asarida ilgari surilgan ideal jamiyat g‘oyasi inson kamoloti bilan uzviy bog‘liq holda talqin etiladi. Ushbu ta’limotda jamiyat oddiy ijtimoiy tuzilma sifatida emas, balki insonning ma’naviy va intellektual rivojlanishini ta’minlovchi muhim omil sifatida qaraladi. Fazilatli jamiyatda axloq, adolat va aql ustuvor bo‘lib, bu tamoyillar jamiyat barqarorligi va taraqqiyotining asosini tashkil etadi.

Shuni ham aytib o‘tish kerakki, Forobiy epistemologiya va mantiq sohasida juda muhim o‘rin egallaydi. U mantiqni insonning to‘g‘ri fikrlashi va borliqni anglashida asosiy vosita sifatida talqin qilgan. Ayniqsa, Aristotel mantig‘ini Islom olamiga olib kirish, uni rivojlantirish va kengroq tushuntirishda katta xizmat qilgan. Uning mantiqqa oid ishlari Islom falsafasida ta’lim tizimining shakllanishiga kuchli ta’sir ko‘rsatgan va keyinchalik o‘rta asr Yevropasida ham o‘z aksini topgan. U yana Aristotelning jon haqidagi qarashlarini asos qilib olib, ularni o‘zining “ilm ul-nafs” ta’limotiga moslashtirdi. Shu bilan birga, baxt-saodat va insoniy kamolot g‘oyalarini ham o‘z falsafasining markaziy yo‘nalishi sifatida qabul qildi, lekin bu fikrlarni islomiy qarashlar bilan uyg‘unlashtirdi.

Forobiy yunon falsafasidan olingan mazmunlarni diniy tushunchalar bilan bog‘lab, yangi axloqiy qarashlar tizimini shakllantirdi. Uni qarashlari, inson faqat oxiratni emas, balki aynan shu dunyoda amalga oshirishi mumkin bo‘lgan amallariga ko‘proq e’tibor qaratilgan.

Bilim insonda sezgi orqali qabul qilish, tasavvur qilish va aqliy tahlilning uyg‘unlashuvi natijasida yuzaga keladi. Bu jarayonning eng yuqori bosqichi esa intellektual sezgi bo‘lib, u orqali inson haqiqatni chuqur anglash darajasiga yetadi.Uning fikrini muhim jihati shundaki, u jamiyatning mukammalligini uning a’zolarining fazilatlari bilan bevosita bog‘laydi. Ya’ni komil inson mukammal jamiyatni, mukammal jamiyat esa komil insonni shakllantiradi. Bu o‘zaro bog‘liqlik jamiyat taraqqiyotining uzluksizligini ta’minlaydi

Shuningdek, mutafakkir tomonidan ilgari surilgan ideal jamiyat modeli bugungi kunda ham o‘z ahamiyatini yo‘qotmagan. Zamonaviy jamiyatda yuzaga kelayotgan axloqiy muammolar, ijtimoiy tengsizlik va ma’naviy inqiroz sharoitida uning g‘oyalari muhim nazariy asos bo‘lib xizmat qiladi. Uning qarashlari insonni komillikka

[188] Al-Forobiy. Baxt-saodatga erishish haqida. – Toshkent: Fan nashriyoti, 2001. – B.88

yetaklash, jamiyatni esa adolat va ezgulik asosida rivojlantirishda muhim ahamiyat kasb etadi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO‘YXATI

1. Al-Forobiy. Fozil odamlar shahri. – Toshkent: Yangi asr avlodi, 2016.
2. Al-Forobiy. Baxt-saodatga erishish haqida. – Toshkent: Fan nashriyoti, 2001.
3. Fehrulloh T. Al-Forobiyga nisbat berilgan yangi platonik asar: Risole fi’lilmi’l-ilohiy, “Divan ilmiy tadqiqoti”, 2006 yil, 20-son: 185-226.
4. Forobiy ta’limot // ‘Majmua at-risole al-hukama’ (‘Takimlar risolalarining majmuasi’ to‘plamida). – Toshkent, 1963. - 255 b.
5. Jurayev, S. S. O. (2021). Abu Ali ibn Sinoning falsafiy qarashlarida baxt-saodat masalasi. *Academic research in educational sciences*, *2*(Special Issue 1), 395-401.
6. Jurayev, S. S. U. (2021). Abu Ali ibn Sinoning falsafiy qarashlarida axloq masalasi va uning bugungi kundagi ahamiyati. *Oriental renaissance: Innovative, educational, natural and social sciences*, *1*(3), 11-14.

ALISHER NAVOIY VA MAHATMA GANDINING AXLOQ, INSONPARVARLIK VA IDEAL JAMIYAT HAQIDA QARASHLARINING QIYOSIY TAHLILI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-395-399

Sultanova Feruza
Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti talabasi
"Sharq falsafasi va madaniyati" yo'nalishi
arab-ingliz guruhi 4-kurs talabasi
Ilmiy rahbar: PhD, dots. Ikramova Iroda

Annotatsiya: *Ushbu maqolada Alisher Navoiy va Mahatma Gandining axloq, insonparvarlik hamda ideal jamiyat haqidagi qarashlari qiyosiy tahlil qilinadi. Tadqiqot davomida Navoiy asarlaridagi komil inson, adolat, mehr-oqibat va jamiyat farovonligi haqidagi qarashlari Gandi ta'limotidagi zo'ravonlikka qarshi kurash (ahimsa), haqiqatparvarlik va ijtimoiy tenglik g'oyalari bilan solishtiriladi. Maqolada ikki buyuk mutafakkirning turli tarixiy va madaniy muhitda yashaganiga qaramay, ularning inson qadri, axloqiy poklik va jamiyatni takomillashtirish borasidagi fikrlari o'xshash jihatlarga ega ekanligi ochib beriladi. Shuningdek, ularning qarashlari bugungi zamonaviy jamiyat uchun ham muhim ahamiyat kasb etishi asoslab beriladi.*

Kalit so'zlar: *Alisher Navoiy,Mahatma Gandi, axloq, insonparvarlik, ideal jamiyat, komil inson, ahimsa, adolat, ma'naviyat, ijtimoiy tenglik, falsafiy qarashlar, qiyosiy tahlil.*

KIRISH

Insoniyat tarixida shunday buyuk siymolar borki, ularning hayoti va qarashlari nafaqat o'z davriga, balki keyingi avlodlarga ham kuchli ta'sir ko'rsatadi. Ana shunday ulug' mutafakkirlar qatorida Alisher Navoiy va Mahatma Gandi alohida o'rin egallaydi. Ular turli davr va hududlarda yashagan bo'lsalar-da, insonparvarlik, axloqiy poklik va ideal jamiyat haqidagi qarashlari bilan bir-biriga yaqin turadi. Har ikkala mutafakkir ham insonni ulug'lash, adolatli jamiyat barpo etish va ma'naviy yetuklikka erishish g'oyalarini ilgari surgan [3, 112].

Navoiy Sharq uyg'onish davrining buyuk vakili sifatida o'zining badiiy va falsafiy asarlarida komil inson, mehr-oqibat va adolatli jamiyat masalalarini chuqur yoritgan.Gandi esa Hindiston mustaqillik harakatining yetakchisi sifatida siyosiy faoliyati orqali tanilgan bo'lsa, uning asl kuchi axloqiy falsafasida namoyon bo'ladi. U "ahimsa" – ya'ni zo'ravonlikdan voz kechish va "satya" – haqiqatga sodiqlik tamoyillarini inson hayotining asosiy mezoni deb bilgan.

Ushbu maqolada mazkur ikki buyuk siymoning qarashlari o'rtasidagi umumiylik va farqlar tahlil qilinadi, ularning asarlaridan namunalar asosida insonparvarlik va axloqiy qadriyatlarning mohiyati ochib beriladi.

Asosiy qism

Alisher Navoiy asarlarida axloq, insonparvarlik va jamiyat masalalari markaziy o‘rinni egallaydi. U “Xamsa”, “Mahbub ul-qulub” kabi asarlarida komil inson obrazini yaratadi. Navoiyga ko‘ra, komil inson – bu ilmli, odobli, saxovatli va adolatli insondir.

Masalan, u shunday yozadi:

"Odamiy ersang, demagil odami,
Onikim yo‘q xalq g‘amidin g‘ami" [6, 215].

Bu baytda Navoiy insonparvarlikning asl mohiyatini juda aniq ifodalaydi. Ya’ni, agar inson boshqalarning dardiga befarq bo‘lsa, uni haqiqiy inson deb bo‘lmaydi. Bu g‘oya Gandining insonparvarlik qarashlari bilan hamohangdir.

Navoiy adolat masalasiga ham alohida e’tibor qaratadi. Uning fikricha, jamiyatning barqarorligi va taraqqiyoti adolatga bog‘liq. “Mahbub ul-qulub” asarida u shunday deydi:

"Adl – mulkning asosidur" [5, 63].

Bu fikr orqali Navoiy jamiyat boshqaruvida adolatning naqadar muhim ekanligini ko‘rsatadi. Bu jihat ham Gandi qarashlari bilan uyg‘unlashadi, chunki Gandi ham adolat va tenglikni jamiyatning asosiy tamoyili deb bilgan [12, 101].

Shuningdek, Navoiy mehr-oqibat va saxovatni insonning eng yuksak fazilatlari qatoriga qo‘shadi. U insonlarni bir-biriga yaxshilik qilishga, muhtojlarga yordam berishga undaydi. Bu esa uning insonparvarlik g‘oyalarining asosini tashkil etadi.

Mahatma Gandining inson hayotida axloqni eng yuqori qadriyat sifatida ko‘radi. Gandi uchun axloq – bu faqat shaxsiy xulq-atvor emas, balki jamiyatni boshqaruvchi asosiy kuchdir [12, 34]. U shunday deydi:

"Zaiflar hech qachon kechira olmaydi. Kechirim – kuchlilar xususiyatidir" [1, 98].

Bu fikr orqali Gandi insonning ichki kuchi va ruhiy pokligini asosiy mezon sifatida ko‘rsatadi. Uning nazarida, zo‘ravonlik hech qachon haqiqiy g‘alabaga olib kelmaydi. Shuning uchun u “ahimsa” tamoyilini nafaqat siyosiy kurashda, balki kundalik hayotda ham qo‘llashni targ‘ib etadi [2, 78].

Gandining ideal jamiyat haqidagi tasavvuri ham aynan shu g‘oyalarga asoslanadi. U adolatli, tenglikka asoslangan, inson huquqlari hurmat qilinadigan jamiyatni orzu qilgan. Uning fikricha, jamiyatni o‘zgartirish uchun avvalo insonning o‘zi o‘zgarishi kerak:

"Dunyoda ko‘rmoqchi bo‘lgan o‘zgarishning o‘zi bo‘l" [1, 267].

Bu g‘oya juda chuqur ma’noga ega bo‘lib, har bir inson o‘zidan boshlashi kerakligini ta’kidlaydi.

Navoiy va Gandi qarashlarini qiyoslaganda, ularning umumiy jihatlari ko‘p ekanligini ko‘rish mumkin. Har ikkala mutafakkir ham insonni markazga qo‘yadi [3, 289]. Ular uchun inson qadri eng oliy qadriyatdir. Biroq, ularning yondashuvida ayrim farqlar ham mavjud.

Masalan, Gandi ko‘proq amaliy faoliyat orqali – siyosiy kurash, norozilik harakatlari orqali o‘z g‘oyalarini amalga oshirgan. U jamiyatni o‘zgartirishda faol ishtirok etgan. Navoiy esa asosan badiiy va falsafiy asarlar orqali jamiyatga ta’sir ko‘rsatgan. U so‘z qudrati bilan inson ongini o‘zgartirishga harakat qilgan.

Gandining qarashlari ko‘proq siyosiy va ijtimoiy harakatlar bilan bog‘liq bo‘lsa, Navoiyning qarashlari ma’naviy va axloqiy tarbiya bilan chambarchas bog‘liq. Shunga qaramay, ularning maqsadi bir – insonni yuksaltirish va jamiyatni yaxshilash.

Yana bir muhim jihat shundaki, har ikkala mutafakkir ham oddiylik va kamtarlikni ulug‘laydi. Gandi oddiy hayot tarzini tanlab, xalq bilan birga yashagan [1, 210]. Navoiy esa o‘zining boylik va mansabiga qaramay, doimo xalq manfaatini ko‘zlagan va saxovat ko‘rsatgan [9, 134].

Ularning asarlaridan keltirilgan axloq va insonparvarlik – bu faqat nazariy tushunchalar emas, balki amaliy hayotda qo‘llanishi kerak bo‘lgan qadriyatlardir. Shu bois, Gandi va Navoiy qarashlari bugungi kunda ham dolzarbligini yo‘qotmagan.

Ularning g‘oyalari zamonaviy jamiyat uchun ham muhim saboq bo‘lib xizmat qiladi. Chunki bugungi kunda ham insoniyat adolat, tinchlik va mehr-oqibatga muhtoj. Shu nuqtai nazardan, bu ikki buyuk siymoning merosi nafaqat tarixiy, balki amaliy ahamiyatga ham ega.

Alisher Navoiy va Gandi qarashlarida yana bir muhim jihat – insonning ichki dunyosi va o‘zini tarbiyalash masalasidir. Har ikkala mutafakkir ham insonning tashqi muvaffaqiyati emas, balki uning ichki pokligi va ma’naviy yetukligini asosiy mezon sifatida ko‘radi [11, 402].

Gandi insonning o‘z ustida ishlashi, nafsni tiyishi va halollikni saqlashi haqida ko‘p bor ta’kidlagan. U shunday degan:

"Insonning buyukligi uning boyligida emas, balki uning xulqida namoyon bo‘ladi" [1, 301].

Bu fikr insonning haqiqiy qadri uning moddiy boyligida emas, balki axloqiy fazilatlarida ekanini anglatadi. Gandi o‘z hayotida ham bu tamoyilga amal qilib, oddiylik va kamtarlikni namuna sifatida ko‘rsatgan.

Navoiy ham aynan shu g‘oyani o‘z asarlarida chuqur ifodalagan. U insonning qalb pokligi va niyat tozaligini eng muhim fazilat deb hisoblaydi [7, 98]. Masalan, u shunday yozadi:

"Ko‘ngil toza bo‘lsa, so‘z ham toza bo‘lur" [7, 101]

Bu fikr orqali Navoiy insonning ichki dunyosi uning tashqi xatti-harakatlariga bevosita ta’sir qilishini ko‘rsatadi. Ya’ni, agar inson qalban pok bo‘lsa, uning amallari ham ezgulikka xizmat qiladi.

Shuningdek, har ikkala mutafakkir ilm va ma’rifatga alohida e’tibor qaratadi. Gandi bilimni insonni ozod qiluvchi kuch sifatida ko‘rsa, Navoiy ilmni insonni komillikka yetkazuvchi vosita deb biladi. Navoiy “Xamsa” asarlarida ilmli insonni jamiyatning eng foydali a’zosi sifatida tasvirlaydi. U ilmni nafaqat o‘rganish, balki uni to‘g‘ri yo‘lda qo‘llash zarurligini ham ta’kidlaydi.

Gandi esa ta’limni faqat bilim olish vositasi emas, balki insonni axloqan tarbiyalash jarayoni deb hisoblagan. Uning fikricha, haqiqiy ta’lim insonni yaxshilikka undashi kerak. Bu jihatdan ularning qarashlari yana bir bor uyg‘unlashadi.

Bundan tashqari, Gandi va Navoiy jamiyatdagi tenglik va ijtimoiy adolat masalasiga ham katta ahamiyat bergan. Gandi Hindistonda kastalar tizimiga qarshi

kurashib, barcha insonlar teng huquqli bo‘lishi kerakligini ilgari surgan. U jamiyatda kamsitish va tengsizlikka qarshi qat’iy pozitsiyada bo‘lgan.

Navoiy esa o‘z davrida kambag‘allar, yetimlar va muhtojlarga yordam berish orqali ijtimoiy adolatni ta’minlashga harakat qilgan. U saxovatni nafaqat shaxsiy fazilat, balki jamiyat taraqqiyotining muhim omili deb bilgan. Uning quyidagi fikri bunga yaqqol misol bo‘la oladi:

"Saxovatli kishi – xalqning suyanchig‘i" [5, 122].

Bu fikr jamiyatda mehr-oqibat va o‘zaro yordam muhitini shakllantirish zarurligini ko‘rsatadi.

Yana bir e’tiborli jihat – bu ularning tinchlik va hamjihatlik haqidagi qarashlaridir. Gandi butun dunyoda tinchlikni targ‘ib qilgan va zo‘ravonliksiz kurash orqali maqsadga erishish mumkinligini isbotlagan. Uning faoliyati nafaqat Hindiston, balki butun dunyo uchun namuna bo‘ldi.

Navoiy esa insonlar o‘rtasida do‘stlik, birodarlik va hamjihatlikni ulug‘laydi. U insonlarni bir-biriga mehr bilan munosabatda bo‘lishga chaqiradi. Uning asarlarida urush va adovat emas, balki tinchlik va totuvlik g‘oyalari ustuvor hisoblanadi.

Shu bilan birga, har ikkala mutafakkir ham rahbarlik va davlat boshqaruvi masalalariga o‘z munosabatini bildirgan. Gandi rahbarning eng muhim sifati halollik va xalq manfaatini himoya qilish deb bilgan [12, 101]. Navoiy esa adolatli hukmdor obrazini yaratib, davlat boshqaruvida axloqiy qadriyatlarning ustuvor bo‘lishi kerakligini ta’kidlagan [6, 340].

XULOSA

Yuqoridagi tahlillardan ko‘rinib turibdiki, Alisher Navoiy va Mahatma Gandining axloq, insonparvarlik va ideal jamiyat haqidagi qarashlari o‘zaro uyg‘un va bir-birini to‘ldiruvchi xarakterga ega. Ular turli davr va madaniyat vakillari bo‘lishiga qaramay, inson qadri, adolat, mehr-oqibat va ma’naviy poklikni eng oliy qadriyat sifatida e’tirof etganlar.

Gandi o‘z g‘oyalarini amaliy faoliyat orqali hayotga tatbiq etgan bo‘lsa, Navoiy ularni badiiy va falsafiy asarlari orqali ifodalagan. Har ikkala mutafakkirning merosi bugungi kunda ham dolzarbligini yo‘qotmagan bo‘lib, insoniyatni yanada mukammal jamiyat sari yetaklovchi muhim ma’naviy manba hisoblanadi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO‘YXATI

1. Gandhi M.K. My Experiments with Truth. – New Delhi: Navajivan Publishing, 2001. – 520 b.
2. Gandhi M.K. Hind Swaraj. – Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1997. – 120 b.
3. Fischer L. The Life of Mahatma Gandhi. – New York: Harper & Row, 1983. – 550 b.
4. Brown J. Gandhi: Prisoner of Hope. – New Haven: Yale University Press, 1991. – 403 b.
5. Navoiy A. Mahbub ul-qulub. – Toshkent: G‘afur G‘ulom nomidagi nashriyot, 2016. – 160 b.

6. Navoiy A. Xamsa. – Toshkent: Fan nashriyoti, 2011. – 850 b.
7. Navoiy A. Hayrat ul-abror. – Toshkent: Sharq nashriyoti, 2006. – 220 b.
8. Komilov N. Tasavvuf yoki komil inson axloqi. – Toshkent: Yangi asr avlodi, 2005. – 240 b.
9. Karimov I.A. Yuksak ma’naviyat – yengilmas kuch. – Toshkent: Ma’naviyat, 2008. – 176 b.
10. Rasulov A. Alisher Navoiy falsafasi. – Toshkent: Fan, 2002. – 210 b.
11. Radhakrishnan S. Indian Philosophy. – London: Oxford University Press, 2009. – 720 b.
12. Datta D.M. The Philosophy of Mahatma Gandhi. – Madison: University of Wisconsin Press, 1953. – 180 b.

IBN MISKAVAYHNING AXLOQIY QARASHLARI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-400-403

Abdug'aniyeva Sevinch
Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti
Sharq falsafasi va madaniyati yo'nalishi
4-kurs arab-ingliz guruhi talabasi
Ilmiy rahbar: PhD, Sulaymonova Shaxnoza

Annotatsiya: *Ushbu maqolada o'rta asr Sharq falsafasining yirik namoyandalaridan biri bo'lgan ibn Miskavayhning axloqiy qarashlari tahlil qilingan. Mutafakkirning inson kamoloti, fazilatlar tizimi, nafs tarbiyasi va jamiyatdagi axloqiy muvozanat haqidagi fikrlari o'rganilib, ularning bugungi kundagi ahamiyati yoritigan. Shuningdek, uning asosiy asari "Tahzib al-axloq" asosida axloqiy mukammallikka erishish yo'llari izohlangan.*

Kalit so'zlar: *Ibn Miskavayh, axloq, fazilat, nafs tarbiyasi, komil inson, falsafa, o'rta asr Sharq tafakkuri.*

KIRISH

Sharq falsafasi tarixidainsonning ichki dunyosi, xulqi, fazilatlari va jamiyatdagi mas'uliyati masalasi doimo markaziy mavzulardan biri bo'lib kelgan. Ayniqsa, IX-XI asrlarda musulmon Sharqida axloqiy tafakkur nafaqat diniy-didaktik qarashlar doirasida, balki mustaqil falsafiy tahlil maydonida ham rivojlandi. Ana shu jarayonda Abu Ali Ahmad ibn Muhammad ibn Ya'qub ibn Miskavayh o'zining axloqiy qarashlari bilan alohida o'rin tutadi. U axloqni faqat odob-axloq qoidalari yig'indisi sifatida emas, balki inson tabiatini takomillashtirish, ruhiy quvvatlarni muvozanatga keltirish va baxt-saodatga erishishning nazariy-amaliy tizimi sifatida talqin qilgan. Ibn Miskavayh axloqiy qarashlarini to'g'ri tushunish uchun, avvalo, u shakllangan falsafiy va manbaviy muhitni aniqlab olish zarur. Chunki har qanday yirik mutafakkirning ta'limoti birdan paydo bo'lmaydi, balki ma'lum bir ilmiy an'ana, tarixiy tajriba, madaniy muhit va g'oyaviy ta'sirlar negizida vujudga keladi. Ibn Miskavayh ham bundan mustasno emas. Uning axloqiy ta'limoti bir tomondan qadimgi yunon falsafasining, ayniqsa Aristotel etikasi va neoplatonik qarashlarning ayrim jihatlarini o'zlashtirgan bo'lsa, ikkinchi tomondan islomiy ma'naviy qadriyatlar, Qur'oniy axloq, hadislar mazmuni, musulmon jamiyatining ijtimoiy talablari va Sharqona tarbiya an'analari bilan boyigan. Shu sababli uning merosi bir yoqlama diniy-didaktik matn emas, balki falsafiy asoslangan axloqiy konsepsiya sifatida baholanadi. "Tahzib al-axloq" asarida inson tabiatining tarkibi, ruhiy quvvatlar, ularning muvozanati, xulqiy odatlarning shakllanishi, fazilat va razolatning manbalari, baxt-saodatga eltuvchi yo'llar izchil sharhlanadi.

ADABIYOTLAR TAHLILI VA METODLAR

Tadqiqot olib borish davomida tizimlilik, nazariy-deduktiv xulosa chiqarish, analiz va sintez, tarixiylik va mantiqiylik tamoyillardan foydalanildi.

MUHOKAMA VA NATIJALAR

Ibn Miskavayhning axloqiy qarashlari faqat umumiy tarixiy ma'lumotlar doirasida emas, balki asosiy tushunchalar tizimi - fazilat, saodat, ruhiy muvozanat, xulq tarbiyasi va komil inson g'oyalari doirasida tahlil qilinishida namoyon bo'ladi. Miskavayhning axloqiy ta'limotida aql markaziy o'rin egallaydi. Unga ko'ra, inson boshqa mavjudotlardan,eng avvalo, aqli, idroki va ongli tanlov qobiliyati bilan farq qiladi. Insonning haqiqiy ustunligi jismoniy kuchda emas, balki o'z nafsini boshqaraolishida, me'yorni topa bilishida va fazilatni ongli ravishda tanlashida namoyon bo'ladi. Bu yondashuv uning shaxs haqidagi qarashlarini chuqurlashtiradi. Chunki u xulqni o'zgarmas taqdir yoki faqat nasliy xususiyat bilan bog'lamaydi. Aksincha, insonda mavjud tabiiy moyilliklar tarbiya, odat va aql vositasida o'zgarishi, sayqallanishi mumkin, deb hisoblaydi.

Hikmat, shijoat, iffat va adolatni asosiy fazilatlar sifatida ko'rib, ularning buzilgan shakllarini razolat sifatida izohlaydi. Bu yerda Aristotel etikasi bilan uyg'unlik seziladi, lekin Miskavayh masalani shunchaki yunoncha qolipda qoldirmaydi. U fazilatni insonning ma'naviy poklanishi, ruhiy barqarorligi va ijtimoiy kamoloti bilan bog'laydi. Bu jihati bilan uning ta'limoti islomiy axloqiy muhitga chuqur singgan. Mohd Nasir Omarning ta'kidlashicha, Miskavayhning axloqiy tafakkuri yunon, islomiy va qisman nasroniy manbalar ta'sirida shakllangan bo'lsa-da, ularni bir butun tizimga solganligi bilan alohida ahamiyatga ega[189].

Ibn Miskavayh o'zining "Tahzib al-axloq" asarida insonning fe'l-atvori tabiatan o'zgarmas emasligini, uni tarbiya, odat va aql vositasida shakllantirish mumkinligini asoslab beradi. Aynan shu yondashuv uning ta'limotiga amaliy ahamiyat baxsh etadi. Chunki mutafakkir nazarida insonda mavjud salbiy moyilliklar qat'iy hukm sifatida emas, balki tarbiya orqali tuzatilishi mumkin bo'lgan holat sifatida qaraladi. Bu esa uning inson haqidagi qarashlarida optimistik ruh kuchli ekanini ko'rsatadi. U insonni komillikka intila oladigan, o'z ustida ishlashga qodir va va ma'naviy yuksalish imkoniyatiga ega mavjudot deb biladi. Shu sababli "Tahzib al-axloq" nafaqat o'z davri uchun, balki bugungi ma'naviy tarbiya va axloqiy kamolot masalalari uchun ham nazariy manba bo'lib xizmat qiladi. U shunday yozadi: "Insonning haqiqiy baxti uning axloqiy kamolotidadir". Bu fikr orqali u moddiy boylik emas, balki ma'naviy yetuklikni ustuvor deb biladi. Mutafakkir insonni kamolga yetkazishda nafsni tarbiyalash muhimligini ta'kidlaydi. Unga ko'ra, inson o'z nafsini nazorat qilish orqali ruhiy poklikka erishadi. Ibn Miskavayh uch asosiy kuchni ajratadi:

- Aqliy kuch
- G'azabiy kuch
- Shahvoniy kuch

Bu kuchlar muvozanatda bo'lsa, inson komillikka erishadi. "Nafsni tarbiyalash insonning o'z ustidan g'alabasidir"[190].

[189] Mohd. Nasir Omar. Miskawayh's Ethical Thought and Its Sources. Kuala Lumpur: 2003.

[190] راضي أبو علی مشکویه تجارب الأمم ابو القاسم إمامي - تطهران: انتشارات سروش 1991 - ص 51-52. (Roziy Abu Ali Mashkuya Tajoribul umam. / Tahr. Abu Qosim Imomiy. – Tehron: Surush nashrlari. 1991. – B. 51-52.)

Yana bir muhim jihat shundaki, Ibn Miskavayhning falsafiy-manbaviy asoslari Sharq tafakkurida komil inson g‘oyasining keyingi rivojiga kuchli ta’sir ko‘rsatgan. Uning qarashlarida insonning ichki dunyosini tartibga solish, xulqni odat orqali shakllantirish, aqlni axloqiy mezon darajasiga ko‘tarish va saodatni ma’naviy yuksalish bilan bog‘lash keyingi mutafakkirlar uchun ham muhim nazariy zamin yaratgan. Bu esa uning merosi faqat bir davr mahsuli emas, balki davomli falsafiy an’ana hosil qilganini ko‘rsatadi. Shu ma’noda, Ibn Miskavayh qarashlarining falsafiy-manbaviy asoslarini o‘rganish nafaqat uning o‘z ta’limotini chuqurroq tushunishga, balki Sharq axloqiy tafakkurining keyingi taraqqiyot bosqichlarini anglashgaham yordam beradi.

XULOSA

Maqolamning so‘ngida oxirgi xulosamni qisqacha berib o‘tsam, Ibn Miskavayh merosi Sharq falsafiy tafakkurining qimmatli qatlami bo‘lib, unda insonning ichki kamoloti, xulqiy me’yori va ijtimoiy mas’uliyati bir butun holda talqin etilgan. Uning axloqiy ta’limoti bugun ham nazariy jihatdan chuqur, tarbiyaviy jihatdan foydali va ma’naviy hayot nuqtai nazaridan ahamiyatli meros sifatida qadrlanishga loyiqdir.

REFERENCES

1. راضي أبو على مشكويه تجارب الأمم ابو القاسم إمامي - تطهران: انتشارات سروش 1991 - ص -204 (Roziy Abu Ali Mashkuya Tajoribul umam. / Tahr. Abu Qosim Imomiy. – Tehron: Surush nashrlari. 1991. – 204 b.).
2. Mohd. Nasir Omar. Miskawayh’s Ethical Thought and Its Sources. Kuala Lumpur: 2003.
3. Sulaymonova, Shahnoza Nodirovna (2026). “TAHZIBUL AXLOQ” ASARIDA AXLOQIYLIK MEZONLARI. Oriental renaissance: Innovative, educational, natural and social sciences, 6 (2), 81-86.
4. Sulaymonova, S. N. (2026). IBN MISKAVAYHNING MASHSHOIYYUNLIK YO ‘NALISHIDAGI O‘RNI. International scientific journal of Biruni, 5(1), 56-63.
5. Sulaymonova, S. N. (2024). IBN MISKAVAYHNING SHARQ FALSAFIY TAFAKKURIDAGI O ‘RNI. XXI Asr: Fan va ta’lim masalalari (XXI век: Вопросы науки и образования), 1(1), 68-75.
6. Sulaymonova, S. N. (2024). “TAHZIBUL AXLOQ” ASARIDAGI AXLOQIYLIK MEZONLARINING HOZIRGI DAVRDAGI KOMIL INSON G ‘OYALARI BILAN HAMOHANGLIGI. Oriental renaissance: Innovative, educational, natural and social sciences, 4(21), 668-672.
7. Nodirovna, S. S. (2024). The Views of Muslim Philosophers on the Theory of Evolution. American Journal of Research in Humanities and Social Sciences, 30, 24-29.
8. Sulaymonova, S. N. (2023). IBN MISKAVAYHNING IJTIMOIY-FALSAFIY QARASHLARIDA JAMOAVIY HAMJIHATLIK VA O‘ZARO MUHABBAT MASALASI. International scientific journal of Biruni, 2(2), 203-208.
9. Сулаймонова, Ш. Н. (2023). КОНФУЦИЙ ВА ИБН МИСКАВАЙҲ АХЛОҚИЙ ҚАРАШЛАРИДАГИ УЙҒУНЛИК. Oriental renaissance: Innovative, educational, natural and social sciences, 3(21), 732-738.

10. Sulaymonova, S. N. (2022). IBN MISKAVAYHNING INSON KAMOLOTI MASALASIGA MUNOSABATI TAHLILI. Oriental renaissance: Innovative, educational, natural and social sciences, 2(Special Issue 23), 917-923.

ROBINDRANAT TAGORNING IJTIMOIY-FALSAFIY QARASHLARI.

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-404-408

Nuridinov Javohir Izomovich
TDIU "Falsafa" kafedrasi tayanch doktoranti
nriddinov.javohir@gmail.com

Annotatsiya. *Ushbu maqolada hind mutafakkiri va Nobel mukofoti sovrindori Robindranat Tagorning ijtimoiy-falsafiy qarashlari tahlil qilinadi. Maqolada uning insonparvarlik, erkinlik, ta'lim, diniy va dunyoviy qarashlari, millatchilik va madaniyatlararo muloqot haqidagi g'oyalari o'rganilgan. Shuningdek, Tagorning jamiyat taraqqiyotiga doir qarashlari, uning Sharq va G'arb sivilizatsiyasi haqidagi fikrlari hamda ma'naviy kamolot masalasiga bo'lgan yondashuvi yoritiladi. Tadqiqot natijalariga ko'ra, Tagor insonning ma'naviy erkinligi va ma'rifatini jamiyat rivojlanishining asosiy omili deb hisoblagan. Uning falsafasi bugungi globallashuv davrida ham dolzarb ahamiyatga ega ekani aniqlangan.*

Kalit so'zlar: *Robindranat Tagor, falsafa, insonparvarlik, ma'rifat, erkinlik, millatchilik, jamiyat, ta'lim, Sharq va G'arb, madaniyat.*

Аннотация. *В данной статье анализируются социально-философские взгляды индийского мыслителя и лауреата Нобелевской премии Rabindranath Tagore. В статье рассматриваются его идеи гуманизма, свободы, образования, религиозных и светских взглядов, национализма и межкультурного диалога. Также исследуются взгляды Тагора на развитие общества, взаимоотношения восточной и западной цивилизаций, а также его подход к проблеме духовного совершенствования. Результаты исследования показывают, что Тагор рассматривал духовную свободу и просвещение человека как основной фактор общественного развития. Установлено, что его философские идеи сохраняют свою актуальность и в условиях современной глобализации.*

Ключевые слова: *Рабиндранат Тагор, философия, гуманизм, просвещение, свобода, национализм, общество, образование, Восток и Запад, культура.*

Abstract. *This article analyzes the socio-philosophical views of the Indian thinker and Nobel Prize laureate Rabindranath Tagore. The study examines his ideas on humanism, freedom, education, religious and secular perspectives, nationalism, and intercultural dialogue. It also explores Tagore's views on social development, the relationship between Eastern and Western civilizations, and his approach to spiritual perfection. The findings of the research indicate that Tagore considered spiritual freedom and enlightenment of the individual as the main factors of social progress. It is concluded that his philosophical ideas remain highly relevant in the context of contemporary globalization.*

Keywords: *Rabindranath Tagore, philosophy, humanism, enlightenment, freedom, nationalism, society, education, East and West, culture.*

XIX asr oxiri va XX asr boshlarida Hindiston ijtimoiy-siyosiy hamda madaniy hayotida katta o‘zgarishlar yuz berdi. Mustamlakachilik siyosati, milliy ozodlik harakatlari va ma’naviy uyg‘onish jarayonlari hind jamiyatining yangi tafakkur shakllarini yuzaga keltirdi. Ana shunday murakkab tarixiy sharoitda yashab ijod qilgan Robindranat Tagor nafaqat buyuk adib, balki chuqur falsafiy tafakkur egasi sifatida ham tanildi. U o‘z asarlarida inson erkinligi, ma’naviy kamolot, tinchlik va jamiyat taraqqiyoti kabi masalalarni keng yoritdi.

Robindranat Tagor 1861-yilda Kalkuttada ziyoli oilada tug‘ilgan. U yoshligidan Sharq va G‘arb madaniyatini chuqur o‘rgandi. Tagor she’riyat, nasr, dramaturgiya, musiqa va falsafa sohalarida samarali ijod qildi. 1913-yilda “Gitanjali” asari uchun Nobel mukofotiga sazovor bo‘lib, Osiyoda ushbu mukofotni qo‘lga kiritgan birinchi ijodkor bo‘ldi. Uning ijodi va falsafasi butun dunyoda katta qiziqish uyg‘otdi.

Tagor qarashlarining asosiy markazida inson va uning ma’naviy mohiyati turadi. U insonni tabiat bilan uyg‘unlikda yashashi kerak bo‘lgan mavjudot sifatida talqin qiladi. Uning fikricha, insonning haqiqiy baxti boylik yoki siyosiy hukmronlikda emas, balki ma’naviy erkinlik va ruhiy poklikda namoyon bo‘ladi. Shu sababli Tagor falsafasi insonparvarlik ruhiga sug‘orilgan.

Tagor o‘z davridagi keskin millatchilik va zo‘ravonlik siyosatini tanqid qilgan. U milliy ozodlik g‘oyalarini qo‘llab-quvvatlagan bo‘lsa-da, insoniyat manfaatlarini milliy manfaatlardan ustun qo‘ygan. Uning fikricha, haddan tashqari millatchilik xalqlar o‘rtasida dushmanlik va urushlarni kuchaytiradi. Shu bois u xalqlar o‘rtasidagi madaniy muloqot va o‘zaro hurmatni targ‘ib qilgan. Tagor Yevropadagi agressiv millatchilik siyosatini tanqid qilib, uning urushlarga sabab bo‘lishini ta’kidlagan. Shu bilan birga, u Hindiston mustaqilligini qo‘llab-quvvatlagan, biroq zo‘ravon kurash usullarini ma’qullamagan. Mutafakkir xalqaro hamkorlik va madaniy muloqotni qo‘llab-quvvatlagan. Uning fikricha, har bir xalq o‘z milliy qadriyatlarini saqlashi kerak, ammo boshqa xalqlarga nisbatan hurmat va bag‘rikenglikni yo‘qotmasligi zarur.

Tagor falsafasining markaziy g‘oyasi insonparvarlik hisoblanadi. U barcha insonlarni yagona ma’naviy oilaning a’zolari deb bilgan. Uning fikricha, insonning millati, dini yoki irqi emas, balki insoniy fazilatlari muhimdir. Tagor inson qalbini ilohiy go‘zallik manbai sifatida talqin qiladi. U insonning ichki dunyosi boy bo‘lsa, jamiyat ham rivojlanadi deb hisoblaydi. Shu sababli u insonning ma’naviy kamolotiga katta ahamiyat bergan. Mutafakkirning qarashlarida sevgi va mehr insoniyat taraqqiyotining asosiy omili sifatida namoyon bo‘ladi. Mutafakkir muhabbatni inson qalbini poklovchi va uni ilohiy haqiqatga yaqinlashtiruvchi kuch deb talqin qilgan[2:71]. Shu sababli uning asarlarida muhabbat va insonparvarlik mavzulari markaziy o‘rin egallaydi. U nafrat va zo‘ravonlikni inson tabiatiga zid hodisa deb hisoblagan. Ayniqsa, Birinchi jahon urushi davrida Tagor urush siyosatini qattiq tanqid qilgan. Faylasuf erkinlikni inson hayotining eng muhim qadriyati deb bilgan. Biroq uning erkinlik haqidagi tushunchasi faqat siyosiy erkinlik bilan cheklanmaydi. U insonning ruhiy va ma’naviy erkinligini birinchi o‘ringa qo‘yadi. Tagorning fikricha, inson qo‘rquv, jaholat va mutaassiblikdan xalos bo‘lsagina haqiqiy erkinlikka erishadi. Shu sababli u ma’rifatni erkinlikning asosiy sharti sifatida ko‘rsatadi. Uning mashhur

she’rlaridan birida “Aql qo‘rquvdan xoli bo‘lgan joyda” degan g‘oya ilgari suriladi[6:63]. Tagorning erkin fikrlash va mustaqil tafakkurga bergan yuksak bahosini ko‘rsatadi.

Tagor Sharq va G‘arb sivilizatsiyalari o‘rtasidagi uyg‘unlik tarafdori bo‘lgan. U G‘arbning ilm-fan va texnika sohasidagi yutuqlarini e’tirof etgan, biroq uning haddan tashqari hayot tarzini tanqid qilgan. Sharq madaniyatining asosiy ustunligi sifatida Tagor ma’naviyat va ruhiy qadriyatlarni ko‘rsatgan. Uning fikricha, insoniyat taraqqiyoti moddiy va ma’naviy qadriyatlarning uyg‘unligiga bog‘liq.

Robindranat Tagorning ijtimoiy-falsafiy qarashlari universal xarakterga ega bo‘lib, bugungi globallashuv davrida ham o‘z ahamiyatini saqlab qolmoqda. Uning insonparvarlikka asoslangan falsafasi zamonaviy jamiyatdagi ko‘plab ijtimoiy muammolarni hal qilishda muhim nazariy asos bo‘lishi mumkin. Hozirgi davrda dunyoning turli hududlarida milliy va diniy nizolar kuchayib borayotgan bir paytda, Tagorning bag‘rikenglik va xalqlar o‘rtasidagi hamkorlik haqidagi g‘oyalari dolzarb ahamiyat kasb etadi. U insoniyatni yagona ma’naviy makon sifatida tasavvur qilgan. Bu qarash bugungi global integratsiya jarayonlariga mos keladi. Tagorning ta’lim haqidagi qarashlari ham zamonaviy pedagogika bilan hamohangdir. Bugungi innovatsion ta’lim tizimlarida ham ijodkorlik, mustaqil fikrlash va shaxsning individual qobiliyatlarini rivojlantirish asosiy vazifa sifatida qaralmoqda. Shu nuqtai nazardan, Tagorning “Shantiniketan” tajribasi zamonaviy ta’lim konsepsiyalarining dastlabki namunalaridan biri hisoblanadi. Tagor erkinlikni faqat siyosiy tushuncha sifatida emas, balki ma’naviy hodisa sifatida talqin qilgan. Bu yondashuv uni ko‘plab siyosiy mutafakkirlardan ajratib turadi. Uning fikricha, insonning ichki dunyosi erkin bo‘lmasa, tashqi erkinlikning qiymati bo‘lmaydi. Mazkur qarash bugungi axborot asrida ham muhimdir, chunki inson ongiga turli mafkuraviy bosimlar kuchayib bormoqda. Tadqiqot davomida Tagorning ayrim qarashlari pedagogik xarakterga ega ekani ham kuzatildi. Masalan, u zo‘ravonliksiz ma’naviy uyg‘onish orqali jamiyatni tubdan o‘zgartirish mumkin deb hisoblagan. Biroq tarixiy tajriba ayrim hollarda siyosiy kurashlarning muqarrarligini ko‘rsatadi. Shunga qaramay, Tagorning tinchlik va insonparvarlikka asoslangan qarashlari insoniyat uchun muhim axloqiy mezon bo‘lib qoladi. Tagorning Sharq va G‘arb madaniyati haqidagi qarashlari ham alohida ahamiyatga ega. U ikki sivilizatsiyani qarama-qarshi qo‘ymasdan, ularning ijobiy jihatlarini uyg‘unlashtirishga harakat qilgan. Bugungi madaniyatlararo muloqot sharoitida bu yondashuv muhim nazariy asos bo‘lib xizmat qiladi. Shuningdek, Tagor san’at va adabiyotning tarbiyaviy ahamiyatiga katta e’tibor bergan. U san’atni inson qalbini poklovchi va jamiyatni ma’naviy yuksaltiruvchi kuch deb bilgan. Hozirgi ommaviy madaniyat sharoitida ushbu qarashlar ham dolzarb hisoblanadi.

Robindranat Tagor ijodida din va ma’naviyat masalasi alohida o‘rin tutadi. U dini faqat marosimlar, urf-odatlar yoki muayyan aqidalar tizimi sifatida emas, balki inson qalbining ichki poklanishi, ruhiy kamoloti va butun insoniyatni birlashtiruvchi ma’naviy kuch sifatida talqin qilgan. Tagorning diniy-falsafiy qarashlari Sharq falsafasi, hinduizm, buddaviylik, upanishadlar ta’limoti va umumjahon gumanistik qadriyatlari bilan chambarchas bog‘liqdir. Shu bilan birga, uning qarashlari o‘ziga xos

universal xarakterga ega bo‘lib, barcha dinlarga hurmat va bag‘rikenglik ruhida shakllangan.

Tagorning din haqidagi qarashlari uning “Sadhana”, “The Religion of Man”, “Gitanjali” va boshqa ko‘plab asarlarida chuqur ifodalangan. U dinni inson qalbini yuksaltiruvchi, uni ezgulikka chorlovchi va ma’naviy uyg‘unlikka olib boruvchi kuch deb hisoblagan. Mutafakkirning fikricha, haqiqiy din insonning ichki dunyosida yashaydi. Agar din insonni mehr-oqibat, muhabbat va insonparvarlikka undamasa, u o‘z mohiyatini yo‘qotadi. Robindranat Tagor dinni insonning ichki ruhiy ehtiyoji sifatida talqin qilgan. Uning fikricha, haqiqiy din tashqi marosimlar yoki aqidalar bilan emas, balki inson qalbidagi ezgulik, muhabbat va ma’naviy poklik bilan belgilanadi. Tagor diniy mutaassiblikni tanqid qilib, din insonlarni ajratmasligi, aksincha ularni birlashtirishi kerakligini ta’kidlagan[1:41]. Mutafakkirning fikricha, dinning asosiy maqsadi inson qalbini komillikka yetkazishdir. Tagor diniy mutaassiblik va aqidaparastlikka qarshi chiqqan. U dinning mohiyatini tashqi marosimlarda emas, balki inson qalbidagi ezgulik va muhabbatda deb bilgan. Uning fikricha, din insonni birlashtirishi kerak, ammo tarix davomida ayrim hollarda din odamlarni bir-biridan ajratish vositasiga aylangan. Shu sababli Tagor diniy fanatizmni insoniyat uchun xavfli hodisa sifatida baholagan. Tagor “The Religion of Man” asarida insonni ilohiy mohiyatga ega mavjudot sifatida tasvirlaydi. Unga ko‘ra, inson qalbida ilohiy nur mavjud bo‘lib, insonning vazifasi ushbu nurni rivojlantirishdan iborat[1:57]. Bu qarash Sharq mistik falsafasidagi “borliq birligi” g‘oyasi bilan chambarchas bog‘liqdir.

Tagor diniy bag‘rikenglik tarafdori bo‘lgan. Mutafakkir barcha dinlarning mohiyatida insonparvarlik va ezgulik mavjud deb hisoblagan. U dinlar o‘rtasidagi ziddiyatlarni dinning o‘zidan emas, balki insonlarning noto‘g‘ri talqinlari va manfaatlaridan kelib chiqadi deb baholagan[2:32]. Shu sababli u turli din vakillari o‘rtasidagi muloqot va hamkorlikni qo‘llab-quvvatlagan. Mutafakkirning diniy qarashlari hinduizm ta’limotiga yaqin bo‘lsa-da, u biror dinning 407edago ustunligini tan olmagan. Tagor barcha dinlarda umumiy axloqiy qadriyatlar mavjud deb hisoblagan. U insonning diniy mansubligidan qat’iy nazar, uning qalbidagi ezgulikni asosiy mezon deb bilgan.

Tagor ma’naviyatni inson hayotining eng muhim qismi deb bilgan. Uning fikricha, insonning haqiqiy boyligi moddiy ne’matlar emas, balki uning ichki ma’naviy dunyosidir[3:18]. Shu sababli u ma’naviy kamolotni jamiyat taraqqiyotining asosiy omili sifatida ko‘rsatadi. U moddiy taraqqiyotning o‘zi jamiyatni baxtli qila olmasligini ta’kidlagan. Uning fikricha, insonning ichki ma’naviy dunyosi rivojlanmasa, jamiyatda axloqiy inqiroz yuz beradi. Shu sababli u ma’naviy kamolotni inson va jamiyat taraqqiyotining asosiy omili deb bilgan.

Tagorning qarashlarida inson qalbi ilohiy go‘zallik manbai sifatida talqin qilinadi. U insonning ma’naviy rivojlanishi orqali jamiyatda tinchlik va adolat qaror topishini ta’kidlaydi[2:45]. Mutafakkirning fikricha, inson ma’naviy jihatdan rivojlanmasa, texnika va moddiy taraqqiyot jamiyatni baxtli qila olmaydi. U G‘arb sivilizatsiyasining haddan tashqari yo‘nalishini tanqid qilib, ma’naviy qadriyatlar ustuvor bo‘lishi kerakligini qayd etgan[4:74]. Tagorning ma’naviy qarashlari shakllanishida qadimgi

hind falsafasi, ayniqsa upanishadlar katta ta’sir ko‘rsatgan. Upanishadlarda inson va borliq o‘rtasidagi uyg‘unlik, ruhiy poklanish va ilohiy haqiqatga intilish g‘oyalari ilgari suriladi[5:112]. Tagor ushbu qarashlarni zamonaviy talqin qilgan. Uning fikricha, inson tabiatning ajralmas qismi bo‘lib, u tabiat bilan uyg‘un yashashi kerak. Tabiatdan uzoqlashish insonning ma’naviy tanazzuliga sabab bo‘ladi. Shu bois Tagor tabiatni ilohiy go‘zallikning ifodasi sifatida ko‘rgan. Sharq falsafasidagi “ruhiy birlik” g‘oyasi Tagor qarashlarining asosiy tarkibiy qismlaridan biridir. U insoniyatni yagona ma’naviy oilaning a’zolari deb bilgan. Uning fikricha, insonlar o‘rtasidagi mehr-oqibat va hamkorlik ilohiy uyg‘unlikning namunasidir.

Tagorning qarashlarida buddaviylik ta’limotining ta’siri ham mavjud bo‘lib, u zo‘ravonlikni insoniyat uchun xavfli hodisa deb hisoblagan va tinchlikni eng oliy qadriyat sifatida talqin qilgan[7:91]. Alloma buddaviylikdagi rahm-shafqat va zo‘ravonlikdan voz kechish g‘oyalarini ham yuqori baholagan. U zo‘ravonlik inson tabiatiga zid ekanini ta’kidlagan va tinchlikni insoniyatning eng oliy qadriyati deb bilgan.

Xulosa qilib shuni aytish mumkinki, Robindranat Tagor Sharq falsafasi va jahon madaniyati tarixida muhim o‘rin tutgan buyuk mutafakkirdir. Uning ijtimoiy-falsafiy qarashlari insonparvarlik, ma’naviy erkinlik, bag‘rikenglik va ma’rifat g‘oyalariga asoslangan. Tagor insonning ma’naviy kamolotini jamiyat taraqqiyotining asosiy omili deb hisoblagan. U zo‘ravonlik, millatchilik va jaholatga qarshi chiqib, tinchlik va madaniy hamkorlikni targ‘ib qilgan. Tagorning ta’lim haqidagi qarashlari bugungi zamonaviy 408edagogic tamoyillar bilan uyg‘unlik kasb etadi. Uning erkin fikrlash, ijodkorlik va insoniy qadriyatlarni rivojlantirishga qaratilgan g‘oyalari hozirgi ta’lim tizimi uchun ham muhimdir. Shuningdek, Tagorning Sharq va G‘arb madaniyati o‘rtasidagi uyg‘unlik haqidagi qarashlari globallashuv davrida alohida ahamiyat kasb etadi. Uning falsafasi bugungi kunda ham insoniyatni tinchlik, hamkorlik va ma’naviy yuksalishga chorlovchi muhim manba bo‘lib qolmoqda. Robindranat Tagorning din va ma’naviyat haqidagi qarashlari chuqur insonparvarlik va universalizm g‘oyalariga asoslanadi. U dinni inson qalbini poklovchi, uni ezgulikka yetaklovchi ma’naviy kuch deb bilgan. Tagor diniy bag‘rikenglik, ma’naviy erkinlik va axloqiy komillikni jamiyat taraqqiyotining asosiy sharti sifatida talqin qilgan. Mutafakkirning ma’naviyat haqidagi qarashlari bugungi globallashuv davrida ham dolzarb ahamiyat kasb etadi. Uning insonparvarlik, bag‘rikenglik va ma’rifatga asoslangan falsafasi zamonaviy insoniyat uchun muhim ma’naviy yo‘nalish bo‘lib xizmat qiladi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO‘YXATI.

1. Tagore R. The Religion of Man. London: George Allen & Unwin, 1931.
2. Tagore R. Sadhana: The Realisation of Life. London: Macmillan, 1916.
3. Tagore R. Creative Unity. London: Macmillan, 1922.
4. Tagore R. Nationalism. New York: Macmillan, 1917.
5. Radhakrishnan S. Indian Philosophy. Oxford University Press, 1923.
6. Tagore R. Gitanjali. London: Macmillan, 1913.
7. Das G. The Spiritual Thought of Rabindranath Tagore. New Delhi, 2001.

HIND FALSAFASIDA "KOMIL INSON" TUSHUNCHASINING AHAMIYATI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-409-413

Qurbonov Farhodjon Xabibloyevich
Alfraganus universiteti
"Ijtimoiy fanlar" kafedrasi o'qituvchisi
ganbarefarhod@gmail.com
ORCID:0009-0005-8169-9937

Annotatsiya. *Mazkur maqolada hind falsafasida "komil inson" tushunchasining mazmun mohiyati tahlil qilinadi. Vedalar, Upanishadlar, "Bhagavad-gita", Yoga va Buddaviylik ta'limotlarida mukammallikka erishishning turli talqinlari ilmiy yondashuv asosida ko'rib chiqilgan. Hind falsafasida komillik shaxsning ruhiy-axloqiy va ma'naviy poklanishi, kosmik tartib bilan uyg'unlashuvi va mokshaga – ruhiy ozodlikka erishishi jarayoni sifatida talqin etiladi. Shuningdek, komil inson konsepsiyasi individual kamolot bilan bir qatorda ijtimoiy burch va jamiyat manfaatlariga xizmat qilish bilan ham bog'liqligi asoslab beriladi. Tadqiqot natijalari shuni ko'rsatadiki, hind falsafiy tafakkurida komil inson ideali insonni nafaqat shaxsiy ma'naviy yuksalishga, balki butun jamiyat farovonligiga hissa qo'shishga undovchi umuminsoniy qadriyat sifatida namoyon bo'ladi.*

Kalit so'zlar: *Hind falsafasi, komil inson, Vedanta, Upanishad, Bhagavad-gita, Yoga, Buddaviylik, Atman, Brahman, moksha, karma, ruhiy ozodlik, ma'naviy kamolot.*

Аннотация. *В данной статье анализируется сущность и содержание понятия «совершенный человек» в индийской философии. На основе научного подхода рассматриваются различные интерпретации достижения совершенства в Ведах, Упанишадах, «Бхагавад-гите», философии йоги и буддизме. В индийской философии совершенство трактуется как процесс духовно-нравственного и морального очищения личности, её гармонии с космическим порядком и достижения мокши — духовного освобождения. Кроме того, обосновывается взаимосвязь концепции совершенного человека не только с индивидуальным самосовершенствованием, но и с выполнением социального долга и служением интересам общества. Результаты исследования показывают, что идеал совершенного человека в индийской философской мысли проявляется как общечеловеческая ценность, побуждающая личность не только к духовному возвышению, но и к внесению вклада в благополучие всего общества.*

Ключевые слова: *индийская философия, совершенный человек, веданта, Упанишады, Бхагавад-гита, йога, буддизм, Атман, Брахман, мокша, карма, духовное освобождение, нравственное совершенствование.*

Annotation. *This article analyzes the essence and meaning of the concept of the “perfect human” in Indian philosophy. Various interpretations of attaining perfection in the Vedas, Upanishads, the Bhagavad-gītā, Yoga, and Buddhist teachings are examined on the basis of a scholarly approach. In Indian philosophy, perfection is understood as the process of spiritual, ethical, and moral purification of the individual, harmony with the cosmic order, and attainment of mokṣa – spiritual liberation. Furthermore, the concept of the perfect human is substantiated as being intrinsically connected not only with individual self-cultivation but also with the fulfillment of social duties and service to the welfare of society. The findings of the study reveal that the ideal of the perfect human in Indian philosophical thought emerges as a universal value, encouraging a person not only toward personal spiritual elevation but also toward contributing to the prosperity of society as a whole.*

Keywords: *Indian philosophy, perfect human, Vedānta, Upanishad, Bhagavad-gītā, Yoga, Buddhism, Ātman, Brahman, mokṣa, karma, spiritual liberation, moral perfection.*

KIRISH

Insoniyat tarixida “komil inson” g‘oyasi qadimdan buyuk falsafiy va ma’naviy izlanishlarning markazida bo‘lib kelgan. Har bir sivilizatsiya, har bir falsafiy maktab shaxs kamoloti masalasiga o‘ziga xos yondashuvni ilgari surgan. Sharq falsafasi, xususan, hind tafakkuri bu borada alohida o‘rin tutadi. Chunki hind falsafasi insonni faqat biologik mavjudot yoki ijtimoiy subyekt sifatida emas, balki kosmik tartibning ajralmas bo‘lagi, ruhiy va ma’naviy taraqqiyotga qodir mavjudot sifatida talqin qiladi. “Komil inson” tushunchasi eng qadimiy va fundamental falsafiy muammolardan biri sifatida alohida o‘rin tutadi. Turli sivilizatsiyalarda bu masala ma’naviy-axloqiy tamoyillar, diniy qarashlar va ijtimoiy qadriyatlar asosida shakllanib kelgan. Sharq falsafiy tafakkurida, xususan, Hindiston zaminida “komil inson” konsepsiyasi insonning nafaqat jismoniy va aqliy rivojlanishi, balki uning ruhiy-axloqiy kamolotini ham o‘z ichiga olgan holda keng qamrovli tarzda talqin etiladi. Hind falsafasi insonni borliqning ajralmas qismi sifatida ko‘rib, uning oliy maqsadini o‘zini anglash, ruhiy ozodlikka erishish va koinot bilan uyg‘unlikda yashashda deb biladi.

Vedalar, Upanishadlar, *Bhagavad-gita*, Yoga va Buddaviylik ta’limotlarida “komil inson” tushunchasi turlicha izohlangan bo‘lsa-da, ularning barchasini birlashtiruvchi umumiy jihat mavjud — bu insonning o‘zini anglash, ruhiy poklanish va oliy maqsad sifatida mokshaga, ya’ni ozodlik va mukammallikka erishishdir. Shu bilan birga, hind tafakkurida mukammallik individual darajada emas, balki ijtimoiy burch va jamiyat farovonligi bilan uyg‘unlikda qaraladi.

Mazkur tadqiqotda hind falsafasida shakllangan “komil inson” konsepsiyasining ijtimoiy-falsafiy asoslari, uning tarixiy manbalardagi talqinlari hamda shaxs va jamiyat hayotidagi ahamiyati ilmiy tahlil qilinadi. Ushbu masalani chuqur o‘rganish nafaqat Sharq falsafasini yanada to‘liq anglash, balki zamonaviy jamiyatda komillik idealining o‘rni va ahamiyatini belgilashda ham muhim nazariy hamda amaliy ahamiyat kasb etadi.

Metodlar

Mazkur tadqiqotda hind falsafasida “komil inson” tushunchasini ilmiy tahlil etishda qiyosiy-tarixiy, manbashunoslik, mantiqiy-tahliliy va sistemali yondashuv metodlaridan foydalanildi.

Birinchidan, qiyosiy-tarixiy metod yordamida Vedalar, Upanishadlar, Bhagavad-gita, Yoga falsafasi hamda Buddaviylik ta’limotidagi komillik haqidagi qarashlar o‘zaro taqqoslanib, ularning umumiy jihatlari va farqli tomonlari qiyoslandi va aniqlandi. Shu orqali “komil inson” konsepsiyasining genezisi va evolyutsiyasi bosqichma-bosqich ko‘rsatib berildi.

Ikkinchidan, manbashunoslik metodidan foydalanilib, qadimgi diniy-falsafiy manbalar, xususan, hind falsafasining asosiy kanonik matnlari tahlil qilindi. Bu jarayonda original sanskrit manbalar hamda zamonaviy tadqiqotchilarning ilmiy ishlari qo‘llanildi.

Uchinchidan, mantiqiy-tahliliy metod asosida “komil inson” tushunchasining falsafiy mohiyati, uning asosiy tamoyillari va axloqiy-me’yoriy mazmuni izohlandi. Shu bilan birga, insonning ma’naviy kamolot sari intilishida ichki ruhiy jarayonlar va tashqi ijtimoiy sharoitlar o‘rtasidagi uzviy bog‘liqlik ochib berildi.

To‘rtinchidan, sistemali yondashuv metodidan foydalanib, hind falsafasida “komil inson” konsepsiyasi yaxlit tizim sifatida o‘rganildi. Bu metod yordamida diniy-falsafiy ta’limotlarning o‘zaro aloqadorligi va ularning jamiyat hayotidagi ahamiyati tahlil qilindi.

Mazkur metodologik yondashuvlar asosida tadqiqotda hind falsafasida “komil inson” tushunchasining shakllanishi, uning asosiy tamoyillari hamda bugungi davr uchun ahamiyati ilmiy asosda yoritib berildi.

Tahlil va natijalar

Hind falsafasida “komil inson” tushunchasining shakllanishi qadimgi diniy-falsafiy manbalar asosida bosqichma-bosqich rivojlanib kelgan bo‘lib, u insonni ruhiy va axloqiy kamolot sari yo‘naltiruvchi konsepsiya sifatida qaraladi. Ushbu g‘oya turli falsafiy maktablarda o‘ziga xos jihatlarga ega bo‘lsa-da, ular orasida umumiylikni tashkil etuvchi asosiy tamoyillar mavjud.

Birinchidan, Vedalar va Upanishadlarda “komil inson” tushunchasi Atman va Brahman birligini anglash orqali izohlanadi. Bu jarayon insonning o‘z mohiyatini bilishi, ruhiy uyg‘onishi hamda oliy haqiqatga yaqinlashishini nazarda tutadi. Demak, komillik — insonning o‘zini anglash va ruhiy ozodlikka erishish jarayoni sifatida talqin qilinadi.

Ikkinchidan, Bhagavad-gita komil insonni jamiyatdagi o‘z burchiga sodiq, nafs va kibrdan yiroq, fidoyilik bilan faoliyat yurituvchi shaxs sifatida ta’riflaydi. Bu ta’limotda komillik nafaqat shaxsiy ruhiy ozodlik, balki ijtimoiy mas’uliyat bilan chambarchas bog‘liqdir.

Uchinchidan, Yoga falsafasi tana, ong va ruh uyg‘unligi orqali komillikka erishish yo‘lini ko‘rsatadi. Insonning o‘zini nazorat qila olishi, ichki intizom va meditatsiya orqali ruhiy poklanishi komillik mezoni sifatida talqin etiladi.

To‘rtinchidan, Buddaviylikda komil inson — barcha nafsiy istak va xohishlarni yengib, nirvanaga erishgan, rahm-shafqatli va mehribon insondir. Bu konsepsiya individual ozodlik bilan birga, boshqalarga g‘amxo‘rlik qilishni ham taqozo etadi.

Yuqoridagi ta’limotlarning tahlili shuni ko‘rsatadiki, hind falsafasida komil inson g‘oyasi ikki asosiy yo‘nalishda shakllangan:

1. **Individual ruhiy ozodlik** — insonning nafsdan xoli bo‘lib, ilohiy haqiqatni anglashga intilishi.
2. **Ijtimoiy axloqiy mas’uliyat** — jamiyat hayotida uyg‘unlik va adolatni qaror toptirishga xizmat qiluvchi shaxsiy fazilatlar.

Natijada aytish mumkinki, hind falsafasida “komil inson” tushunchasi faqatgina shaxsiy mukammallik emas, balki ijtimoiy uyg‘unlik va ruhiy yuksalishni taqozo etuvchi konsepsiya sifatida shakllangan. U insoniyatning ma’naviy-ma’rifiy tarixida chuqur iz qoldirgan bo‘lib, bugungi globallashuv davrida ham o‘z dolzarbligini saqlab qolmoqda. Zero, zamonaviy jamiyat uchun ham axloqiy poklik, nafsdan ustunlik va ijtimoiy mas’uliyat kabi tamoyillar inson komilligining asosi bo‘lib qolaveradi.

XULOSA

Hind falsafasida “komil inson” tushunchasi qadimiy diniy va falsafiy an’analar asosida shakllanib, bugungi kunda ham o‘z dolzarbligini saqlab kelayotgan universal konsepsiyalardan biridir. Vedalar va Upanishadlarda u Atman va Brahman birligini anglash, Bhagavad-gitada dharmaga sodiqlik va fidoyilik, Yogada ruhiy-intizom va uyg‘unlik, Buddaviylikda esa nafsdan voz kechish hamda rahm-shafqat orqali talqin etiladi. Ushbu manbalarning barchasida komillik nafaqat individual ruhiy yuksalish, balki jamiyatdagi axloqiy uyg‘unlikni ham o‘z ichiga olishi bilan ajralib turadi.

Tahlillar shuni ko‘rsatadiki, hind falsafasidagi “komil inson” konsepsiyasi ikki yo‘nalishda — ruhiy ozodlik va ijtimoiy mas’uliyat asosida shakllangan. Bu ikki omil uyg‘unlashgandagina inson haqiqiy komillikka erishishi mumkin.

Zamonaviy sharoitda ushbu konsepsiya insoniyat uchun hamon dolzarbdir. Global muammolar, ma’naviy inqiroz va ijtimoiy tengsizlik sharoitida hind falsafasining “komil inson” haqidagi ta’limotlari nafaqat shaxsiy mukammallikka, balki adolatli va uyg‘un jamiyat qurishga xizmat qiluvchi umuminsoniy qadriyat sifatida qadrlanadi. Shu bois, hind falsafasida shakllangan “komil inson” g‘oyasi nafaqat Sharq falsafiy merosining, balki butun insoniyat ma’naviy taraqqiyotining muhim tarkibiy qismi hisoblanadi.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR

1. Radhakrishnan, S. (1923–1927). *Indian philosophy* (Vols. I–II). London: George Allen & Unwin.
2. Dasgupta, S. (1922–1955). *A history of Indian philosophy* (Vols. I–V). Cambridge: Cambridge University Press.
3. Prabhavananda, S., & Manchester, F. (Trans.). (1957). *The Upanishads*. New York: Mentor Books.
4. Prabhupāda, A. C. B. S. (Trans.). (1986). *Bhagavad-gītā as it is*. Mumbai: The Bhaktivedanta Book Trust.

5. Bryant, E. F. (Trans.). (2009). *Yoga sūtras of Patañjali*. New York: North Point Press.
6. Rahula, W. (1959). *What the Buddha taught*. London: Gordon Fraser.
7. Eliade, M. (1969). *Yoga: Immortality and freedom*. Princeton: Princeton University Press.
8. Chatterjee, S., & Datta, D. M. (1984). *An introduction to Indian philosophy*. Calcutta: University of Calcutta.
9. Hiriyanna, M. (1932). *Outlines of Indian philosophy*. London: Allen & Unwin.
10. Zaehner, R. C. (1962). *Hinduism*. Oxford: Oxford University Press.

GNOSEOLOGIK TADQIQOTLAR ORQALI MAMLAKATIMIZNING ILMIY SALOHIYATINI RIVOJLANTIRISHNING ISTIQBOLDAGI VAZIFALARI

https://doi.org/10.24412/2181-1784-2026-22-414-423

Ikromova Laylo Baxrom qizi
Farg'ona davlat universiteti magistranti
Orcid ID: 0009-0008-4012-7555

Annotatsiya: *Mazkur maqola zamonaviy globallashuv va raqamli transformatsiya davrida mamlakatning ilmiy salohiyati nafaqat mavjud bilimlarning hajmi, balki ularni tahlil qilish va amaliyotga joriy etish qobiliyati bilan belgilanishi hamda gnoseologik tadqiqotlarni rivojlantirish ilm-fan taraqqiyotining muhim metodologik asosi sifatida namoyon bo'lishini atroflicha yoritadi. Shuningdek, gnoseologiyaning bilish jarayoni, uning mohiyati va qonuniyatlarini o'rganish orqali ilmiy faoliyatning samaradorligini oshirishga xizmat qilishini tahlil qiladi.*

Kalit so'zlar: *gnoseologiya, gnoseologik tadqiqotlar, ilmiy salohiyat, axborot kommunikatsiyasi, passiv iste'molchi, globallashuv jarayonlari.*

Аннотация: *В данной статье всесторонне рассматривается, что в условиях современной глобализации и цифровой трансформации научный потенциал страны определяется не только объемом имеющихся знаний, но и способностью их анализа и практического применения. Также подчеркивается, что развитие гносеологических исследований выступает важной методологической основой развития науки. Кроме того, анализируется, как гносеология, изучая процесс познания, его сущность и закономерности, способствует повышению эффективности научной деятельности.*

Ключевые слова: *гносеология, гносеологические исследования, научный потенциал, информационно-коммуникационные технологии, пассивный потребитель, процессы глобализации.*

Abstract: *This article examines that the scientific potential of a country is determined not only by the volume of existing knowledge, but also by the ability to analyze it and implement it in practice in the era of modern globalization and digital transformation. It also highlights that the development of gnoseological research serves as an important methodological foundation for the progress of science. Furthermore, the study analyzes how gnoseology, by exploring the process of cognition, its essence and laws, contributes to increasing the effectiveness of scientific activity.*

Keywords: *gnoseology, gnoseological research, scientific potential, information and communication technologies, passive consumer, globalization.*

KIRISH

Bugungi globallashuv va innovatsiyalar davrida mamlakat taraqqiyoti bevosita ilmiy bilish jarayonlari va ularning samaradorligiga bog‘liq. Ushbu bog‘liqlik gnoseologik tadqiqotlarning ahamiyatini yanada oshirishini anglagan Prezidentimiz Shavkat Mirziyoyev esa o‘z nutqlarida shunday deganlar: “Ilm-fan – taraqqiyot asosi. Zamonaviy ilm-fan yutuqlariga, innovatsion g‘oyalarga tayanmagan davlatning ham, jamiyatning ham kelajagi yo‘q” [1]. Mazkur fikrdan kelib chiqib, gnoseologik tadqiqotlar orqali ilmiy bilish metodlarini takomillashtirish, innovatsion tafakkurni rivojlantirish va yoshlarni ilmiy izlanishlarga jalb etish mamlakatimizning ilmiy salohiyatini yuksaltirishning ustuvor vazifalari sifatida namoyon bo‘ladi.

ADABIYOTLAR TAHLILI VA METODLAR.

Gnoseologik tadqiqotlar orqali mamlakatimizning ilmiy salohiyatini rivojlantirishning istiqboldagi vazifalari mavzusi turli xil manbalar asosida o‘rganildi. Masalan, N.Shermuhammedova “Gnoseologiya – bilish nazariyasi” [2], M.Ahmedova “Falsafa”[3], U.Tursunova “Ta’limda axborot kommunikatsiya texnologiyalari”[4], J.Biyimbetov “Axborot va jamiyat axborot xavfsizligining ijtimoiy-falsafiy tahlili”[5], N.Abduxolikova “Oliy ta‘lim muassasalari talabalarining mediasavodxonlik va axborot madaniyatini rivojlantirishning nazariy-metodik asoslari (falsafa fani misolida)”[6], B.To‘rayev “Sinergetik tafakkur va sun’iy intellekt”[7], G.Ochilova “Axborot-kommunikatsiya texnologiyalari vositalaridan ta’lim jarayonlarida foydalanish imkoniyatlari”[8], T.Xo‘janova “O‘zbekiston yoshlarini axborot urushi davrida mafkuraviy tajovuzdan asrashning ijtimoiy-falsafiy tahlili”[9], N.Mirzaxolov “Axborotlashgan jamiyatda sun’iy intellektning rivojlanish dinamikasi”[10] deb nomlangam asar, maqola hamda PhD va DSc dissertatsiya avtoreferatlar mavzu matnimizni yoritishimizda muhim ahamiyat kasb etadi.

NATIJALAR VA MUHOKAMA.

Jahon miqyosida ro‘y berayotgan globallashuv jarayonlari davrida axborot kommunikatsiya texnologiyalari, internetning o‘rni va roli yuqori darajada ortdi [11.5]. Texnogen sivilizatsiya so‘nggi asrlarda vujudga kelgan bo‘lsa-da, bugungi kunda u dunyo taraqqiyotining asosiy harakatlantiruvchi kuchiga aylandi. Shu sababli gnoseologik tadqiqotlarni rivojlantirish, ilmiy tafakkurni kuchaytirish va mamlakatimiz ilmiy salohiyatini oshirish istiqboldagi muhim vazifalardan biri hisoblanadi. Texnogen sivilizatsiya vujudga kelganiga endigina 300 yildan oshdi, biroq u juda faol, harakatchan va tajovuzkor bo‘lib chiqdi: u an’anaviy jamiyatlar va ularning madaniyatlarini o‘ziga bo‘ysundirmoqda, o‘zgartirmoqda va qayta qurmoqda - bunga biz dunyoning barcha qit’alarida guvoh bo‘lmoqdamiz [12.413].

Mamlakatimizning ilmiy salohiyatini gnoseologik tadqiqotlar orqali rivojlantirishning istiqboldagi vazifalarini quyidagicha belgiladik:

1. Ong va tafakkur xavfsizligini ta’minlash. Hozirgi axborotga boy va tez o‘zgaruvchan dunyoda davlat xavfsizligi tushunchasi an’anaviy chegaralardan chiqib, inson tafakkuri va ongini himoya qilish masalasini ham qamrab olmoqda. Chunki zamonaviy jamiyatda axborot inson qarorlariga bevosita ta’sir ko‘rsatuvchi asosiy

omillardan biriga aylangan. Shu sababli axborotning ishonchliligi va uning ongga ta’sir qiluvchi mexanizmlarini anglash muhim ahamiyat kasb etadi.

Bugungi kunda ijtimoiy tarmoqlar va raqamli platformalar orqali turli xil tekshirilmagan ma’lumotlar juda tez tarqalmoqda. Internet cheksiz axborot manbai bo‘lsa-da, unda turli yolg‘on yoki ishonchsiz manbalar ham uchraydi [13]. Ayrim hollarda bunday axborotlar insonlarning hissiyotlariga ta’sir qilish orqali ularni noto‘g‘ri xulosalarga olib keladi. Masalan, sog‘liqni saqlash sohasiga oid asossiz maslahatlar yoki turli ijtimoiy-siyosiy jarayonlar bilan bog‘liq noto‘g‘ri talqinlar keng ommaga singdirilishi mumkin. Bundan tashqari, zamonaviy texnologiyalar yordamida yaratilayotgan sun’iy, ya’ni soxtalashtirilgan video va tasvirlar haqiqatni aniqlash jarayonini yanada murakkablashtirmoqda. Natijada insonlar ko‘pincha yetarli tahlil qilmasdan qaror qabul qilishga moyil bo‘lib qolmoqda, bu esa jamiyatda ishonch hissining zaiflashishiga olib kelishi mumkin. Bunday vaziyatda bilish jarayoniga ongli yondashuvni shakllantirish, ya’ni axborotni tekshirish, turli manbalarni solishtirish va dalillarga asoslangan xulosa chiqarish ko‘nikmalarini rivojlantirish muhim vazifaga aylanadi. Ayniqsa, “ushbu ma’lumot qanchalik asosli?”, “u qayerdan olingan?” kabi savollarni berish kabi odatlarni shakllantirish gnoseologik savodxonlikning muhim belgisi hisoblanadi. Shu tariqa, tanqidiy tafakkur nafaqat shaxsning intellektual rivojlanishiga xizmat qiladi, balki jamiyatning axborot ta’sirlariga bardoshli bo‘lishini ham ta’minlaydi. Demak, inson ongini noto‘g‘ri axborotlardan himoya qilishga qaratilgan yondashuvlar bugungi kunda ijtimoiy barqarorlik va xavfsizlikning ajralmas qismi sifatida qaralishi lozim. “Yangi O‘zbekistonda axborot xavfsizligi muammosi siyosatning muhim bo‘g‘ini sifatida belgilandi. Axborot xavfsizligining milliy xavfsizlik bilan dialektik aloqadorligi tahlil qilindi. Axborot tarqqiyotda inson-jamiyat-davlat tizimi kontekstual shaklda tadqiq qilindi. Milliy axborot muhitiga zid axborot xavflari tarkibi qismlarga ajratildi. Axborot jarayonlarining jihatlari falsafiy jihatdan tadqiq qilindi. Axborotning ma’naviy hamda aksiologik mezonlari taraqqiyotga eltuvchi kuch sifatida olib qaraldi. Axborot sohasini tartibga soluvchi mexanizmlarni takomillashtirish zarurligi ko‘rsatildi”, - deb fikr bildiradi Biyimbetov [14.21].

Oliy ta’muassasasi talabasi axborotni maqsadli saralash, manba sifati, ishonchliligi va ahamiyatini baholash borasida yaxlit bilimga ega bo‘lishi lozim. Bunda tanqidiy fikrlash asosiy mexanizm sifatida xizmat qiladi: talaba axborot manbalaridagi ehtimoliy soxtalikni aniqlash, ma’lumotni ko‘p tomonlama tahlil qilish, shoshilinch xulosa chiqarmaslik kabi ko‘nikmalarni egallaydi. Falsafa fanining logika, epistemologiya, ontologiya kabi yo‘nalishlari talaba tafakkurida axborot egallash jarayonini ilmiy muhokamaga solish imkonini beradi [15.26].

2. Passiv iste’molchidan faol ilmiy yaratuvchilikka o‘tishni jadallashtirish. Zamonaviy ta’limning dolzarb muammolardan biri - bilimni faqat tayyor shaklda qabul qilish holati. Hozirgi kunda axborot manbalarining ko‘pligi va ularga oson kirish imkoniyati sababli ko‘pchilik o‘quvchilar va talabalar bilimni mustaqil izlanish orqali emas, balki tayyor holda o‘zlashtirishga odatlanmoqda. Bu esa ularning tahliliy va ijodiy fikrlash qobiliyatining yetarli darajada rivojlanmasligiga olib keladi. Misol uchun, bugungi kunda yosh dasturchilarimiz tomonidan ChatGPT boti muvaffaqqiyatli

islatilmoqda. ChatGPT – bu GPT-3.5 arxitekturasida qurilgan sun'iy intellekt boti bo'lib, u tabiiy tillarni o'rganadi, qayta ishlaydi va matn yaratadi, savollarga javob beradi va muammolarni hal qilishga yordam beradi. bot Open AI kompaniyasi tomonidan generativ sun'iy intellekt asosida ishlab chiqilgan [16.26]. Biroq Chat GPT dan faqat tayyor javob olish vositasi sifatida foydalanish o'quvchini passiv iste'molchiga aylantirib, uning mustaqil tadqiqot olib borish ko'nikmalarini susaytiradi. Natijada muammoni chuqur tahlil qilish, yangi g'oya yaratish va ilmiy xulosalar chiqarish qobiliyati yetarli darajada shakllanmaydi. Shu sababli Open AI tomonidan yaratilgan ushbu texnologiyadan oson natija olish uchun emas, balki faol ilmiy yaratuvchanlikka yo'naltiruvchi yordamchi vosita sifatida foydalanish muhimdir. Amaliyotda bunday holat ko'pincha ilmiy ishlar tayyorlash jarayonida yaqqol ko'zga tashlanadi. Masalan, ayrim talabalar bir nechta manbani chuqur o'rganib, ularni solishtirish va tahlil qilish o'rniga, oldindan mavjud bo'lgan xulosa matndan foydalanib, uni qisman o'zgartirish bilan cheklanadi. Shuningdek, sun'iy intellekt vositalaridan noo'rin foydalanish ham mustaqil fikrlash jarayonini susaytirishi mumkin, chunki bunda shaxs o'zi izlanish olib borish o'rniga ommaviy axborot vositalaridagi javobga tayanadi. Natijada ilmiy ishlarning yangiligi kamayadi, mavjud fikrlarni takrorlash holatlari ko'payadi va bu umumiy ilmiy rivojlanish sur'atiga salbiy ta'sir ko'rsatadi.

Mazkur muammoni bartaraf etishda gnoseologik yondashuv muhim o'rin tutadi. Avvalo, yoshlarni bilimning qanday yaratilishini tushunishga o'rgatish zarur. Ya'ni ilmiy faoliyat tayyor ma'lumotni qayta bayon qilish emas, balki muammoni aniqlash, savol qo'yish, ilmiy faraz ilgari surish, dalillarni tahlil qilish va asosli xulosa chiqarish jarayonidan iborat ekanligini anglash muhimdir. Shu bilan birga, savol berish madaniyatini rivojlantirish va mustaqil fikrlashni qo'llab-quvvatlash ilmiy tafakkurning shakllanishiga xizmat qiladi.

Shunday qilib, ilmiy salohiyatning haqiqiy ko'rsatkichi mavjud bilimlarni o'zlashtirish darajasi bilan emas, balki yangi bilimlarni yaratish qobiliyati bilan belgilanadi. Aynan shu jihat yoshlarni passiv iste'molchilikdan chiqarib, ularni faol, ijodiy va mustaqil fikrlovchi shaxs sifatida shakllantirish zaruratini belgilaydi.

3. Raqamli davrda tafakkur shakllanishining o'zgarishini o'rganish. Texnika falsafasi mutaxassisi Karl Jaspers qarashlarida texnikaning inson hayotidagi o'rni hamda uni to'g'ri yo'naltirish zarurligi alohida ta'kidlanadi: Texnika o'z oldiga maqsad qo'ya olmaydi,u yo ezgulikka yoki yovuzlikka xizmat qiladi, shu sababli texnikani yo'naltirib turish kerak [17.236]. Shu bois gnoseologik tadqiqotlarni rivojlantirish, ilmiy tafakkurni kuchaytirish va mamlakatimiz ilmiy salohiyatini yuksaltirish bugungi kunning muhim istiqboldagi vazifalaridan biridir

Hozirgi kunda internet va sun'iy intellekt insonning fikrlash tarziga kuchli ta'sir ko'rsatmoqda. Bu esa bilish jarayonida yangi holatni yuzaga keltirmoqda, ya'ni odamlar endi bilimni faqat o'z xotirasida saqlamaydi, balki uni qayerdan va qanday topishni bilishga ko'proq e'tibor qaratadi. Shu sababli tafakkur jarayoni avvalgidan farq qila boshladi. Internet resurslarining ilmiy faoliyatda qo'llanishi natijasida inson tafakkurining shakllanish jarayoni ham sezilarli darajada o'zgarmoqda. An'anaviy

ta’limda bilim asosan kitob, o‘qituvchi va auditoriya bilan cheklangan bo‘lsa, raqamli davrda axborot manbalari cheksiz ko‘lamga ega bo‘ldi. Bu esa fikrlash usullarining yangi shakllarini yuzaga keltirdi. Bu haqida G.Ochilova batafsil to‘xtalib o‘tadi: Internet resurslaridan ta’lim jarayonida foydalanish uchun bir qancha metodik yondashuvlar mavjud. Bu yondashuvlarning har biri turli sharoitlar va maqsadlarga mos ravishda tanlanadi. Internet resurslari deganda faqatgina veb saytlar emas, balki onlayn kutubxonalar, ilmiy maqolalar bazasi, elektron jurnallar, o‘quv video kurslari, vebinarlar, bloglar, forumlar, virtual laboratoriyalar kabi ko‘plab turlari nazarda tutiladi [18].

Raqamli muhitda keng tarqalgan qisqa formatdagi kontent, masalan qisqa videolar, inson diqqatini tez o‘zgaruvchan qiladi. Natijada ko‘pchilik uzoq va murakkab matnlarni o‘qishga qiynaladi. Masalan, talabalar ko‘pincha katta ilmiy maqolani to‘liq o‘rganish o‘rniga uning qisqa mazmunini o‘qish bilan cheklanadi. Bu esa mavzuni chuqur tushunishga emas, balki yuzaki bilishga olib keladi. Shuningdek, bir vaqtning o‘zida bir nechta ish bilan shug‘ullanish odati, ya’ni multitasking [19] ham fikrlash sifatiga salbiy ta’sir qiladi, chunki e’tibor bo‘linadi va masala chuqur tahlil qilinmaydi.

Yana bir muhim holati - insonlarning ma’lumotni qabul qilishdan ko‘ra uni qayerdan topishni eslab qolishidir. Bu qulay bo‘lsa-da, bilimning mustahkam shakllanishiga to‘sqinlik qilishi mumkin. Bundan tashqari, sun’iy intellekt vositalari ham ikki xil ta’sir ko‘rsatadi: bir tomondan ular murakkab mavzularni tez tushunishga yordam beradi, boshqa tomondan esa insonni mustaqil fikrlashdan uzoqlashtirishi mumkin. Masalan, ayrim talabalar esse yozishda o‘zlari izlanish o‘rniga tayyor matndan foydalanishga odatlanib qolmoqda. Shu sababli bunday sharoitda tafakkurni to‘g‘ri rivojlantirish juda muhim. Inson nafaqat tez axborot topa olishi, balki uni tahlil qila olishi ham kerak. Ya’ni tez fikrlash bilan birga chuqur fikrlash ham rivojlanishi lozim. Axborotni tekshirish, turli manbalarni solishtirish va mustaqil xulosa chiqarish ko‘nikmalari muhim ahamiyatga ega. Raqamli vositalardan foydalanishda esa ularga to‘liq qaram bo‘lib qolmasdan, ongli yondashish zarur.

Qisqacha qilib aytganda, bugungi raqamli davr inson tafakkuriga yangi talablar qo‘ymoqda. Endi faqat ma’lumotni bilish emas, balki uni tushunish, tahlil qilish va to‘g‘ri qo‘llash muhim hisoblanadi. Demak, zamonaviy sharoitda yangi tafakkur modeli zarur bo‘lib, u tezkorlik va chuqur anglash kabi sifatlarni birlashtira olishi kerak.

4. Ilmiy tafakkur - milliy taraqqiyotning asosiy omili sifatida rivojlantirish. Har qanday jamiyatning rivojlanish darajasi uning tabiiy resurslari bilan emas, balki inson kapitali, ya’ni fikrlaydigan, tahlil qila oladigan va yangi g‘oyalar yarata oladigan insonlar bilan belgilanadi. Shu nuqtai nazardan, ilmiy tafakkur milliy taraqqiyotning muhim omili sifatida namoyon bo‘ladi. Chunki aynan ilmiy yondashuv orqali jamiyat mavjud bilimlarni chuqurlashtiradi, yangi bilimlar yaratadi va ularni amaliyotga joriy etadi.

Tarixdan ayonki, ilm-fan rivojlangan davrlar jamiyat taraqqiyotining yuksalish bosqichlari bilan bevosita bog‘liq bo‘lgan. Masalan, Renessans davrlarida ilmiy

tafakkurning rivojlanishi natijasida fan, madaniyat va texnologiya sohalarida katta yutuqlarga erishilgan. Sharq uyg‘onish davrida yashab ijod qilgan buyuk allomalar - Abu Rayhon Beruniy va Abu Ali ibn Sino kabi olimlar ilm orqali jamiyat taraqqiyotiga ulkan hissa qo‘shgan. Ularning asarlari nafaqat o‘z davrida, balki keyingi asrlarda ham ilm-fan rivojiga kuchli ta’sir ko‘rsatgan. Zamonaviy davrda ham ilmiy tafakkurning ahamiyati yanada ortib bormoqda. Komputerlar ilmiy xodimlarni og‘ir mehnatdan xalos etib, ilmiy ijod uchun qo‘shimcha imkoniyat, ijodiy tafakkur erkinligining oshishi uchun shart-sharoit yaratmoqda. Komputerlar olimga juda katta axborot to‘plamidan foydalanish imkonini beradi, tizimli tadqiq qilish va ilmiy modellashtirish vositasi bo‘lib xizmat qiladi [20.308]. Bugungi rivojlangan davlatlar tajribasi shuni ko‘rsatadiki, iqtisodiy yuksalishning asosiy manbai bilim va innovatsiyaga tayanadi. Masalan, Janubiy Koreya va Yaponiya kabi davlatlar tabiiy resurslarga boy bo‘lmasa-da, ilm-fan va texnologiyaga katta e’tibor qaratish orqali yuqori taraqqiyot darajasiga erishgan. Ularning muvaffaqiyati zamonaviy texnologiyalarni yaratish, innovatsion yondashuvni qo‘llash va ilmiy tafakkurni rivojlantirish bilan izohlanadi.

Gnoseologik nuqtai nazardan qaraganda, bu jarayon bilimga bo‘lgan munosabatning o‘zgarishi bilan bog‘liqdir. Ya’ni an’anaviy yondashuvdagi yodlash va tayyor bilimni qabul qilish o‘rnini tushunish, tahlil qilish va mustaqil xulosa chiqarish egallamoqda. Inson bilimni shunchaki qabul qiluvchi emas, balki uni anglab yetuvchi va rivojlantiruvchi subyektga aylanadi. Aynan shu o‘zgarish ilmiy tafakkurning shakllanishiga va innovatsion rivojlanishga zamin yaratadi. Demak, jamiyat taraqqiyotining asosiy omili moddiy boylik emas, balki tafakkur sifati hisoblanadi. Ilmiy fikrlash qanchalik rivojlangan bo‘lsa, jamiyatning intellektual va iqtisodiy salohiyati ham shunchalik yuqori bo‘ladi. Shu bois ilmiy tafakkurni rivojlantirish har qanday davlatning ustuvor vazifalaridan biri bo‘lishi lozim.

5. Kognitiv xatolar va ilmiy fikrlashning o‘zaro bog‘liqliqni o‘rganish. Inson tafakkuri mukammal tizim emas, u turli ichki va tashqi omillar ta’sirida xatolarga moyil bo‘ladi. Shu sababli bilish jarayonida subyekt har doim ham obyektiv va to‘g‘ri xulosa chiqara olmaydi. Bu holat kognitiv xatolar orqali namoyon bo‘ladi va ular ilmiy fikrlashning rivojlanishiga jiddiy to‘sqinlik qilishi mumkin. Kognitiv xatolarning eng keng tarqalgan ko‘rinishlaridan biri - bu insonning o‘z qarashlarini tasdiqlovchi ma’lumotlargagina e’tibor qaratishidir. Ya’ni shaxs o‘z fikriga mos keladigan dalillarni qabul qiladi, unga zid bo‘lgan ma’lumotlarni esa inkor etishga moyil bo‘ladi. Masalan, bir talaba ma’lum bir nazariyani to‘g‘ri deb hisoblagan bo‘lsa, u faqat shu nazariyani qo‘llab-quvvatlovchi maqolalarni o‘qiydi, unga qarshi bo‘lgan ilmiy qarashlarni esa e’tiborsiz qoldiradi. Natijada u muammoni bir tomonlama tushunadi va obyektiv xulosa chiqara olmaydi.

Yana bir muhim holat - stereotiplar asosida fikrlashdir. Masalan, biror ijtimoiy guruh haqida oldindan shakllangan salbiy tasavvur mavjud bo‘lsa, inson har qanday vaziyatni aynan shu stereotip orqali baholashga harakat qiladi. Masalan, “falon guruh vakillari sust ishlaydi” degan qarash mavjud bo‘lsa, shu guruhga mansub mehnatkash va faol inson ham noto‘g‘ri baholanishi mumkin. Bu esa real vaziyatni noto‘g‘ri tushunishga olib keladi. Bundan tashqari, tezlik bilan xulosa chiqarish kabi holatlar

ham keng uchraydi. Masalan, talaba murakkab mavzuni birinchi o‘qishda tushunmaganidan so‘ng mavzu juda qiyin ekanligi hamda uni o‘rganolmasligini tushunib yetadi. Aslida esa muammo mavzuning murakkabligida emas, balki yetarli vaqt ajratilmaganidadir. Bunday xatolar insonning o‘z imkoniyatlarini noto‘g‘ri baholashiga olib keladi.Bunday kognitiv xatolar oqibatida inson noto‘g‘ri qarorlar qabul qilishi, voqelikni bir tomonlama baholashi va obyektivlikni yo‘qotishi mumkin. Ayniqsa, ilmiy faoliyatda bu holat jiddiy muammolarga olib keladi, chunki ilmiy tadqiqotlar xolislik va dalillarga asoslanishni talab etadi. Shu bois gnoseologik yondashuv kognitiv xatolarni anglash va ularni bartaraf etishga alohida e’tibor qaratadi. Avvalo, inson o‘z fikrini mutlaq haqiqat sifatida qabul qilmasdan, uni doimiy ravishda shubha ostiga qo‘yishi zarur. Shuningdek, muqobil qarashlarni o‘rganish, turli manbalarni solishtirish va xulosani faqat dalillarga asoslab chiqarish muhim ahamiyatga ega. Bu jarayon tanqidiy tafakkurni rivojlantiradi va bilish jarayonining sifatini oshiradi. Tanqidiy tafakkur kognitiv xatolardan himoyalanishning eng samarali vositasidir. Aynan shu ko‘nikma orqali inson o‘z fikrlashidagi kamchiliklarni anglaydi, ularni tuzatadi va obyektiv bilimga yaqinlashadi.

6. Innovatsion tafakkurning psixologik asoslarini tadqiq etish. Zamonaviy ilmiy taraqqiyot sharoitida innovatsion tafakkur faqat bilim hajmi bilan emas, balki shaxsning psixologik tayyorgarligi bilan ham belgilanadi. Ya’ni inson yangi g‘oyalarni ilgari surishi, muammolarga noodatiy yechim topishi uchun nafaqat bilimga, balki ichki erkinlik, ishonch va motivatsiyaga ega bo‘lishi zarur. Shu nuqtai nazardan, ilmiy salohiyatni rivojlantirishda psixologik omillar muhim o‘rin tutadi.

Mamlakatimizda so‘nggi yillarda axborot xavfsizligi, mafkuraviy barqarorlik va yoshlar ongini himoya qilish yo‘nalishida yangi tizimni yaratish, milliy g‘oyani ilgari suruvchi mexanizmlarni kuchaytirish ta’lim tizimida mediasavodxonlikni oshirishga oid islohotlar olib borilmoqda [21.5]. “Afsuski, ba’zi yoshlarimizda internetdan to‘g‘ri foydalanish ko‘nikmasi va madaniyati yetarli emas. Ayrim yigit-qizlar internetni axborot, bilim va ma’rifat manbayi deb emas, balki shunchaki ko‘ngilochar vosita deb bilishadi. Ekstremistik faoliyat va zo‘ravonlik bilan bog‘liq jinoyatlarning aksariyati 30 yoshga yetmagan yoshlar tomonidan sodir etilayotgani ham bejiz emas. Demak, yoshlar orasida zo‘ravonlik g‘oyasi “virusi” tarqalishining oldini olish ham o‘ta dolzarb masalalar sirasiga kiradi. Yoshlarimiz ham mana shunday mafkuraviy kurash sharoitida sezgir va ogoh bo‘lishi, har bir masalada, avvalo, Vatan manfaatini o‘ylab ish tutishi zarur” [22.246]. Natijada bunday sharoitda shaxsning ichki tayyorgarligi, o‘ziga bo‘lgan ishonchi uning yangi yondashuvlarni qabul qilishi hamda murakkab vaziyatlarda to‘g‘ri yo‘l topishida hal qiluvchi ahamiyat kasb etadi. Shu bois bilim bilan bir qatorda ongli munosabat va mustaqil fikrlashni rivojlantirish zamonaviy taraqqiyot talablariga mos shaxsni shakllantirishga xizmat qiladi.

Shuningdek, amaliyotda ko‘plab yoshlar o‘z fikrini erkin ifoda etishda qiyinchiliklarga duch keladi. Xususan, ular xato qilishdan qo‘rqadi, tanqiddan qochadi yoki o‘z fikrini yetarli darajada qadrlamaydi. Masalan, auditoriyada muhokama jarayonida talabalar savol berishdan yoki o‘z fikrini bildirishdan tiyilishadi, chunki

“noto‘g‘ri gapirib qo‘yaman” degan ichki qo‘rquv mavjud bo‘ladi. Bu holat ularning faolligini pasaytiradi va ijodiy fikrlashni cheklaydi.

Natijada yoshlar mavjud bilimni takrorlash bilan cheklanib qoladi, yangi g‘oyalar yaratish jarayoni sustlashadi. Kreativlikning pasayishi esa innovatsion rivojlanishga to‘sqinlik qiladi. Chunki innovatsiya aynan yangi fikr va noodatiy yondashuv natijasida yuzaga keladi. “Shuningdek, jamiyat axborotlashishda ustunlikka erishish maqsadida Youtube, Instagram, Internet va ijtimoiy tarmoqlar orqali axborot olish va tarqatish juda osonlashdi. Ammo, bu jarayonning salbiy tomonlari ham bor. Ko‘pchilik odamlar ijtimoiy tarmoqlarda olgan ma’lumotlarni hech qanday tanqidiy tahlil qilmasdan, olgan ma’lumotlarni kerakmi, kerak emasmi, bu ma’lumotlar haqiqatga to‘g‘ri keladimi yoki yo‘qmi, axloqiy me’yorlarga mos keladimi, degan savolga javob izlamasdan ommaga tarqatishga haris bo‘lmoqdalar. Bu holat jamiyatda chalkashlik va norozilikni keltirib chiqarishi, shaxsiy hayotning buzilishi va ijtimoiy bo‘linishni kuchaytiradi, - deb ta’kidlaydi tadqiqotchi N.Mirzaxolov [23.15].

Mazkur muammolarni hal etishda psixologik muhitni o‘zgartirish muhim ahamiyatga ega. Avvalo, erkin fikrlash muhitini yaratish zarur, bunda har bir shaxs o‘z fikrini qo‘rqmasdan ifoda eta olishi kerak. Shuningdek, xatoni salbiy holat sifatida emas, balki rivojlanishning tabiiy bosqichi sifatida qabul qilish muhimdir. Bu yondashuv yoshlarda tajriba qilishga, izlanishga va yangilik yaratishga bo‘lgan ishonchni oshiradi. Bundan tashqari, ichki motivatsiyani kuchaytirish, ya’ni bilim olish va yangilik yaratishga bo‘lgan qiziqishni rag‘batlantirish ham innovatsion tafakkurni rivojlantirishda muhim omil hisoblanadi.

Qisqacha qilib aytganda, innovatsion tafakkur shakllanishi uchun faqat bilim yetarli emas, balki psixologik erkinlik va ijobiy muhit zarur. Aynan shunday sharoitda inson o‘z salohiyatini to‘liq namoyon etib, yangi g‘oyalar yaratishga qodir bo‘ladi. Demak, innovatsiya avvalo insonning ichki erkinligi va psixologik tayyorgarligidan boshlanadi. Mazkur vazifalarning izchil amalga oshirilishi jamiyatda tanqidiy va innovatsion fikrlashni kuchaytiradi, yoshlarning ilm-fanga bo‘lgan qiziqishini oshiradi hamda mamlakatimizning global ilmiy makondagi raqobatbardoshligini mustahkamlaydi. Natijada ilmiy salohiyatning yuksalishi barqaror taraqqiyot, intellektual taraqqiy etgan avlodni tarbiyalash va milliy rivojlanishning yangi bosqichiga ko‘tarilish uchun mustahkam zamin yaratadi.

XULOSA

Bugungi kunda ilmiy bilish va fikrlash jarayonlarini chuqur o‘rganish dolzarb ahamiyat kasb etmoqda. Shu nuqtai nazardan, gnoseologik tadqiqotlarni rivojlantirish mamlakatimiz ilmiy salohiyatini oshirishning muhim omili bo‘lib, u ilmiy tafakkurni kuchaytirish, yangi bilimlar yaratish va ularni amaliyotga joriy etish jarayoniga xizmat qiladi. Natijada raqamli transformatsiya sharoitida ong va tafakkur xavfsizligini ta’minlash, mediasavodxonlikni rivojlantirish, erkin fikrlash muhitini yaratish hamda yoshlarning ijodiy va innovatsion salohiyatini qo‘llab-quvvatlash barqaror taraqqiyot va ilmiy raqobatbardoshlikning muhim omiliga aylanmoqda.

ADABIYOTLAR RO'YXATI

1. Mirziyoyev Sh. M. Davlat mukofotlarini topshirish marosimidagi nutqidan. O'zbekiston Respublikasi Prezidenti rasmiy veb-sayti, 2017-yil 7-dekabr. URL: https://president.uz/oz/lists/view
2. Shermuhammedova N.A. Gnoseologiya – bilish nazariyasi. – Toshkent: Noshir, 2011. – B. 413.
3. Ahmedova M.A. Falsafa. – Toshkent, 2006. – B. 236.
4. Tursunova U. A. Ta'limda axborot kommunikatsiya texnologiyalari // Архив научных исследований. – 2022. – Т. 2. – №1.
5. Biyimbetov J.K. Axborot va jamiyat axborot xavfsizligining ijtimoiy-falsafiy tahlili. Falsafa fanlari bo'yicha falsafa doktori (PhD) dissertatsiyasi avtoreferati. – Samarqand, 2024. – B. 21.
6. Abduxolikova N.A. Oliy ta'lim muassasalari talabalarining mediasavodxonlik va axborot madaniyatini rivojlantirishning nazariy-metodik asoslari (falsafa fani misolida). Pedagogika fanlari doktori (DSc) dissertatsiyasi avtoreferati. – Namangan, 2025. – B. 26.
7. To'rayev B.O. Sinergetik tafakkur va sun'iy intellekt // "Falsafa va insoniyat: o'tmish, hozirgi zamon, kelajak" ilmiy-nazariy anjuman. – 2024. - № 4 (26). – B. 26.
8. Ochilova G. Axborot-kommunikatsiya texnologiyalari vositalaridan ta'lim jarayonlarida foydalanish imkoniyatlari //Архив научных исследований. – 2022. – Т. 4. – №. 1.
9. Xo'janova T.J. O'zbekiston yoshlarini axborot urushi davrida mafkuraviy tajovuzdan asrashning ijtimoiy-falsafiy tahlili. Falsafa fanlari doktori (DSc) dissertatsiyasi avtoreferati. – Buxoro, 2025. – B. 5.
10. Mirzaxolov N.T. Axborotlashgan jamiyatda sun'iy intellektning rivojlanish dinamikasi. Falsafa fanlari bo'yicha falsafa doktori dissertatsiyasi avtoreferati. – Namangan, 2025. – B.15.
11. Sotiboldiyev G'.O. O'zbekistonda axborot-kommunikatsiya texnologiyalari va internetning tutgan o'rni. Tarix fanlari bo'yicha falsafa doktori (PhD) dissertatsiyasi avtoreferati. - Farg'ona, 2025. – B. 5.
12. Shermuhammedova N.A. Gnoseologiya – bilish nazariyasi. – Toshkent: Noshir, 2011. – B. 413.
13. Tursunova U. A. Ta'limda axborot kommunikatsiya texnologiyalari // Архив научных исследований. – 2022. – Т. 2. – №1.
14. Biyimbetov J.K. Axborot va jamiyat axborot xavfsizligining ijtimoiy-falsafiy tahlili. Falsafa fanlari bo'yicha falsafa doktori (PhD) dissertatsiyasi avtoreferati. – Samarqand, 2024. – B. 21.
15. Abduxolikova N.A. Oliy ta'lim muassasalari talabalarining mediasavodxonlik va axborot madaniyatini rivojlantirishning nazariy-metodik asoslari (falsafa fani misolida). Pedagogika fanlari doktori (DSc) dissertatsiyasi avtoreferati. – Namangan, 2025. – B. 26.
16. To'rayev B.O. Sinergetik tafakkur va sun'iy intellekt // "Falsafa va insoniyat: o'tmish, hozirgi zamon, kelajak" ilmiy-nazariy anjuman. – 2024. - № 4 (26). – B. 26.

17. Ahmedova M.A. Falsafa. – Toshkent, 2006. – B. 236.
18. Ochilova G. Axborot-kommunikatsiya texnologiyalari vositalaridan ta’lim jarayonlarida foydalanish imkoniyatlari //Архив научных исследований. – 2022. – T. 4. – №. 1.
19. https://uz.wikipedia.org/
20. Shermuhammedova N.A. Gnoseologiya – bilish nazariyasi. – Toshkent: Noshir, 2011. – B. 308.
21. Xo‘janova T.J. O‘zbekiston yoshlarini axborot urushi davrida mafkuraviy tajovuzdan asrashning ijtimoiy-falsafiy tahlili. Falsafa fanlari doktori (DSc) dissertatsiyasi avtoreferati. – Buxoro, 2025. – B. 5.
22. Mirziyoyev Sh.M. Hozirgi zamon va Yangi O‘zbekiston. - Toshkent: O‘zbekiston, 2024. – B. 246.
23. Mirzaxolov N.T. Axborotlashgan jamiyatda sun’iy intellektning rivojlanish dinamikasi. Falsafa fanlari bo‘yicha falsafa doktori dissertatsiyasi avtoreferati. – Namangan, 2025. – B.15.

MUNDARIJA

I. SHARQ ALLOMALARI YOZMA MEROSINI TADQIQ ETISH: XORIJIY TAJRIBA, ISTIQBOLLI IZLANISHLAR VA MUAMMOLAR

Saifnazarov I. // Sharq axloqiy qadriyatlarining zamonaviy yoshlar tarbiyasidagi roli…….. **6**

Тураев Б.О. // Ўзгараётган рақамлашган тафаккур шароитида мафкуравий толерантлик…….. **11**

Masharipova G.K. // Boborahim Mashrab ma'naviy merosi va manbalar tahlili **16**

Раҳимов К.Р. // Аҳмад Дониш асарларининг Тошкентда сақланаётган қўлёзмалари тўғрисида…….. **21**

Qodirov M. // Sharq qo'lyozmalarida Abu Rayhon Beruniy ilmiy ijodining aks etishi…… **24**

Холмўминов Ж.М. & Мардонова М.А. // Мавлоно ва Шамс муносабатлари: "мурид" ва "мурод" категорияларининг герменевтик таҳлили…… **32**

Raxmonov A.A. // Abu Yusuf asarlarining fiqh ilmiga oid manba sifatidagi ahamiyati…….. **43**

Ilhomjonov L.S. // Sharq mutafakkirlarining G'afur G'ulom uy-muzeyidagi yozma merosi……... **48**

Сулаймонов Ж.Б. // Абдураҳмон ибн Халдуннинг "Муқаддима" асарида "асабиййа" категорияси таҳлили…….. **55**

Ikramova I.R. // Andalusiyada islom falsafasining shakllanishi va evolyutsion taraqqiyoti…… **62**

To'rayev L.A. // Sharq axloqiy tafakkurida Mahmud Zamaxshariyning o'rni ("Rabi' ul-Abror va Nusus ul-Axbor" asari misolida)…… **68**

Jurayev Sh.S. // Abu Ali ibn Sinoning "Al-Ishorot va at-tanbihot" asaridagi tasavvufiy qarshalarning falsafiy tahlili……... **76**

Холбаева Р.А. // Умар ал-Чағминий таълимотида тўрт унсур назариясининг онтологик ва космологик асослари…… **83**

Абдурахимов А. & Иззетова Э.М. // Философско-ретроспективный анализ концепции государства и рационализации власти Шан Яна …….. **85**

Ismatova S.A. // Abu Nasr Forobiy ta'limotining fiqhiy hukmlarning mantiqiy strukturasini shakllantirishdagi roli …… **92**

Rustamova P.B. & Izzetova E.M. // Umar Xayyom ijodida ekzistensial borliq katigoriyasi – inson va dunyo munosabatida…….. **96**

Tojiboyev M.D. // Alixonto'ra Sog'uniyning ilmiy merosiga teran nigoh……. **101**

Саидова С.А. // "Ал-Фатово-л-оламгирия" асари юзага келишига сабаб бўлган омиллар таҳлили…… **106**

Xolmirzayev I.T. & Jurayev Sh.S. // Juvayning "Al-Irshod" asarining muqaddimasi xususida …… **113**

Исамитдинов Э.А. // Ислом таълимотида илмнинг моҳияти, фазилати ва мартабалари ва бу борада Ҳожи Халифанинг "китоблар ва турли илм соҳалари номларини баён қилиш (очиб бериш)" асаридаги назарий – методологик таҳлил…….. **118**

II. SHARQ FALSAFASI VA MADANIYATI QADRIYATLARI: SHARQ VA G'ARB SIVILIZATSIYALARARO MULOQOT KONTEKSTIDA

Saydaliyeva N. // Abu Rayhon Beruniy merosida diniy bag'rikenglik va uning global sivilizatsiyalararo muloqotdagi ahamiyati…… **126**

Kubatov Sh.R. // Jamiyatning siyosiy birligi va hokimiyatning qonuniyligini mustahkamlashda kommunikatsiyaning roli…… **131**

Xudayberganova R.M. & Izzetova E.M. // XVIII asr oxiri– XIX asr asr boshlarida Hindistondagi ijtimoiy- siyosiy va madaniy vaziyat…… **139**

Мирзақулов Л.У. & Саидалиева Н.З. // Ислом фалсафасининг шаклланишида Юнон фалсафий меросининг таъсири……... **146**

Qorako'z T.M. & Sulaymonov J. // Adi Shankarcharya falsafiy merosida Advaita Vedanta ta'limotining ifodalanishi va uning Vedanta tizimida tutgan o'rni…….. **151**

Abdazimov J. // Xitoyning "Yangi xavfsizlik konsepsiyasi" mintaqaviy hamkorlik va xavfsizlik falsafasi (O'zbekiston misolida)"…… **157**

Qahramonov S. & Sulaymonov J.B. // Ali Shariatiy tafakkurida "Ong inqilobi" va "Ma'naviy transformatsiya" muammosi…… **161**

Abduazimova Z.A. // O'zbekiston davlat va jamiyat siyosati tizimida ekologik ratsionallikning ijtimoiy-falsafiy asoslari…… **167**

Abduraximova D.A. // Din, aql va erkinlik uyg'unligi: madaniyatlararo tushunish va adolatli global tartib…… **175**

Sulaymonova Sh.N. // Ibn Miskavayhning "Tartibus saodat" asaridagi baxt-saodat masalasi …… **179**

Rashidova X.N. & Ikramova I.R. // Ibn Sino va Ibn Tufayl axloqiy qarashlarining komparavistik tahlili…… **184**

Ibragimov Y. & Ikramova I.R. // Muhammad Rizo Ogahiy ijodida komil inson konsepsiyasining antropologik-falsafiy talqini…… **191**

Baxrov E. // Arastuning "Axloqi kabir" asarining axloqiy va ma'naviy ahamiyati: baxt-saodat, fazilat va o'rtacha yo'l nazariyalarining tahlili…….. **200**

III. SHARQ FALSAFASIDAGI AXLOQIY QADRIYATLAR VA ULARNING YOSHLARNI YUKSAK MA'NAVIYATLI SHAXS ETIB TARBIYALASHDAGI O'RNI

Изzетова Э.М. // Философско-методологические параметры эстетического миросозерцания и духовной культуры Китая…… **204**

Agzamxodjayeva S.S. // Ma'naviy idealning falsafiy-aksiologik asoslari va uning ijtimoiy ong tizimidagi o'rni…….. **215**

Shavkatov Sh.Sh. // Ogahiy asarlarida "Muhabbat" kategoriyasining falsafiy mohiyati va talqini……... **223**

Isroilova Sh.T. // Axloqiy idealning prakseologik mohiyati va uning inson faoliyatini tartibga solishdagi roli…… **229**

Azamatova S.V. & Sulaymonov J.B. // "Ixvon as-Safo" islom tafakkurida yangi pifagorchilik oqimi ta'sirining namunasi sifatida……. **236**

Исамитдинов Э.А. & Икрамова И.Р. // Шарқ алломаси Абдураҳмон Жомийнинг араб тилшунослигига оид мероси таҳлили…… **241**

Ostonov J.E. // Milliy o'zlikni anglashning yangi paradigmasi: inson – jamiyat – algoritm munosabati…….. **246**

Ergashev T.I. // O'zbekistonda harbiy madaniyatning milliy-falsafiy negizlari… **255**

Abullayeva D. // Philosophy of gender policy in Central Asian countries: between tradition and modernization……... **262**

Xamdamov E.I. // Ilk o'rta asr tasavvuf falsafasining Jaloliddin Rumiy dunyoqarashiga ta'siri…….. **269**

Abduvaxobova G.A. & Qodirov M. // Nasiriddin at-Tusiyning borliq haqidagi qarashlari…….. **276**

Бутаева С. & Изzетова Э.М. // Философско-концептуальный анализ категории японской эстетики……... **282**

Oqilov A.B. & To'rayev L. // Mahmud Zamaxshariy asarlarida "ustoz-shogird" munosabatlari……... **288**

Mamadaliyev A.A. & Izzetova E.M. // Ibn Arabiy intellektual merosida bilishning estetik parametrlari (ko'rsatkichlari)…….. **293**

Файзиходжаева Д.И. // Маънавий меросни ўрганишда қадриятларнинг таърифланиши ва таснифланиши…… **299**

Mustafoyeva M.Z. & Izzetova E.M. // Avesto ta'limotida dunyoning falsafiy-axloqiy manzarasi…… **305**

Muxammadjonov A.Q. & Sulaymonova Sh.N. // Ibn Miskavayhda axloqiy fazilatlar va unıng as-saodat nazariyasi……... **310**

Boboyeva M.SH. // Gumanitar inqirozlarning ijtimoiy oqibatlarini bartaraf etish usullari (O'zbekiston misolida)…… **314**

Tursunboyev A.A. & Po'latova M.R. // Sharq falsafasidagi axloqiy qadriyatlar va ularning yoshlarni yuksak ma'naviyatli shaxs etib tarbiyalashdagi o'rni…….. **317**

Musurmonova S.A. & Ikramova I.R. // Abdurauf Fitratning "Rahbari najot" risolasida xalq ma'rifati va tarbiya konsepsiyasi…… **324**

A'zamjonov I.K. & Jurayev Sh.S. // Tasavvuf ta'limotining vujudga kelishi va uning tarixiy shakllanish omillari…… **329**

Bo'riboev A.Sh. // Maxdumi A'zamning diniy-falsafiy va tasavvufiy qarashlari.. **335**

Jo'raboyeva R.M. & Saydaliyeva N.Z. // Ahmad Donishning "Navodir ul-Vaqoe" asaridagi ijtimoiy davlat va dininiy bag'rikenglik masalalari tahlili…… **340**

Mannobova M.O'. & Ikramova I.R. // Maxmudxo'ja Behbudiy ijodida inson erkinligi va ma'rifiy uyg'onish g'oyasining ijtimoiy-falsafiy talqini…….. **346**

Xalimova M.Sh. & To'rayev L. // Mahmud Zamaxshariy falsafasida inson masalasining o'rni…… **352**

IV. FALSAFA VA MA'NAVIY MEROSNI O'QITISHNING INNOVATSION USULLARI

Nasirova N.Y. // Sharq mutafakkirlari ta'limotida hokimiyat legitimligi va uning zamonaviy modeli (Sulton Qobus tajribasi)…… **358**

Boqijonov M.J. & Saydaliyeva N.Z. // Zamonaviy oila modelida mas'uliyat, burch va huquq mutanosibligi: muammo va yechimlar…….. **365**

Shomuqimov L.R. & Izzetova E.M. // Falsafiy diskurs kontekstida jadidlar intellektual merosidagi ijtimoiy taraqqiyot va modernizatsiya g'oyalari..... **370**

Xodjaliyev A.A. // O'rta Osiyoda Arba'in yozish an'anasi va uning muhim namunalari…… **375**

Zokirov A. & Narimonov Q.G. // K. Monteskye va M. Behbudiy tafakkurida modernizatsiya va qadriyatlar dialektikasi: G'arb va Sharq uyg'unligining zamonaviy talqini…… **380**

Xolmatova D.R. & Saydaliyeva N.Z. Xitoy falsafasi va madaniyatida qadriyatlarning o'rni: an'ana va zamonaviylik uyg'unligi…….. **387**

Xojiyeva M. & Abduvaxobova G.A. // Abu Nasr Forobiyning "Fozil odamlar shahri" asarida ideal jamiyat g'oyasi……... **391**

Sultanova F. & Ikramova I.R. // Alisher Navoiy va Mahatma Gandining axloq, insonparvarlik va ideal jamiyat haqida qarashlarining qiyosiy tahlili…… **395**

Abdug'aniyeva S. & Sulaymonova Sh.N. // Ibn Miskavayhning axloqiy qarashlari…….. **400**

Nuridinov J.I. // Robindranat Tagorning ijtimoiy-falsafiy qarashlari…… **404**

Qurbonov F.X. // Hind falsafasida "Komil inson" tushunchasining ahamiyati… **409**

Ikromova L.B. // Gnoseologik tadqiqotlar orqali mamlakatimizning ilmiy salohiyatini rivojlantirishning istiqboldagi vazifalari…….. **414**

SHARQ ALLOMALARI YOZMA MEROSINING ILMIY, FALSAFIY, MA'NAVIY TAFAKKURDAGI O'RNI. Ilmiy maqolalar to'plami. Toshkent:TDSHU. 2026. 428 b.

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

Nashrga tayyorlovchi:
PhD. **Sh.S.Jurayev**

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

Toshkent davlat sharqshunoslik Universitet Kengashi
tomonidan nashrga tavsiya etilgan
(2026-yilning 3-mayda bo'lib o'tgan 9-sonli majlis qarori).

Nashrga ruxsat berilgan 20.05.2026.
Toshkent davlat sharqshunoslik
universiteti mini-nashriyotida chop etilgan.
Toshkent, Amir Temur ko'chasi, 20.

© Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti, 2026.