

2
453

23/2

291.1(07)

ЎЗБЕКИСТОН РЕСПУБЛИКАСИ
ОЛИЙ ВА ЎРТА МАХСУС ТАЪЛИМ ВАЗИРЛИГИ
ТОШКЕНТ ДАВЛАТ ШАРҚШУНОСЛИК ИНСТИТУТИ

ДИН ФАЛСАФАСИ

ўқув қўлланма

2035741

Toshkent Axborot Texnologiyalari Universiteti
371016
Axborot Resurs Markazi

ТОШКЕНТ - 2011

Ўқув қўлланмада диннинг ижтимоий-тарихий моҳияти, функциялари, маънавий маданиятнинг структуравий элементи сифатидаги хусусиятлари таҳлил қилинган. Дин ҳақидаги фалсафий қарашлар эволюциясида ворислик ва янгиланиш диалектикасининг ўрни, глобаллашув шароитида диний ҳаётда юзага келаётган тенденциялар очиб берилган. Айни пайтда, диннинг жамият ҳаётида тутган ўрни ва унинг истиқболлари билан боғлиқ масалалар тадқиқ этилган.

Ўзбекистон Республикаси Олий ва ўрта махсус таълим вазирлиги томонидан молиялаштириладиган ИТД 4-156 “Ёшларда диний бағрикенглик маданиятини шакллантиришнинг мазмуни ва ўқув-методик мажмуасини ишлаб чиқиш” мавзусидаги илмий-услубий лойиҳа доирасида яратилган мазкур ўқув қўлланма олий таълим тизими бакалавр босқичи диншунослик мутахассислиги талабалари ҳамда дин фалсафаси, диншунослик билан қизиқувчи кенг ўқувчилар оmmasига мулжалланган.

Масъул муҳаррир: филология фанлари доктори, профессор А.Маннонов

Ўқув қўлланманинг “Кириш” қисми, 1-бўлимнинг 2-мавзуси, 3-бўлимнинг 6-мавзуси, 4-бўлимнинг 10-мавзуси ҳамда “Хулоса” қисми фалсафа фанлари номзоди У.Қўшаев, 1-бўлимнинг 1-мавзуси фалсафа фанлари доктори, профессор А.Очилдиев, 2-бўлимнинг 3,4-мавзулари, 3-бўлимнинг 7-мавзуси фалсафа фанлари номзоди Б.Валиев, 2-бўлимнинг 5-мавзуси, 4-бўлимнинг 8,9-мавзулари Ж.Каримов томонидан ёзилди.

Тақризчилар: фалсафа фанлари доктори, профессор А.Абдусамедов
фалсафа фанлари номзоди, доцент Д.Пўлатова

КИРИШ

XX аср ажойиб илмий кашфиётлар асри, инсон Қоинот сирлари қўйнига кириб бораётган аср, ахборот ва зоят улкан техникавий имкониятлар асри бўлди. Шу билан бирга, бу асрнинг охири диний қадриятларнинг уйғониш даври, вазмин, беҳуда уринишлардан холи диний маънавиятга ўзига хос тарзда қайтиш даври бўлди.

Ислом Каримов

Ўзбекистон азалдан кўп миллат ва элат вакиллари тинчлик ва фаровонликда ҳаёт кечириб келаётган диёрдир. Кўп миллатлилиқ ва кўп конфессиялилиқ шароитида дин тўғрисида фалсафий билимларга эга бўлган мутахассислар тайёрлаш муҳим аҳамият касб этади. Шу нуқтаи назардан қараганда, дин фалсафаси фани бўйича яратилган ушбу ўқув қўлланма энг аввало, ана шу объектив заруриятдан келиб чиққанини таъкидлаш жоиз.

Бундан ташқари, ижтимоий-сиёсий, иқтисодий-маънавий ҳаёт, миллий ва демократик тараққиётнинг уйғунлиги миллат, мамлакатнинг юксалиб, дунёга юз тутиш жараёни ёш авлоднинг маънавий қиёфаси, тафаккур тарзи, диний ва умуминсоний қадриятларни ўзлаштиришдаги кўникма ва билимларига чамбарчас боғлиқ. Шунингдек, ҳозирда дин ва фалсафани инсоният тафаккури ривожининг икки ажралмас қисми сифатида ўрганиш, кишилиқ жамияти қадриятлари тизимида алоҳида ўрин ва мақомга эга бўлган мазкур илмларнинг муштарак ва фарқли томонлари ҳамда улар уйғунликда ҳосил қилган таълимотларнинг хусусиятларини билиш муҳим аҳамият касб этади. Зеро, Президентимиз Ислом Каримов таъкидлаганларидек, "... дин азалдан инсон маънавиятининг таркибий қисми сифатида одамзотнинг юксак идеаллари, ҳақ ва ҳақиқат, инсоф ва адолат

тўғрисидаги орзу-армонларини ўзида мужассам этган, уларни барқарор коидалар шаклида мустаҳкамлаб келаётган ғоя ва қарашларнинг яхлит бир тизимидир”¹.

Шу маънода, дин фалсафаси фанининг ўқитилиши талабаларда абстракт, таҳлилий фикрлаш қобилиятини ривожлантириш ва дин билан боғлиқ ижтимоий-сиёсий, маънавий-маданий жараёнлар, таълимот ва йўналишлар моҳиятига тўғри баҳо малакасини шакллантиришга катта ҳисса қўшади.

Мазкур ўқув қўлланмани яратишдан кўзланган мақсад – дин ва фалсафанинг ўзаро узвий муаммолари, дин феноменининг моҳияти, инсон ва жамият ҳаётига таъсири ҳақида яхлит ва тизимли тасаввур ҳосил қилиш, диний-фалсафий таълимотларнинг макон ва замон хусусиятларини очиқ беришдан иборат эканини таъкидлаш жоиз.

Дин фалсафасининг тадқиқот объекти жамият диний макони бўлса, унинг предмети сифатида барча даврларда Шарқ ва Ғарбда дин тўғрисидаги фалсафий ёндашув асосида яратилган қарашлар, таълимотлар ва концепциялар, диний тасаввурлар такомиллашиб боришининг энг умумий қонуниятлари, жаҳон динлари ҳаётидаги зарурий ва тасодифий жиҳатлар, диний онг ва маданият диалектикаси, диндан турли хил мақсадларда фойдаланишга уринишларнинг сабаблари ва оқибатлари, диний кадриятларнинг мазмуни ва намоён бўлишининг асосий шакллари каби муаммолар билан боғлиқ масалаларни ажратиш кўрсатиш мумкин.

Шу нуқтаи назардан қараганда, дин фалсафасининг ривожланиши динга оид фалсафий таълимотларнинг асосий ғояларини таҳлил қилиш, уларнинг таснифини ишлаб чиқиш, дин фалсафасининг асосий ривожланиш босқичлари ва йўналишларини ўрганиш, диннинг ижтимоий-маданий ҳодиса сифатидаги мазмунини чуқурроқ англашга

¹ Каримов И.А. Юксак маънавият – енгилмас куч. – Тошкент: “Маънавият”, 2008. – 36 б.

қаратилган ёндашувларни ишлаб чиқиш, шунингдек, истиқболда диннинг жамият маънавий ҳаётининг муҳим белгиси сифатидаги функциясини янада кучайтириш билан боғлиқ масалаларни таҳлил этиш каби вазифаларнинг самарали бажарилишига бевосита боғлиқдир.

Бундан ташқари, мутафаккир аждодларимиз илмий меросининг дин фалсафасига доир фикрлар тараққиётида тутган ўрнини очиб беришга йўналган тадқиқотларни мунтазам равишда олиб бориш ҳам мазкур фан фидойилари зиммасидаги муқаддас бурчдир. Чунки, “Бу табаррук заминдан не-не буюк зотлар, олиму-уламолар, сиёсатчи ва саркардалар етишиб чиққани, умумбашарий цивилизация ва маданиятнинг узвий қисмига айланиб кетган дунёвий ва диний илмларнинг, айниқса, ислом дини билан боғлиқ билимларнинг тарихан энг юқори босқичга кўтарилишида она юртимизда туғилиб камолга етган улуғ алломаларнинг хизматлари беқиёс экани бизга улкан ғурур ва ифтихор бағишлайди”¹.

Дин фалсафаси фани бўйича мазкур ўқув қўлланма талабаларнинг билими, кўникма ва малакасига қўйиладиган талабларни инobatга олган ҳолда тайёрланди. Хусусан, ундан ўрин олган мавзулар бевосита диннинг моҳиятини очиб берувчи фалсафий таълимотларнинг вужудга келиши билан боғлиқ тарихий шарт-шароитлар, дин ва фалсафанинг инсоният истиқболи ва барқарор ривожига таъсирининг ўзига хос хусусиятлари ҳақида тизимли тасаввур ҳосил қилишга қаратилган. Айни пайтда, дин фалсафасининг моҳияти, тушунчалари, вазифалари ҳамда унинг диншunosлик ва фалсафий фанлар тизимида тутган ўрни, диннинг келиб чиқишига доир турлича ёндашувларнинг вужудга келиши, илк диний қарашлар эволюцияси, дин фалсафаси тараққиётининг тенденциялари ва йўналишлари ҳақидаги факт ва далиллар ҳам талабаларга фанни атрофлича

¹ Каримов И.А. Юксак маънавият – энгилмас куч. – Тошкент: “Маънавият”, 2008. – 30 б.

Ўзлаштиришда ёрдам беради.

Шунингдек, ўқув қўлланмани тайёрлашда талабаларнинг диннинг тизим сифатидаги таркибий қисмлари, диний дунёқарашга доир билимлар, кадриятлар ва идеалларнинг ўрни ҳамда функциялари ўртасидаги ўзаро алоқадорлик, диний фаолият ва муносабатларнинг моҳияти, мустақиллик шароитида диннинг таркибий қисмларида содир бўлаётган ўзгаришларнинг ўзига хос хусусиятлари, диний кадриятларни тарқатиш жараёнининг ижтимоий-тарихий ўзгарувчан характери ва ривожланиш тенденциялари бўйича амалий кўникмаларга эга бўлиши ҳам алоҳида эътиборга олинганини таъкидлаш жоиз.

Ўқув қўлланмани яратишда фаннинг ўқув режадаги бошқа фанлар билан ўзаро боғлиқлиги ва услубий жиҳатдан узвий кетма-кетлигига риоя этиш мақсадида дин фалсафасининг “Фалсафа асослари”, “Фаннинг фалсафий масалалари”, “Тарих”, “Диншунослик”, “Хуқуқшунослик”, “Маънавият асослари”, “Социология”, “Психология” ва бошқа шу каби фанлар билан бевосита боғлиқлиги инобатга олинди.

Ўқув қўлланма матни уни ўқитишда замонавий таълимнинг илғор ахборот ва педагогик технологияларини қўллаш учун бой илмий, фактологик материалларни ўз ичига олган. Хусусан, қўлланмада ўз аксини топган маълумотлар турли экспресс сўровлар, тест саволлари, дастурий ўқитиш, давра суҳбатларини ўтказиш, коллоквиумлар ташкил этиш, муаммоли ўқитиш, илғор техник воситаларни қўллаш ва бошқа усуллардан фойдаланган ҳолда дарс ўтиш имконини беради.

Дин фалсафаси фани бўйича яратилган мазкур ўқув қўлланма мустақил Ўзбекистондаги илк тажрибалардан бири эканини таъкидлаш жоиз. Шу нуқтаи назардан караганда, унда барча муаммолар ўз ечимини тўлиқ топган деб бўлмайди, албатта. Шунинг учун, муаллифлар мутахассислар, олимлар, ўқитувчилар, тадқиқотчи ва

талабаларнинг қўлланма юзасидан билдириладиган самий фикр-мулоҳазалари, таклиф-тавсияларини қабул қилдилар ва уларга олдиндан миннатдорчилик изҳор этадилар.

Шундай бўлса-да, А.Очилдиев, Б.Валиев, У.Қўшаев, Ж.Каримовлардан иборат муаллифлар гуруҳи томонидан фаннинг намунавий ўқув дастурида асосида ёзилган ушбу қўлланма талабаларга диннинг мазмун-моҳиятини, юртимизда қарор топган диний бағрикенглик муҳитини сақлаш, асраб-авайлаш масъулиятини янада чуқурроқ англаб етишларига хизмат қилади, деб умид қиламиз.

Ї БЎЇИМ.

ДИН ФАЛСАФАСИ НАЗАРИЙ-МЕТОДОЛОГИК АСОСЛАРИНИНГ РИВОЖЛАНИШИ

1-мавзу. Дин фалсафасининг предмети, мақсад ва вазифалари

Дин фалсафасининг предмети. Дин ҳамиша кишиларни ўзаро муҳаббат ва меҳр-оқибатга, хайр-саховат ва яхшиликка, ҳимматлилик ва мурувватлиликка даъват этган, тинч ва осойишта ҳаёт, дўстлик ва ҳамжиҳатликни улуғлаган. Бундай ғоялар ва унга асосланган амалий хатти-ҳаракатлар эса адолат тамойиллари устуворлигига, бағрикенглик анъаналари ривожига, гуманистик моҳиятга эга ҳаётий идеаллар шаклланишига замин яратиб, ижтимоий алоқалар ва ҳамкорлик ришталари мустаҳкамланишига, тинчлик ва тотувликка, инсон баркамоллиги ва жамиятнинг барқарор тараққиётига замин яратган. Шу нуқтаи назардан қараганда, Юртбошимиз Ислон Каримов таъкидлаганларидек, дин ва диний эътикод бутунлай рад этиладиган ҳаёт ғайриинсоний кўринишга эга бўлади, асрлар давомида дин негизида шакланган, халқ ҳаётининг ажралмас қисмига айланиб кетган қадриятларнинг барчаси рад этилишга олиб келади. Натижада инсон ўзининг ички дунёси, ҳис-туйғу ва қарашлари, таяниб-суяниб турадиган пойдеворидан маҳрум бўлиб, ота-онасини ҳам, ўз миллати, халқи ва Ватанини ҳам танимайдиган аянчли ҳолатга тушиб қолади¹.

Президентимизнинг қайд этилган ва методологик аҳамиятга эга мулоҳазалари диннинг ижтимоий ҳодиса сифатидаги моҳиятига эски андозалардан холи ҳолда ёндашиш, уни доимий ривожланиб борувчи тизим сифатида ўрганишни таъминлаш ҳаётий-амалий аҳамиятга эгалигини

¹ Қаранг: Каримов И.А. Юсак маънавият - енгилмас куч. – Тошкент, "Меъназият", 2008.-93-94 б.

кўрсатади. Ушбу масалаларни муваффақиятли ҳал этишда дин фалсафасининг алоҳида ва ўзига хос ўрни бор.

Тафаккур шаклларида бўлган тушунчалар матн ва мақсад моҳиятидан келиб чиқиб, турлича мазмун касб этиши, кенг ва тор маъноларда қўлланилиши мумкин. “Дин фалсафаси” тушунчаси ҳақида ҳам шундай дейиш мумкин. Хусусан, кенг маънода у дин ҳақидаги фалсафий қарашларни англатади. Бундай талқинда дин фалсафаси фалсафа каби қадимий илдизларга эга бўлиб, асрлар давомида дин, унинг моҳияти, инсон ва жамият ҳаётидаги ўрни ҳақида шаклланган хилма-хил фалсафий қарашлар, ёндашувлар ва таълимотларни қамраб олади. Тор маънода эса, дин фалсафаси фалсафий усуллар ва тушунчалар аппаратини ишга солган ҳолда динни ўзига хос ижтимоий-маданий ҳодиса сифатида ўрганувчи мустақил фанни англатади.

Дин дин фалсафасининг билиш предмети ҳисобланиши, яъни “дин ўзи нима?” деган саволга жавоб излаши бир қарашдаёқ аниқдек туюлса-да, аммо ушбу ҳодисанинг талқини ҳамма вақт ҳам бир хил эмаслигини қайд этиш лозим. Зеро, дин, бир томондан, умуман, ўзининг моҳияти нуқтаи назаридан, яъни мавҳум, метафизик маънода, иккинчи томондан, ўзининг конкрет намоён бўлиш шакли, хусусий ҳолатида тадқиқ этилиши мумкин. Ушбу икки ёндашув маълум маънода бир-бирини тўлдиради. Зеро, биринчи ҳолатда диннинг моҳияти ҳақида яхлит тасаввур ҳосил қилинса, динга хос бўлган хусусиятлар ҳамиша конкрет шакл, кўринишларда намоён бўлишини инобатга олсак, иккинчи ҳолатда умуман динга хос хусусиятларни чуқурроқ англаш мумкин бўлади.

Дин фалсафаси ўз предметини ўрганишда таянадиган методология конкрет фалсафий тизим, таълимотнинг ўзига хослиги билан белгиланади. Шундай экан, диннинг фалсафий талқинини мантиқий асослаш билан бирга

билишнинг адекватлигини таъминлаш ҳам алоҳида аҳамият касб этади.

Билишнинг ҳақиқий (адекват)лигини таъминлашда олинган натижаларнинг мантикий ва назарий жиҳатдан зиддиятли бўлмаслиги гносеологиянинг муҳим қоидаларидан бири ҳисобланади. Аммо умуман тўғри бўлган мазкур қоида конкрет фалсафий тизим, таълимот доирасида яратилган ва унга зид бўлмаган, унинг асосий талабларидан ташқарига чиқмайдиган дин ҳақидаги қарашларни адекват деб ҳисоблашга замин яратади. Зеро, бундай ҳолатда биз дин ҳақидаги билимлардан кўра ушбу конкрет фалсафий тизим, таълимот ва унинг динга бўлган муносабати ҳақида кўпроқ билимга эга бўламиз. Чунки тадқиқотчининг шаклланиб бўлган қарашлари ва ёндашувлари таъсирида диннинг ўзи эмас, балки унга бўлган муносабат ёритилади. Демак, дин фалсафасида мантикий зиддият йўқ бўлган ҳулоса, қарашларни ҳақиқат, деб қабул қилиш етарли эмас. Ҳақиқат деб қабул қилинган билимларда диннинг моҳияти акс этиши лозим. Шундагина дин фалсафасидан дин ҳақидаги аҳамиятли натижаларни кутиш мумкин. Бунда объективлик тамойилига риоя қилиш ниҳоятда муҳим.

Объективлик тамойили дин фалсафасини ўз предметига реал мавжуд ҳодиса сифатида қарашни, тан олишни талаб этади. Бирок объективликни холислик билан чалкаштириш керак эмас. Холислик тадқиқотчининг ўрганаётган предметидан муайян даражада бегоналашувига ва шу тўғрисида унинг етарлича англамай қолишига замин яратишини инobatга олсак, дин фалсафаси нуқтаи назаридан объективлик ва холислик бир хил мазмунга эга эмаслиги ойдинлашади.

Билиш предметини тушунишда субъективлик тамойили ҳам муҳим аҳамиятга эга. Ушбу тамойил билиш предметига у ёки бу шаклда дахлдорликни талаб этади ва унга нисбатан юзага келиши мумкин бўлган нохолис муносабатнинг олдини олишга хизмат қилади.

Умуман олганда, ўрганилаётган предметнинг реаллиги объективликни, уни тушуниш зарурати субъективликни талаб этади. Аммо ушбу икки тамойилдан фақат бири устувор аҳамият касб этмаслиги лозим. Хусусан, тарих ва замонавий воқелик объективлик тамойилининг мутлақлаштирилиши динга салбий муносабатни, унинг ашаддий танқидини келтириб чиқаришини кўрсатади. Субъективлик тамойилининг устуворлиги эса диннинг муайян шаклига алоҳида эътибор туфайли умуман дин феноменига хос хусусиятларнинг назардан қочирилишига ва билиш натижаларининг бир ёқлама бўлиб қолишига олиб келади. Демак, иккала тамойилнинг ҳам ўз ҳолича қўлланилиши динни адекват англаш жараёнига зиддир. Бундан дин фалсафаси ҳақиқатан ҳам дин феноменини билишга ҳаракат қилар экан, у том маънода диндан ташқарида бўлиши мумкин эмаслиги ҳақидаги хулоса келиб чиқади. Чунки дин фалсафасининг мақсади динни объектив ҳам, субъектив ҳам талқин этиш эмас, балки уни адекват назарий тадқиқ этиш, таҳлил қилиш ва тасвирлашдан иборат. Бу охир-оқибатда фалсафий-диний тадқиқотлар натижаларининг умуман ва барча учун тушунарли ҳамда аҳамиятли бўлишига замин яратади. Ягона фалсафий тилнинг бўлиши эҳтимолдан ниҳоятда узоқ бўлса-да, билиш натижаларининг бошқалар учун ҳам тушунарли бўлишини таъминлаш ниҳоятда муҳимлигини таъкидлаш зарур.

Дин фалсафасининг асосий муаммолари. Дин фалсафасининг диншунослик фанлари тизимидаги ўрни, динни фалсафий тадқиқ этишнинг усуллари масаласини ҳал этиш у ўрганадиган муаммолар ичида алоҳида аҳамиятга эга. Зеро, ушбу масаланинг муваффақиятли ечими унинг мақоми ва ўзига хос хусусиятларини аниқ белгилаб олишга ёрдам беради.

Бугунги кунда диннинг моҳиятига турлича ёндашувлар ва уларга асосланган турфа таърифлар мавжуд. Бу тадқиқот методологияси хилма-хиллигининг табиий ҳосиласидир.

Шу нуқтаи назардан қараганда, диннинг ижтимоий ҳодиса сифатидаги ўзига хослигини кўрсатувчи фалсафий таърифни ишлаб чиқиш ва уни шакллантиришга ёндашув тамойиллари мазмунини аниқлаш ҳам дин фалсафасининг долзарб муаммоларидан бири бўлиб қолмоқда.

Шунингдек, диннинг онтологик ва гносеологик асослари ва манбаларини тадқиқ этиш билан боғлиқ бўлган масалаларда умумэтироф этилган методологик базани шакллантириш ҳам дин фалсафаси олдида турган муҳим муаммолар сирасига киради.

Диннинг моҳиятини англаш унга хос хусусияларнинг тизимли таҳлил қилиниши билан узвий боғлиқ. Шу маънода диний дунёқараш, онтология, гносеология, тафаккур ва тилнинг ўзига хос хусусиятлари тадқиқ этиш, бу борада мавжуд бўлган қарашлар ва ёндашувларда яқдилликка эришиш ҳам дин фалсафасининг муҳим муаммоларидан ҳисобланади.

Дин фалсафаси учун улкан аҳамиятга эга муаммолар каторида Худо ҳақидаги теистик таълимотларнинг мазмуни, уларнинг юзага келиш сабабларини тадқиқ этиш, диний фалсафанинг мазмуни ва ўзига хос хусусиятларини аниқлаш, мазкур йўналишдаги қарашларни қиёсий ўрганиш билан боғлиқ масалалар мавжудлигини ҳам қайд этиш зарур.

Дин фалсафасининг фалсафий ва диншунослик фанлари тизимида тутган ўрни. Илм-фан ривожланишининг илк босқичларида диншунослик алоҳида ва мустақил фан сифатида ривож топган. Аммо узоқ тараққиёти давомида диншунослик сертармоқ соҳага - дин феноменининг хилма-хил қирраларини тадқиқ этадиган фанларни ўзида бирлаштирган тизимга айланди. Бугунги кунда мустақил мақомга эга бўлган динлар тарихи, дин социологияси, дин психологияси каби фанларнинг мавжудлиги бунга далил бўла олади. Бу диншуносликнинг яхлит тизим сифатидаги ривожини конкрет фанлар тараққиёти

билан узвий боғлиқ ҳолда кечаётганини, улар ўртасида интеграциялашув мавжудлигини кўрсатади.

Диншунослик доирасида фанларга хос дифференциаллашув ҳам давом этмоқда. Бу диншунослик таркибида диннинг конкрет намоён бўлиш шакллари тадқиқот предметиға айлантирган ва кўплаб мустақил фанларни ўзида бирлаштирган йўналиш (тармоқ)ларнинг юзага келишиға замин яратмоқда. Масалан, бугунги кунда Қуръоншунослик, ҳадисшунослик, фикҳ каби бир қатор фанларни ўзиға қамраб олган исломшунослик диншуносликнинг алоҳида тармоғиға айланиб улгургани фикримизнинг исботи бўла олади.

Шу нуқтаи назардан қараганда, дин фалсафасининг мустақил фан сифатида шаклланиши бир томондан, фалсафий билимлар, иккинчи томондан, диншунослик фани тармоқлашуви ва мазкур жараёнда юзага келган интеграциянинг ҳосиласи ҳисобланади.

Фалсафа ва диншунослик муносабатлари доирасида динни фалсафий англашнинг ўзиға шакли диний фалсафа (фалсафий теология) шаклланганини ҳам таъкидлаш зарур.

Диний фалсафа диний дунёқараш тамойилларидан келиб чиқадиган тасаввурлар, ғоялар, Яратувчи ва олам (онтология и метафизика), инсон (антропология), жамият (социология, историософия), билиш жараёни (гносеология и эпистемология), қадриятлар (аксиология) ҳақидаги қарашлар тизимини ўз ичига олади. Содда қилиб айтганда, у дин компетенциясига кирадиган онтологик, антропологик, гносеологик муаммоларни фалсафий тушунчалар ва усуллардан фойдаланган ҳолда тадқиқ этади. Шу нуқтаи назардан қараганда, диний фалсафа, бир томондан, фалсафий билимларнинг, иккинчи томондан, илоҳиётнинг таркибий қисми ҳисобланади.

Диний фалсафа дин фалсафаси каби диннинг моҳиятиға эътибор қаратади. У фалсафий тафаккур натижаларига таянгани учун ўзида эътиқод ва рационаллик, догматика ва

хурфикрлиликнинг бирлигини намоён этади, диннинг моҳиятида яширинган донишмандликнинг маъносини англаш учун имконият яратади.

Дин фалсафаси ривожини динлар тарихи, дин социологияси ва дин психологияси каби фанлар тараққиёти билан ҳам узвий боғлиқ. Хусусан, динларнинг ўтмишини унинг конкрет шаклларида тиклашга, диний эътиқоднинг турли кўринишлари ҳақидаги маълумотларни тўплаш, сақлаш ва изоҳлашга хизмат қилар экан динлар тарихи фани конкрет динлар ва умуман диннинг ижтимоий ҳодиса сифатидаги ривожининг у ёки бу даврига хос хусусиятларини чуқурроқ англашга ёрдам беради.

Дин фалсафаси дин ва ижтимоий воқелик ўртасидаги алоқадорликни ҳам назарий, ҳам эмпирик даражада ўрганувчи дин социологияси фани билан ҳам узвий боғлиқ. Хусусан, дин социологияси томонидан дин ва жамият ҳаётининг турли соҳалари ўртасидаги ўзаро таъсир ва акс таъсирга хос хусусиятлар, диннинг пайдо бўлиши ва мавжудлигининг ижтимоий асослари билан боғлиқ масалаларни ўрганиш жараёнида тўпланадиган эмпирик материаллар ва унга таянган назарий умумлашмалар дин ва диний ҳаёт ривожига хос қонуниятларни тушунишда муҳим аҳамият касб этади.

Дин фалсафаси ўз ривожига диний онгнинг ўзига хос хусусиятлари, структураси ва функцияларини белгилаб берувчи психологик ва ижтимоий-психологик омилларни ўрганувчи дин психологияси фани ютуқларига ҳам таянади. Жумладан, диндорлар онги ва ҳиссиётларининг конкрет ижтимоий муҳит ва шароит билан боғлиқлиги, диний маросимларнинг инсон руҳиятига таъсири ҳамда диний жамоаларнинг ижтимоий-психологик структураси, мулоқот, ишонтирини ва таъсир ўтказиш механизмларини ўрганиш билан боғлиқ ҳолатда тўпланган материаллар шахс ва жамият маънавий ҳаётида диннинг ўрни ва ролини тушунишга хизмат қилади.

Мустақиллик шароитида дин фалсафаси олдида турган долзарб вазифалар. Ҳар қандай фан ўз тадқиқот предмети ва вазифаларига эга. Ижтимоий тараққиёт доимий равишда улар ўрганадиган масалалар кўламига ўзгаришлар киритиши, мунтазам ўрганиб келган муаммоларининг янги қирраларини намоён қилиши мумкин. Бу, айниқса, доимий ўзгариш ва ривожланишда бўлган инсон ва жамият ҳаётининг турли томонларини ўрганадиган ижтимоий-гуманитар фанларда ёрқин кузатилади.

Ижтимоий ҳаётнинг барча соҳаларида янгиланиш кечаётган ҳозирги даврда бундай ўзгаришлар кўламли характер касб этиши, табиий. Бу ижтимоий-иқтисодий, сиёсий-ҳуқуқий, маънавий-мафкуравий янгиланиш, ўсиш ва юксалиш жараёнини бошдан кечираётган, буюк келажак пойдеворини қураётган республикамиз илм-фанига ҳам тегишлидир.

Шу нуқтаи назардан қараганда, дин фалсафаси олдида бир қатор долзарб вазифалар турганини алоҳида қайд этиш лозим. Хусусан, диннинг ижтимоий ҳодиса сифатидаги моҳиятига эски андозалардан холи ҳолда ёндашиш, уни доимий ривожланиб боровчи тизим сифатида ўрганишни таъминлаш ҳаётий-амалий аҳамиятга эгаллигини таъкидлаш зарур.

Ўзбек халқи ҳаётида диний-маърифий қадриятларнинг аҳамиятини, аждодларимизнинг фалсафий ва диний-фалсафий қарашларининг жаҳон фалсафий тафаккури ривожидида тутган ўрнини холис ва тизимли ўрганиш, ёритиш эса дин моҳиятида яширинган донишмандликни янада теранроқ англашга хизмат қилади.

Дин фалсафаси ривожига дунё халқлари олимларининг қўшган ҳиссасини, динни фалсафий англашнинг турли шакллари ўртасидаги ўзаро таъсир ва бойиш жараёнини ҳар томонлама объектив ва илмий ёритиш унинг фан сифатидаги ривожланиш босқичларини, унга хос қонуниятларни чуқурроқ тушунишга ёрдам беради.

Диний соҳага хос замонавий зиддиятлар ва уларни ҳал этиш йўлларини тадқиқ этиш, юзага келадиган муаммоларни прогноз қилиш ва зарур чораларни кўриш унинг йўналтирувчилик кудрати ва салоҳиятидан жамият тараққиёти ва инсон камолоти йўлида унумли фойдаланишга йўл очади.

Қайд этилган вазифаларнинг ижобий ҳал қилиниши дин фалсафасининг янгиланишига, мустақил фан сифатида изчил юксалиш йўлидан боришига хизмат қилади.

Такрорлаш учун саволлар:

1. Дин фалсафаси нимани ўрганади?
2. Дин фалсафасида объективлик ва субъективлик тамойиллари қандай мазмун касб этади?
3. Дин фалсафаси ва диний фалсафанинг ўхшаш ва фарқли жиҳатлари нимада?
4. Дин фалсафасининг бошқа ижтимоий-гуманитар фанлар билан ўзаро алоқаси ва таъсири нималарда кўринади?
5. Дин фалсафаси олдида турган қандай долзарб вазифаларни ажратиш мумкин?

Мустақил иш учун мавзулар:

1. Дин психологиясининг тадқиқот объекти.
2. Диний фалсафанинг асосий вазифалари.
3. Буддавийлик динининг ижтимоий-тарихий хусусиятлари.
4. Фалсафа фанининг умумметодологик функцияси.
5. Дин социологиясининг асосий соҳалари.

2-мавзу. Дин фалсафаси ривожланишининг асосий босқичлари

Антик давр файласуфлари таълимотларида дин тўғрисидаги ғояларнинг асосий хусусиятлари. Дин туфайли инсоният илк маънавий-ахлоқий, ҳуқуқий муносабатлар асосларига эга бўлган. Эстетик ва ахлоқий идеаллар айнан дин доирасида шаклланган, илҳом манбаи бўлган, ижодий фаолиятда мавзулар ва сюжетлар хилма-хиллигини таъминлаган. Диний таълимотлар доимо маданият тизимида марказий ўрин тутган: улар инсоннинг баркамоллик, атроф олам ва жамиятни маънавий ва эстетик идрок этишга бўлган интилишларини ифода этиб, бадний ижод ҳамда маънавий изланишлар жараёнида ўзига хос мўлжал бўлиб хизмат қилган. Шунингдек, диний таълимотлар тарихий ҳодисалар, инсонлар, халқлар ва давлатлар ўртасидаги ўзаро муносабатларга фаол таъсир кўрсатиб келган.

Антик Юнонистонда (эр. ав.VIII-II асрлар) кўлами жиҳатидан турли шаҳар-давлатлар, полислар мавжуд эди. Полисларнинг ўзига хос хусусияти энг аввало, шунда эдики, улар аниқ ажратилган икки тоифа, яъни ҳуқуқларга эга бўлган граждандар ҳамда ҳуқуқлардан маҳрум қуллар ва келгиндилар иборат эди. Шунингдек, барча граждандарнинг давлат бошқаруви ишларида иштирок этиши ҳам полисларнинг характерли жиҳатларидан бири бўлган.

Табий равишда, ушбу иштирок орқали кишиларда шахсий аҳамиятини англаш даражаси ортиб бориб, натижада, уларда нафақат сиёсий, балки муайян маънода маънавий эркинлик ҳиссини ҳам ривожланишига олиб келди. Юнонистонда руҳонийлар табақаси шаклланмади, балки руҳоний лавозимини одамлар сайловлар орқали муайян муддат эгаллайдиган бўлди. Жамиятнинг ҳар бир тенг ҳуқуқли аъзоси диний маросимларни бажариши мумкин эди. Дин антик Юнонистонда устувор ўрин тутмас

эди. Унинг асосан интегратив функцияси намоён бўлиб, полис тузумини муқаддаслаштиришга хизмат қилган. Бошқа юртдан келганларга юнон Худоларини таҳқирламаган ҳолда ўз динларига эътиқод қилишга имконият берилган.

Умуман олганда, антик дунёдаги виждон эркинлиги унсурлари полислардаги демократик бошқарув шакли туфайли мавжуд эди. Энг журъатли мутафаккирлар авторитетларга қарамасдан, ўз фикр ва қарашларини ифода этиш эркинлиги ҳақидаги ғояларни илгари сурганлар.

Милет мактабининг асосчиси эр. ав. VI асрда яшаб ижод этган Фалес ва унинг шогирдлари Анаксимандр ва Анаксимен борлиқни дастлабки ибтидо-асос – сув, ҳаво ва апейрондан келиб чиққанини таъкидлаганлар. Шу тариқа, улар олам ва одамнинг Худолар иродасининг натижаси экани ҳақидаги таълимотларга қарши чиқиб, оламнинг табиий келиб чиқиши тўғрисидаги назарияни асослашга уринганлар.

Милетликлардан сўнг Эфеслик Гераклит (эр. ав. 520-460 йй.) ҳам эркинлик ғояларини илгари сурган ҳолда, оламни илоҳий келиб чиқиш сабабларини инкор этган. Жумладан, у: “Олам яхлит ва у ҳеч бир Худо ва одам томонидан яратилмаган, балки азалдан бўлган ва қонуниятлар асосида алангаланиб, қонуният асосида сўнувчи олов сифатида абадий мавжуддир” деб ёзган. Гераклит фикрича, инсон ҳам оловнинг ўткинчи ҳолатларидан бири бўлиб, унинг қалби (“психея” – юнонча, “қалб”) сувнинг буғланишидан пайдо бўлади ва унинг ривожланиши оловга боғлиқдир.

Атокли файласуф Демокрит (эр. ав. 460-370 йй.) ўз ижоди билан хурфикрлилик фалсафасини ривожланишининг янги босқичига асос солган. У оламнинг тараққиётини ғайритабиий кучларга эмас, балки ўзининг атомлар тўғрисидаги таълимотига таянган ҳолда асослашга ҳаракат қилган. Демокрит оламнинг яратилгани, рухнинг абадийлиги ва Худонинг одамлар ҳаётига аралашуви

хақидаги ғояни инкор қилган. Унинг фикрича, диний қарашлар одамлардаги кўрқув ва нодонлик, табиат кучлари олдидаги ожизлик оқибатида келиб чиққан.

Демокритнинг ғоялари кейинчалик Эпикур (эр. ав. 341-270 йй.) қарашларида давом эттирилди. Ўз навбатида, ушбу файласуф динийликнинг асосида кўрқув ҳисси ётиши хақидаги фикрга кўшилган ҳолда, бу энг аввало, одамларнинг ўлим олдидаги кўрқуви эканини таъкидлайди. Эпикур фикрича, нарса ва ҳодисаларнинг моҳиятига кириб бориш орқалигина ўлим кўрқуви ҳиссидан халос бўлиш мумкин. Демокритнинг атомлар назариясига таянган ҳолда, у оламни абадий ва чексиз деб ҳисоблаган.

Антик дунёда эр. ав. V асрда “ёлғонлар назарияси” деб номланган, асосчилари ва намоёндалари бизга номаълум бўлган оқим пайдо бўлгани хақида маълумотлар мавжуд. Ушбу назарияга биноан, дин бир гуруҳ одамлар томонидан бошқа гуруҳ одамларни алдаш учун ўйлаб топилган ҳодисадир. Бу нуқтаи назарни динни ижтимоий-сиёсий ва ахлоқий позициялардан таҳлил қилган баъзи софистлар ҳам кўллаб-қувватлаган. Улар диннинг фойдалилик хусусиятини инкор этмаган бўлсалар-да, бироқ унинг илоҳий эмас, балки инсонлар томонидан шакллантирилган ҳодиса эканини таъкидлаганлар. Жумладан, софист Критий (эр. ав. 460-403 йй.) ўзининг “Сизиф” номли трагедиясида дин буюк давлат арбоблари томонидан инсонларни жиловлаш ва жиноятчиликка қарши кураш учун ўйлаб топилгани хақида, “Улар қонунларни ҳурмат қилмайдиган одамларни кўрқитиш учун хаёлий мавжудлик Худони момақалдироқ ва чакмоқлар билан осмонга жойлаштириб қўйганлар”, - деб ёзган. Критийнинг диннинг социал функциясининг аҳамиятини англаб етгани алоҳида эътиборга молик. Файласуф, дин – инсон ақлининг маҳсули экан, демак у жамият учун фойдалидир, деб ҳисоблаган. Айни пайтда, унинг фикрича, бир Худога оммавий сиғиниш асоссиз

ҳолат. Чунки, қанча одам бўлса, шунча қараш, тасаввур ва эҳтирос мавжуд.

Шу тариқа Критийдан кейин ҳам кўплаб софистлар мифологик қарашларнинг чинлигига шубҳа билан қараганлар ва Худоларнинг мавжудлиги билан боғлиқ саволларга масаланинг ноаниқлиги ҳамда инсон умрининг қисқалиги учун жавоб бериш мумкин эмас, деб ҳисоблаганлар.

Шундай қилиб, қадимги юнонларнинг атомлар ҳақидаги таълимотлари доирасида оламнинг абадий ва чексизлиги ҳам унинг илоҳий иродадан эмас, балки табиий қонуниятлар асосида келиб чиққани ҳақидаги ғоялар ўз ифодасини топди.

Қадимги юнон файласуфларининг дин ҳақидаги қарашлари орасида Сукротнинг ғоялари алоҳида ўрин тутади. Хусусан, Сукрот бу борада софистларнинг тадқиқот объекти бўлган индивидуал инсон ғоясига қарама-қарши бўлган инсоният учун умумий бўлган маънавий асоснинг мавжудлиги ҳақидаги фикрни илгари суради. Шунингдек, файласуф ахлоқий мавжудот сифатида инсон фалсафасини ўрганиш зарурлиги, табиат фалсафасини тадқиқ этиш нафақат кераксиз, балки зарарли машғулот эканини таъкидлаган. Ушбу жиҳат кўпгина мутахассислар томонидан Сукрот назариясининг чекланган характерга эга экани ҳақидаги хулосаларига асос бўлиб хизмат қилган.

Маълумки, антик Юнонистонда кўп худолик шароити ҳукмрон бўлган. Шу маънода, Ксенофан ўша даврларда якка худолик, яъни монотеизм ғоясини илк маротаба илгари сурган файласуф ва шоир сифатида тарихдан ўрин эгаллаганини таъкидлаш жоиз. Гомер ва Гесиод томонидан Худоларнинг талкин этилиши ҳамда ўша даврда кенг тарқалган диний қарашлардаги хатолар ва беъманиликлар аллома ижодидаги марказий муаммолардан ҳисобланган. Жумладан, файласуф диний тасаввурлардаги ҳаддан зиёд антропоморфизмни танқид остига олган. Унинг фикрича,

Худолар шу даражада одамлар каби тасвирланади-ки, улар сифат жиҳатдан эмас, балки, фақатгина миқдорига кўра инсонлардан фарқланиб қолган. Мазкур ҳолатни танқид қилган ҳолда, Ксенофан, “агарда ҳайвонлар чизишни билганларида, улар Худоларни ўзлари каби тасвирлаган бўлардилар; эфиоплар қора ва кенг бурунли бўлганлари учун Худони қора сочли ва япалоқ бурунли кўринишда тасвирлайдилар, бошқалар эса, ўзлари мовий кўз ва сарик сочли бўлганлари учун, илоҳларини ҳам худди шундай тасаввур қиладилар. Бундан ҳам ачинарлиси шундаки, инсонлар ўзларида мавжуд ҳам яхши, ҳам ёмон барча хусусиятларини Худоларига ҳам нисбат берадилар”, деб ёзади.

Шундай қилиб, Ксенофан томонидан ишончга нолайик, деб топилган нафақат, анъанавий ҳисобланган Худолар, балки уларга сиғинганлар ҳам, ўзларини буюк билган кўплаб шоирлар ҳам қатъий танқид остига олинган. Бундан ташқари, Ксенофан табиат ҳодисаларини афсоналаштиришга ҳам қарши бўлган. Масалан, у Ирида маъбудаси ҳақида: “Ирис деб аталадиган нарса, аслида, қизил, мовий, яшил каби рангларда кўринадиган булутдир”, - деб ёзганини мисол тариқасида келтириш мумкин.

Сирасини айтганда, Ксенофан ўзининг теран рационал ёндашуви билан дин тўғрисидаги ноҳолис қарашларга барҳам беришга уринган илк файласуф сифатида тарихдан ўрин олган.

Қадимги юнон файласуфлари орасида Критийнинг дин тўғрисидаги қарашлари ўзига хослиги билан ажралиб туради. Аллома динни ва қонунга итоаткорликни тарбияловчи муҳим восита ҳамда жамиятни жинойтлардан тутиб турувчи куч сифатида талқин этган. Критий аслзода олим бўлиб, манбаларда унинг Платонга қариндош экани таъкидланади. Горгий ва Протагор сингари софистлардан таълим олган файласуф диннинг инсон ва жамият ҳаётида тутган ўрнига юқори баҳо берган ва диннинг асосий

функцияси инсонлараро муносабатларни тартибга солишдан иборат эканини таъкидлаган.

Кўхна маданият ўчоқларидан бири – Қадимги Римда ҳам дин тўғрисидаги илмий фикрлар ривожлантирилган. Хусусан, Август ҳукмронлиги даврида файласуф Тит Лукреций Кар (эр. авв. 99-55 йй.) ўзининг бу борадаги танқидий қарашлари билан машҳур бўлган. Эпикурнинг фаол издоши бўлган файласуф ўзининг “Нарсаларнинг табиати” поэмасида: “ким ҳам чакмоқ чақиб, момақалдирок гумбурлаганда кўрқиб, даҳшатга тушмайди, дейсиз... шундай ҳолатларда одам Худоларга илтижо этиб, чакмоқнинг тинишини ёлвориб сўрайди”, - деб ёзган. Лукреций фикрича, кўрқувнинг яна бир кўриниши мавжуд. У ҳам бўлса, одамнинг ўлим олдидаги кўрқувидир. Аллома бу борада қатор фикрларни илгари суриб, инсонларни кўрқувнинг ушбу туридан халос қилишга интиланган. Шунингдек, Қадимги Рим олими фикрича, тушлар ҳам хатолар ва янглишишларга сабаб бўлади. Айни пайтда, файласуф динни нотўғри тушунишнинг бош сабаби сифатида маърифатсизлик, билимсизлик, яъни жаҳолатни кўрсатади. Шу маънода, Лукреций Кар диний-фалсафий қарашлари марказини инсонларни диннинг жамиятда тутган ўрнини англашда маърифатга интилиш, табиат ва жамиятда содир бўладиган воқеа-ҳодисаларнинг илмий изоҳларини аниқлашга бўлган даъват ташкил этади.

Яна бир файласуф – Цицерон ижодида эса, антик давр фалсафий тафаккуридаги динни тадқиқ қилишга бағишланган методологик ёндашувлар умумлаштирилганини таъкидлаш жоиз. Алломанинг “Худоларнинг табиати” номли асарида динни таҳлил қилишга қаратилган қатор принциплар ўз аксини топган. Цицерон, энг аввало, фалсафани диндан ажратиб олишни мақсадга мувофиқ, деб ҳисоблаган. Чунки файласуф фикрига кўра, баъзи нарсаларни ишонч билан, бошқаларини эса, илмий тушунчалар орқали англаш мумкин. Олимнинг динни

тадқиқ этиш учун илмий билимлар захираси ва қатъий рационалистик позицияга эга бўлиш зарурлиги тўғрисидаги ғояси бугунги кун учун ҳам муҳим аҳамият касб этишини алоҳида таъкидлаш жоиз. Цицерон турли фикр ва қарашларни объектив, холис ва сидқидилдан изохлашга даъват қилган. Шубҳа, қизиқиш унинг асосий методологик тамойилларидан ҳисобланган. Унинг фикрича, барча нарса, ҳодисалар борасида баҳслашиш зарур, ҳеч қачон бир зумда якуний фикрни баён этишга интилиш керак эмас. Фикрларнинг чинлиги ўринли исботларни келтириш орқали юзага чиқади.

Айни пайтда, Цицерон ўз даврининг ирим-сиримларига қатъий қарши чиққан етакчи олимларидан бири бўлганини ҳам таъкидлаш жоиз. Файласуф иримларнинг ноўрин ва мантиксиз эканини асослашга қаратилган ёрқин исботларни баён этган.

Алломанинг диннинг фалсафий жиҳатлари ҳақидаги қарашлари унинг қатор асарларида кенг ёритилган бўлса-да, бироқ улар келажакни олдиндан кўра билиш масаласига бағишланган “Башорат тўғрисида”, “Тақдир ҳақида”, “Худоларнинг табиати ҳақида” каби асарларида тўлиқ ва аниқ ифодаланган.

Қадимги Римда дин ва сиёсат бир-бири билан узвий боғлиқ эди. Агар, республика шароитида дин ва фалсафа масалалари билан фақат алоҳида шахсларгина шуғулланган бўлсалар, Цицерон даврида сиёсий гуруҳлар ўртасида зиддиятларнинг авж олиб бориши турли доиралар томонидан ушбу йўналишдаги масалаларга нисбатан қизиқишнинг кескин кучайишига сабаб бўлган. Шу маънода, Цицероннинг дин тўғрисидаги қарашларини ана шу тенденциянинг ҳосиласи сифатида баҳолаш ўринли.

Хулоса сифатида шунини таъкидлаш зарурки, антик давр диннинг моҳияти ҳақидаги фикрларга бой давр бўлган. Антик файласуфлар қарашларига асос бўлган илмий метод ва ёндашувлар турли-туман ва кўп ҳолларда бир-бирига

карама-қаршилиги билан ажралиб турган. Шундай бўлса-да, дин фалсафаси фанининг илк умумназарий заминлари, айнан антик давр мутафаккирлари томонидан илгари сурилган ғоя, қараш ва тамойилларда акс этган.

Кейинчалик, антик давр файласуфларининг дин ҳақидаги қарашлари Ўрта асрлар муфаккирлари томонидан янги мазмун ва шаклларда ривожлантирилди.

Ўрта асрларда Ғарбий Европа ва мусулмон Шарқида дин ва фалсафанинг ўзаро муносабатига доир қарашларнинг ривожланиши.

Ўрта асрлар фалсафа фани эволюциясида ўзига хос ўрин эгаллайди. Илмий-маърифий фаолият ривожланиши нуктаи назаридан қараганда, зиддиятлар ва мураккабликларга бой бўлган бу даврда диний-фалсафий қарашларнинг шаклланиши ҳам ўзига хос йўналишларда кечди.

Эрамизнинг илк юз йилликларида Европадаги диний-маърифий ҳаётига схоластика, патристика, апологетка каби атамалар хос бўлиб, улар Ўрта асрларда дин фалсафаси тўғрисидаги билимларнинг устувор йўналиши, шакллари, усул ва воситаларини ифода этади.

Маълумки, схоластика – юнонча “scholastike”, “schole” – мактаб сўзидан олинган бўлиб, Ўрта аср фалсафасида ўз қарашлари тизимини черков ақидаларига асосланиб шакллантиришга қаратилган илмий йўналишни англатади. Баъзи мутахассислар схоластикани ҳаёт ва тажрибадан узиб олинган, амалда чинлиги текширилмаган билим тарзида ҳам талқин этадилар.

Шундай бўлса-да, схоластика Ўрта асрлар фалсафасининг характерли хусусияти ва диний ҳаёт билан бевосита боғлиқ ҳодисадир. Шу нуктаи назардан қараганда, унинг моҳиятини тушуниш, у даврларда дин ва фалсафанинг ўзаро муносабати ва умуман, дин тўғрисидаги фалсафий билимларнинг ривожланиш тенденцияларини теранроқ англашга ёрдам беради.

Ўрта асрларда схоластика фалсафий тафаккурни кўллаб-қувватлаш учун бирдан бир йўл бўлганини таъкидлаш жоиз. Зеро, гарчанд, схоластик фаолият тўғридан-тўғри черков манфаатларига хизмат қиладиган ғояларни шархлаш, умумлаштириш, тарғиб этишга қаратилган бўлса-да, ортодоксал диний қобикдаги таҳлил ва талқинлар жараёнида муайян рационал билимларни ҳам кенг халқ оmmasига етказишга имконият берган. Элементар характерга эга саволлар доирасидаги муҳокама, мунозаралардан аста-секинлик билан ҳаётий муҳим диний-фалсафий масалалар таҳлиliga ўтиш схоластика эволюциясига хос бўлган хусусиятдир.

Шу тариқа схоластика Ўрта асрлар фалсафаси учун марказий ҳисобланган илмий муаммо – иймон ва ақлнинг ўзаро муносабатига доир масалалар тадқиқ этиладиган илмий-маърифий майдонга айланган. Пировардида, ушбу муаммо юзасидан схоластикада уч позиция шаклланган. Уларнинг биринчисига биноан, илк христиан патристикасида диний эътиқоднинг инсон ақли тўғрисидаги ҳар қандай ғоялар билан сиғишмаслиги тамойили устувор бўлган. Натижада, илк Ўрта асрлар фалсафий маданияти очикдан-очик инкор этилган ва қабул қилинмаган. Иккинчи позицияда схоластика ривожланиб боргани сари дин ва фалсафани бир-бирига боғлашга бўлган уринишлар ўз ифодасини топган. Бунда, табиий равишда, фалсафа черков авторитетига бўйсундирилган ҳолда намоён бўлган. Ушбу ёндашув Ансельм Кентерберийский, Иоанн Скот Эригуен каби илоҳиётчилар номи билан боғлиқ бўлиб, улар томонидан “иймон келтираман, тушунмоқ учун” шиори илгари сурилган.

Схоластикадаги учинчи позицияга фалсафани инсон билишининг диндан мустақил соҳаси сифатида ажратиб кўрсатиш хосдир. Бунда, диний ақидаларни асослаш, уларни халқ учун тушунарли тилда баён этиш, мантикий таҳлил қилиш фалсафанинг асосий вазифалари этиб

белгиланган. Жумладан, Пьер Абелярнинг “тушунаман, иймон келтириш учун” деган ғояси схоластикадаги айнан шу ўзига хос илмий тараққиёт махсули эди.

Апологетика (юнончадан *apologeomai* – ҳимояси учун гапираман) атамаси ҳақида тўхталар эканмиз, унинг, энг аввало, христианлик таълимотини ҳимоя қилишга қаратилган илоҳиёт соҳаси сифатида мазкур дин пайдо бўлган вақтдан бошлаб шаклланганини таъкидлаш жоиз. Илмий адабиётларда Иустиннинг биринчи апологет бўлгани ҳақида маълумотлар мавжуд. Шунингдек, апологетик ғоялар христиан динидаги бошқа тарғиботчилар, апостоллар асарларида ҳам учрайди. Христианликнинг илк йилларида илоҳиётда апология жанрининг пайдо бўлгани ҳам апологетиканинг жадал суръатларда ривожланиб борганини кўрсатади. Илк христианлик апологиялари асосан яхудийлик ва маҳаллий кўп худоликка асосланган динларга қаратилган эди.

IV асрга келиб христианлик нисбатан барқарорликка эришгач, апологетиканинг мазмуни ҳам ўзгариб борди. Чунончи, апологиялар ташқи душманлар билан курашдан иймон ва эътиқод софлигини ҳимоя қилишга йўналтирилди. Бу кураш асосан илоҳиётчилик характериға эга бўлган ва Черков ички ҳаётидаги ғайриахлоқий хатти-ҳаракатларни олдини олишга қаратилган. Шу тарика, апологетиканинг йўналиши макон ва замон тақозоси, апологиялар объектининг хусусиятиға кўра ўзгариб бораверган.

Патристика (юнонча “*pathr*”, лотинча “*pater*” – ота) II-VIII асрлардаги “черков отаси” деб ном олган христиан мутафаккирларининг теологик, фалсафий ва сиёсий-социологик доктриналарининг мажмуини англатувчи атамадир. Патристика II-III асрларда Тертуллиан, Климент Александрийский ва Ориген каби апологетлар ижодида, IV-V асрларда эса, черков доктринасининг тизимлаштирилиши билан боғлиқ равишда Буюк Василий, Григорий Назианзин, Григорий Нисский ҳамда Августинлар

томонидан ривожлантирилган. VI асрдан эътиборан патристика христианлик ақидаларининг барқарорлашуви ва теология раҳнамолигида фанларнинг таснифланиши шаклида ривож топиб, Леонтий Византийский, Бозций ҳамда Иоанн Дамаскин қарашларида назарий жиҳатдан мустаҳкамланган.

“Черков отаси” тушунчаси бир неча юз йилликлар мобайнида шаклланганини таъкидлаш жоиз. Даставвал ўқитувчи сифатида тан олинган маънавий устоз “ота” мақомига эга бўлган бўлса, кейинчалик христианлик ривожланиб бориши билан бу номга лойиқ топилганлар махсус ишлаб чиқилган қатъий мезонлар асосида саралаб олинадиган бўлган. Хусусан, “черков отаси” ҳаётининг ибратлилиги, қадимий анъаналарга содиқлиги, қарашларининг ортодоксаллиги ва черков томонидан расман тан олинганлигига кўра аниқланган. Барча бошқа христиан муаллифлари “черков ёзувчилари” деб юритилган. Табиийки, барча христиан муаллифлари ҳам “ота” сифатида тан олинавормаган. Бу борада қарашлари ортодоксаллик талабларига жавоб бермаган Тертуллиан ёки Оригенларни мисол қилиш мумкин.

Умуман олганда, патристика христианлик анъаналарини ривожлантиришга қаратилган теологик назария ва амалиёт сифатида Ўрта асрлар Ғарбий Европа ҳаётида муҳим ўрин тутган.

Юқорида биз шарҳлаган схоластика, апологетика ҳамда патристика каби категориялар христиан илоҳиётчилигига тааллуқлидир. Шундай бўлса-да, Ўрта асрларда дин фалсафаси ривожланишининг ўзига хос хусусиятларини аниқлашда уларнинг мазмунини билиш муҳим аҳамиятга эга эканини унутмаслик зарур.

Ўрта асрларда яшаб ўзидан улкан илмий-маърифий мерос қолдирган файласуфлар ижоди таҳлил қилинганда, ушбу тушунчаларнинг мазмуни янада ойдинлашади.

Христианлик монотеистик дини шакллангандан сўнг ҳам дин тўғрисидаги фалсафий билимларга интилиш тўхтамади. Патристика даври схоластика даврига ўз ўрнини бўшатиб берди. Бу вақтда фалсафа ва теология чамбарчас боғлиқ соҳаларга айланди. Фалсафага диний қарашларни рационалистик талқин этиш учун мўлжалланган илмий методлар тизими сифатида қараш устувор бўлди. Фалсафага у ёки бу даражада мустақил мақом беришга уриниш “иккаланган ҳақиқат назарияси” доирасида амалга оширилди. Мазкур илмий йўналишнинг моҳияти қуйидаги қоида орқали изоҳланган: икки бир-биридан мустақил ҳақиқатлар мавжуд – диний ва фалсафий, ва улар ўзаро нафақат, номувофиқ, балки ҳатто, тўғридан-тўғри қарама-қаршидир. Ибн Сино ижодида ўз аксини топган ушбу назария Ибн Рушд орқали турли шаклларда Европа бўйлаб тарқалди. Сигер Брабантский, Иоан Д. Скот, У.Оккам каби олимлар иккаланган ҳақиқат назариясининг тарафдори эдилар. Схоласт доираларда фалсафанинг ҳақиқатни излаш борасидаги самарадорлиги тўғрисидаги фикр устувор эди. П.Абелярнинг (1079-1142) “Файласуф, яҳудий ва христиан ўртасидаги диалог” номли китобида ҳам айнан файласуф яҳудий ва христианны ўзаро ҳақиқатни ойдинлаштириш учун учраштиради ва бунда муаллиф ҳакам сифатида намоён бўлади. Абеляр фикрига кўра, донишмандликнинг калити тинимсиз изланишда бўлиб, файласуф учун энг муҳими, ҳақиқатни ақл ёрдамида тадқиқ этиш ва фақат ақлнинг далилларига суянишдир. Мутафаккир диннинг моҳиятини тушунишда файласуф авторитетларга мурожаат қилмаган ҳолда аргументлар танлаш эркинлигига эга экани, бу борадаги ҳар қандай фалсафий мушоҳада жараёнида авторитет охириги ўринга қўйилиши ёки умуман эътиборга олинмаслиги ҳам мумкинлигини таъкидлаган. Абелярнинг мазкур фикрлари унинг дин билан боғлиқ масалаларда илмийликка алоҳида урғу берганидан далил бўла олади.

Христианлик пайдо бўлгандан сўнг, яъни эраизмнинг илк йилларида дин ва фалсафа ўртасидаги ўзаро муносабат борасида янги давр бошланди ва у бутун ўрта асрлар мобайнида, қарийб 15 аср давом этди. Онгли ёки мажбурий ҳолатларга кўра фалсафанинг дин ва илоҳиёт манфаатлари йўлида хизмат қилгани ушбу даврнинг сифатий хусусиятини ташкил этди. Фалсафани Муқаддас ёзув ақидаларига бўйсундиришга бўлган илк уриниш 1 асрда Александриялик Филон томонидан амалга оширилган бўлса, навбатдаги юз йилликларда ушбу мақсадга батамом эришилди.

Умуман олганда, ўрта асрларда Европада дин ҳақидаги фалсафий билимлар ўша давр фалсафа фани ва христианлик дини ўртасидаги ўзига хос ҳамкорлик доирасида ривожлантирилди. Расмий мафкура мақомини олган христианлик дини вакиллари фалсафа фанини илоҳиёт ақидаларини илмий асослаш ва уларни тарғибот қилишнинг таъсирчан услуб ва воситаларини ишлаб чиқишга хизмат қилдиришга уриндилар. Шундай бўлса-да, бу даврда дин тўғрисида объектив таҳлилларга таянган янги билимларнинг пайдо бўлиши давом этди ва бунга қатор файласуфлар улкан ҳисса қўшдилар. Улар орасида Аврелий Августин (354—430) ва Фома Аквинскийларни (1225—1274) алоҳида ажратиб кўрсатиш ўринли. Таъкидлаш жоизки, ўрта аср даври файласуфларининг деярли барчаси илоҳиёт хизматчилари, руҳоний бўлганлар. Фалсафа билан шуғулланиш эса, улар учун ўзига хос иккинчи мутахассислик ҳисобланган. Уларнинг аксарияти черков ҳақиқатларини ўз қавмларига тўлиқроқ етказиш мақсадида фалсафага мурожаат қилганлар. Шунингдек, у даврда фалсафа билан илоҳиёт мутахассислари шуғуллангани боис, мазкур омил уларнинг фалсафий қарашларига ҳам ўз таъсирини ўтказган. Умуман олганда, ўрта асрларда Европада маънавий, ижтимоий, илмий ҳаёт черковнинг тўғридан-тўғри ва қатъий назорати остида ривожланган.

Аврелий Августин ва Фома Аквинскийлар ҳам энг аввало, илоҳиётчи мутахассис эдилар. Теран диний-фалсафий қарашларининг кўп асрлар мобайнида христианлик доктринасига таъсир кўрсатиб тургани ҳам уларнинг христиан дини тарихида тутган ўрнини характерлайдиган жиҳат ҳисобланади. Уларнинг бир вақтнинг ўзида ҳам теолог, ҳам файласуф сифатида намоён бўлганлари, ўша даврда фалсафа ва дин ўртасидаги ҳамоҳанглик, ўзаро таъсирлашувдан далолат беради.

Августин ўзининг илоҳиётчилик фаолиятида аввалги даврлардаги фалсафий билимларга, биринчи навбатда, Платон ғояларига таянган. Бошқа томондан, унинг қатор ғоялари, гарчанд, диний қобикда бўлса-да, кўпроқ илоҳий эмас, балки, фалсафий мазмунга эга бўлган. Бу, ўз навбатида, Худо ва оламни дуалистик тушуниш, инсоннинг билиш имкониятларини тан олиш, замоннинг асосий категорияларини (ўтмиш, ҳозирги давр ва келажак) тушунтиришга уриниш, шунингдек, инсон ва илоҳий тарихнинг бирлиги каби фалсафий изланиш шаклларида намоён бўлган. Августиннинг фалсафа ва илоҳиёт уйғунлигига доир қарашлари фалсафи ва илмий билимлар ривожланишига улкан ҳисса қўшган.

Фалсафа ва илоҳиётнинг ўзаро муносабати муаммоси Фома Аквинский ижодида ўзига хос ривожлантирилганини таъкидлаш жоиз. У христиан догмаларига асосланган диний эътиқод ва ўша даврдаги барча илмий-фалсафий билимлар мажмуини ўзаро таққослашга алоҳида эътиборни қаратди. Фома фикрича, фан ва дин ҳақиқатни англаш методларига кўра бир-биридан фарқланади. Фан ва фалсафа тажриба ҳамда ақлга таянади, дин – Муқаддас Ёзувга асосланади. Мутафаккир талқинига кўра, дин ва фан ҳақиқатни англаш йўлида бир-бирига қарама-қарши бўлмайди. Аксинча, фан ва фалсафа иложи борича христианлик догмаларини, масалан, Худонинг борлиги ва руҳнинг абадийлиги ғояларини илмий асослашга хизмат қилади. Бироқ, айни

пайтда, Фома илоҳий учлик ҳамда Исо Масихнинг қайта тирилиши каби ақидаларнинг инсон ақли етмайдиган даражадаги масалалар деб ҳисоблаган ва уларни илмий асослаш мумкин эмаслигини таъкидлаган. “Инсон ақлига таянадиган фалсафий билимлардан устун турадиган илоҳийликка асосланган фан бўлиши зарур” деб ёзади файласуф. Шу ўринда Аквинскийнинг: “Худо томонидан Муқаддас Ёзувда нимаики таълим берилган бўлса, уни иймон келтирмоқ зарур”, - деган фикрларини ҳам эслаш ўринли. “Иккиланган ҳақиқат назарияси” намояндаларидан фарқли равишда файласуф иймон ва ақлнинг ўзаро уйғун экани ҳақидаги ғояни илгари сурган ва бунда иймон, ишончни ақлдан, теологияни фалсафадан юқори даражада эканини маълум қилган.

Ўрта асрларда диннинг пайдо бўлиш сабабларини аниқлаш йўлида қатор уринишлар амалга оширилган бўлса-да, бу борада яхлит концепция шаклланмади. Мазкур давр мобайнида дин ҳақидаги антик тасаввурлар янада ривожлантирилди, бироқ, диннинг ёлғон ва маккорлик ҳамда маърифатсизликнинг ҳосиласи экани ҳақидаги қарашлар ҳам сақланиб турди. Шунингдек, диннинг юзага келиши олам ҳақидаги билимларнинг тўпланиши, фалсафанинг пайдо бўлиши ва уни антропоморф тимсоллар орқали оммага етказишга бўлган сиёсий зарурият билан шартлангани тўғрисидаги қарашлар ҳам илгари сурилди.

Хулоса қилиб айтганда, Ўрта асрларда Европада христианликнинг жамият ҳаётининг барча соҳаларига таъсири жуда кучли бўлган шароитда ҳам фалсафа ва диннинг биргаликда мавжуд бўлиши ва ҳатто, самарадор ўзаро таъсирлашуви давом этган.

Ўрта асрлар мусулмон Шарқда диний-фалсафий фикрлар ривожиди. Ўрта асрлар мусулмон Шарқда файласуфлар динларни ўрганишда қиёсий таҳлил методига алоҳида эътибор беришган. Бу, албатта, алломалар томонидан динларнинг тарихий характерга эга экани ҳамда

турли динларнинг ўзига хос хусусиятларини тўғри очиб беришга бўлган кучли эътибордан дарак беради.

Абу Наср Форобий (870-950) ана шундай мутафаккирлардан бири ҳисобланади. Мутафаккир ўзининг “Ҳарфлар китоби” асарида фалсафа ва дин одамлар ҳодисалар хилма-хиллигининг сабабларини билишга интиланларида пайдо бўлишини таъкидлайди. Бу жараёнда, аввало фалсафа, кейин эса, дин юзага келади. Фалсафий тафаккур даражаси юқорилаб боргани сари, инсонлар мавжуд билимларини тимсоллар ва рамзлар орқали акс эттира бошлайдилар. Айнан ана шу жиҳат динлар шаклланишининг асосий омилидир. Форобий фикрича, дин фалсафа тақлид қилиш бўлиб, у рамзий шаклларда содир бўлади. Шунингдек, аллома динлар баъзи фалсафий ғояларни халқлар онига етказиш учун сиёсий зарурият туғилганда ҳам пайдо бўлишини таъкидлаган.

Диннинг моҳияти ва келиб чиқиши билан боғлиқ фалсафий масалалар Абу Райхон Беруний (973-1048) ижодида ҳам ўз ифодасини топган. Қомусий аллома Қадимги Миср, Юнон, Рим, Хоразм, Сўғд, Форсий ҳамда хинд халқлари динини тадқиқ қилган. Тадқиқотлари натижасида Беруний ҳар бир дин унга эътиқод қиладиган халқлар учун бирдек аҳамиятли экани тўғрисидаги хулосага келган. Бошқача айтганда, мутафаккир динларнинг шаклан турлича, аммо халқлар маънавиятига таъсири нуқтаи назаридан олиб қараганда, мазмунан тенглиги ҳақидаги фалсафий умумлашмани баён этган. Алломанинг объективлик, тарихийлик, қиёсий таҳлил, далиллаш методларига таянган ҳолда олиб борган изланишлари натижалари ҳозирги даврда ҳам муҳим илмий қимматини сақлаб келаётганини таъкидлаш жоиз.

Ўрта аср мусулмон дунёсининг яна бир йирик мутафаккири Абу Али Ибн Синонинг фалсафий қарашларида ҳам фан ва дин билан боғлиқ масалалар атрофлича тадқиқ этилган.

Ибн Сино (980 - 1037) ёшлик давридаёқ диний билимлар, антик дунё илмий мероси, мантиқ ва математика, физика, тиббиёт каби фанлар билан тизимли шуғуллана бошлаган. Ўн етти ёшида Бухоро амирини даволагандан сўнг, у табиб сифатида машхур бўлган.

Фанларни таснифлашда Ибн Сино назарий фанларни, бир томондан, амалий фанлар билан, иккинчи томондан эса, касб-хунар, ишлаб чиқариш, савдо-сотик, тиббиёт каби соҳалар билан бирлаштирган ҳолда акс эттирган. Ушбу фанларнинг ўзаро алоқалари тизимнинг марказида метафизика жойлашган. Аллома метафизикани универсал ва илоҳий каби қисмларга ажратган. Биринчи қисм табиий фанларни ўрганишга қаратилган бўлса, иккинчиси, ахлоқ ва бошқа амалий фанларни тадқиқ этишга бағишланган. Шунингдек, файласуф талқинига кўра, нариги дунё ҳаётига доир билимлар ҳам амалий метафизикага тааллуқлидир.

Ибн Сино ижодида назарий фанлар мантиқ илми билан чамбарчас боғланиб кетган. Алломанинг Аристотелнинг “Органон” асаридан ташқари стоикларнинг мантиқий таълимотига ҳам таянган ҳолда шаклланган мантиққа оид қарашлари доирасида фалсафа, илоҳиёт ва дин ўртасидаги ўзаро муносабат масаласи таҳлил этилган. Мутафаккир фикрича, фалсафа ишончли, текширилган муҳокамаларга, илоҳиёт диалектика ва софистикага, дин эса, риторикага асосланган.

Форобий изланишлари Ибн Рушд (1126 - 1198) қарашларида ҳам мантиқий давом эттирилганини таъкидлаш жоиз. Ибн Рушд икки эмас, уч феноменни – дин, илоҳиёт (теология) ва фалсафани қиёсий таҳлил қилган. Биринчи соҳани муқаддас матнларни талқин қила олмайдиган риториклар, иккинчисини эса, бундай имкониятга эга бўлган диалектик, яъни мутакаллимлар ифода этади. Файласуфлар эса, аллома фикрича, энг зукколар бўлиб, далилларга асосланган муҳокамаларни олиб бориш қобилиятига эга бўладилар. Шунингдек, айнан

улар диний китоб матнининг сўзма-сўз таржималарининг номукаммалигини аниқлаб, уларнинг ҳақиқий мазмунини очиб бера оладилар. Ибн Рушд фикрига кўра, риторик ва илоҳиётчилар файласуфларнинг диннинг асосий хусусиятлари тўғрисидаги муҳокамаларини тушуна олмайдилар. Шунинг учун, бундай муҳокамалар риторик ва диалектларга маълум қилинмаслиги лозим. Зеро, акс ҳолда тушунмовчиликлар юзага келиши муқаррар.

Шу ўринда, Ибн Рушднинг дин, теология ва фалсафанинг ўзаро муносабати борасидаги қарашлари Европа фалсафий маданиятидаги иккиланган ҳақиқат назариясининг кенг тарқалишига асос бўлиб хизмат қилганини алоҳида таъкидлаш жоиз.

Ўрта аср мусулмон Шарқининг яна бир йирик вакили Жалолиддин Румий (1207-1273) ижодий фаолиятида ҳам инсон маънавий борлигини англаш, руҳан покланиш билан боғлиқ масалалар ҳам назарий, ҳам амалий шаклларда ўз аксини топган. Шоир, файласуф, илоҳиётчи суфий сифатида ҳаёт кечирган аллома «Маснавий» ва «Фийҳо ма фийҳи» каби асарларида ўзининг теран диний-фалсафий қарашларини баён этган.

Мутафаккир масаллар, шеърлар, аллегорик қиёслашлар орқали аҳолининг барча қатламларига диннинг моҳияти, ҳаёт ҳақиқатини англашнинг йўлларини етказиб беришга ҳаракат қилган.

Суфийлик йўлини тутган Румий ушбу оқимдаги инсон камолотининг уч босқичи тўғрисидаги назария ва амалиётни тарғиб этган. Биринчи босқич – шариат бўлиб, Қуръон ва ҳадислардаги кўрсатмаларга оғишмай амал қилишни англаган. Шариат суфийлик ғояларига кўра, барча учун мажбурий қоидалар мажмуи бўлиб, айти пайтда, у суфийлик йўлини тутганлар учун дастлабки босқич вазифасини ўтаган. Иккинчи босқич тариқат бўлиб, у айнан йўл маъносини англатади. Суфийлик бўйича шариат оламни мантиқий билишга қаратилган очик намоён бўлиб турган

фан бўлиб, бироқ у оламни тўлиқ маъносида чекланган характерга эга. Чунки шариат орқали ҳақиқатни тўлиқ эмас, фақатгина баъзи белгилари, хусусиятларини билиб олиш мумкин. Зеро, мантиқий билиш шакли анализ ва синтез орқали амалга ошади. Илоҳий ҳақиқатнинг моҳияти эса, абсолют бўлиб, уни анализ ва синтез каби мантиқий усуллар орқали англашнинг иложи йўқ.

Суфийлар фикрича, ақлий билишдан ташқари билишнинг бошқа бир шакли – илоҳий хабар, вахий мавжуд. Фақат у орқали яширин ҳақиқат синоатларини англаш мумкин. Вахий орқали билинган нарсалар мантиқий тафаккур учун бегонадир.

Тариқат босқичи суфийлар учун руҳий таҳлил усулларини ўзлаштириш ва ўзлари ҳамда бошқаларнинг онг ости борлигини бошқариш имконини берган.

Маънавий камолотга эришишнинг якуний учинчи босқичи “ҳақиқат”, яъни чинакам реал борлиқ деган маънони англаган. Ушбу босқичга эришган суфий “ориф” – яъни, “англаган”, “билган” мақомини олган ва у ҳақиқат моҳиятини интуитив англаш қобилиятига эга бўлган. Шунингдек, бу номга сазовар бўлган суфийларни “ҳақиқий борлиқ одамлари” деб ҳам аташган.

Шундай қилиб, фалсафий нуқтаи назардан қараганда, суфийликдаги камолотга етишнинг уч босқичи – шариат, тариқат ва ҳақиқат оламни билишнинг уч босқичини ифода этган.

Буюк суфий сифатида Румий билишнинг ягона воситаси сифатида муҳаббатни кўрсатган. Масалан, мутафаккир бу борада заргарнинг ўз касбига бўлган муҳаббати унга металлнинг ҳақиқий хусусиятларини аниқлаш ва бу билан унга ишлов беришнинг янги усулларини ўзлаштириш имконини беришини мисол қилиб келтиради. Айни пайтда, эса металл сир-асрорларини билиш жараёни – бу, уста заргар учун ўз-ўзини англаш ҳолати ҳамдир. Румий фикрича, мукамал усталик – бу устанинг материал билан

уйғунлашиб кетишидир. Ҳақиқатни англаш ҳам субъектнинг объект билан тўлиқ қўшилиб кетишини тақозо этади. Бунинг учун эса, инсонда муҳаббат туйғуси юксак бўлмоғи зарур.

Румий дунёқарашидаги анъанавий суфийларнинг қарашлари ўртасидаги фарқ шундан иборатки, аллома мутлақ ҳақиқатни англаш мумкин, деб ҳисоблаган. Бунинг учун ҳақиқатни севиш, унга юксак муҳаббатли бўлиш зарурлигини таъкидлаган. Аллома муҳаббатни куёш нурига қиёслаган. Касбга, ерга, Ватанга нисбатан муҳаббат Румий учун ҳақиқатга бўлган муҳаббатга бўлган босқичларни ифодалаган.

Сирасини айтганда, Румий ва унинг суфий издошлари томонидан инсон маънавий камолотининг асосий шартлари – мардлик, жасурлик, олижаноблик, камтаринлик, инсонийлик ва бошқа шу каби фазилатлар тизимли равишда назарий ва амалий жиҳатдан тадқиқ этилган. Улар илгари сурган ғоялар, методологик ёндашувлар ҳозирги даврда ҳам муҳим аҳамият касб этади.

Шарқда дин фалсафаси назарий асосларининг ривожланишига Ўрта асрлар араб-мусулмон дунёси мутафаккири Ибн Туфайл (тах. 1105-1185) катта ҳисса қўшган. Араб олими, давлат арбоби, фалсафа ва табиий фанлар, астрономия ва тиббиёт, мусиқа ва шеърят билимдони бўлган ва қатор асарлар яратган. Бироқ, бизгача унинг фақат биргина фалсафий асари - “Хайё бин Яқзон”, яъни “Бедор ўтирувчининг ўғли” китоби етиб келган. Аллома ушбу асар қаҳрамони Хайёнинг кимсасиз оролда кечирган ҳаётини фаолияти тимсолида ўзининг онтология, гносеология, психология ва дин, инсон ва жамиятнинг ўзаро муносабатига доир масалалар бўйича қарашларини баён этган. Шу маънода, ушбу асар мураккаб ва серқирра хусусиятга эга.

Умуман олганда, асар одам зотининг табиий эволюцияси тўғрисидаги билимларни баён этишга бағишланган.

Шунингдек, асарда Аристотел, Ибн Сино, Ибн Баджа, Фаробий, Газзолий каби мутафаккирларнинг қарашларини тизимли таҳлил қилингани ҳам эътиборга молик.

Асар якунида файласуф Хайёнинг анъанавий динга бўлган муносабатини очиб беради. Унда ёзилишича, Хайё яшаётган оролда кутилмаганда, Абсол исмли одам пайдо бўлади. Муаллиф ана шу икки қаҳрамон дунёқараши мисолида дин ва дунё масаласига ойдинлик киритишга уринган. Бунда, Хайё эътиқоди фалсафа ва табиий илмий қарашлар тимсоли, Абсол дунёқараши эса, халифат аҳолисининг аксарияти эътиқод қиладиган анъанавий динга тааллуқли экани англашилади. Шундай қилиб, Хайё ва Абсол учрашишгач, анъанавий диннинг “табиий дин”нинг рамзлар шаклидаги ифодаси экани ҳақидаги ғоя очиб берилади. Бошқача айтганда, Ибн Туфайл фикрича, уларнинг мазмуни бир, аммо, намоён бўлиш шакллари турличадир.

Мутафаккир талқинига кўра, табиий дин ақлга таянади, одатий дин эса масаллар шаклида ифодаланган бўлиб, турли ғайриоддий ҳодисалар билан боғланган ва унда ақл эмас, балки ҳиссиёт устун туради. Ҳиссиёт эса манфаатпарастлик ва бошқа иллатларнинг манбаидир.

Олим барча халқ оммаси ақлга таянган ҳақиқий билимларни қабул қилиш ва уларни англаш қобилиятига эга эмас, деб ҳисоблаган. Шунинг учун, олим оламни билиш мутлақо ёлғизликда, хилватда амалга ошиши мумкинлигини таъкидлаган. Аллома фикрича, файласуфлар ёлғизликда ижод қилиб, ўз эътиқодларини кенг халқ оммасига ошкор этишга уринмасликлари зарур.

Ибн Туфайлнинг қарашлари ўз даврида ҳам баҳс-мунозараларга сабаб бўлган бўлса-да, унинг таълимотидаги мантикий изчиллик, рационализм “инсон-дин-жамият” тизимининг қонуниятларини янада теранроқ англашга хизмат қилган.

Хулоса ўрнида таъкидлаш мумкинки, Ўрта асрларда Шарқ мутафаккирлари фалсафий фикрлари, гарчанд, улар диний қарашлар доирасида илгари сурилган бўлса-да, ўзининг теран рационал мазмуни билан ажралиб турган. Юқорида диний-фалсафий қарашлари шарҳланган алломаларнинг ижодий фаолияти туфайли антик давр фалсафий мероси Шарқ халқлари ҳаётига ҳам кириб келган. Шунингдек, бу даврда олимлар томонидан табиий-илмий йўналишда тадқиқотлар олиб боришнинг ўзига хос янги илмий усул ва воситаларнинг ишлаб чиқилгани муқаддас ислом динимизнинг инсонпарварлик, маърифатпарварлик моҳиятини яққол намоён этади.

Энг янги даврда дин фалсафасига доир таълимотларнинг яратилиши ва ривожланиши. XIX аср охири XX аср бошларида Ғарбда дин фалсафасига доир билимларнинг ривожланишига “Ҳаёт фалсафаси” деб ном олган фалсафий йўналиш вакилларининг қарашлари кагаз хисса бўлиб қўшилди. Германияда Фридрих Ницше (1844 – 1900), Вильгельм Дильтей (1833 – 1911), Георг Зиммель (1858 – 1918), Освальд Шпенглер (1880 – 1936), Францияда Анри Бергсон (1859 – 1941) каби олимлар ушбу йўналишнинг ёрқин вакиллари эди. Ўтган асрнинг ярмига қадар уларнинг назариялари Европа зиёлиларининг дунёқарашига сезиларли таъсир кўрсатиб турди.

“Ҳаёт фалсафаси” мактабига хос бўлган бош хусусият – “ҳаёт” тушунчасини интуитив тарзда англаш мумкин бўлган, руҳга ҳам, материяга ҳам қарама-қарши бўлган ўзига хос яхлитлик сифатида талқин этишдан иборат эди. Йўналиш вакиллари мазкур тушунчани турлича талқин этганлар. Хусусан, ҳаёт Ф.Ницше учун инсоннинг биологик мавжудлиги, В.Дильтей, Г.Зиммеллар учун эса, субъектив кечинмалар мажмуи бўлса, А.Бергсон ҳаётни интуитив равишда билинадиган онг оқими, космик “ҳаётий шиддат”, О.Шпенглер эса, ўзига хос яхлит маданиятга бирлашган кишилар ҳамжамиятининг кечинмалари, деб тушунган.

Талкинлардаги айрим тафовутларга карамай, ушбу файласуфлар инсоннинг ички руҳий мезони масаласида яқдил бўлганлар. Уларнинг фикрича, бундай мезонлар сифатида ташқи ҳаёт – инсониятнинг ижтимоий, тарихий тажрибаси, ривожланишининг истиқболлари, маданият эталонлари, цивилизациялар каби омиллар намоён бўлади. Айни пайтда, “ҳаёт фалсафаси” вакиллари томонидан дин феноменининг моҳияти билан боғлиқ масалалар ҳам атрофлича таҳлил қилинганини таъкидлаш жоиз. Қуйида ушбу масала В.Дильтей ижодида қандай акс этганига эътиборни қаратамиз.

Мутахассислар алоҳида равишда Дильтей илмий фаолиятининг дин ва тарих фалсафаси ривожланишига ҳисса қўшган назария сифатида эътироф этадилар. Олим ўз тадқиқотларини теологик изланишлардан бошлаган. Бу, ўз навбатида, унинг тарихий-илмий қарашларида инъикос этган. Унинг учун, дин, ҳуқуқ, фалсафа ва санъатнинг конкрет шахсий, индивидуал, маънавий мазмуни тарихни тушунишнинг асосий омиллари ҳисобланган. Дильтей ривожланишнинг маъно, ғоя, маънавий мақсадли ўзакка эга эканига қатъи ишонган. Олим тарихни руҳнинг тарихи ва унинг универсал-тарихий эволюцияси сифатида талкин этган.

Дильтей фикрича, руҳ диний-универсал моҳиятга эга. Олим Гегелнинг бутун олам руҳи ҳақидаги ғоясига ҳам қўшилмаган ҳолда, тарих, дин ва маънавиятни тушунишни ҳаётни ўрганишдан бошлашни истиқболли, деб ҳисоблаган.

Файласуф талқинига кўра, Европа эволюциясининг бошланиши – метафизиканинг пайдо бўлиши ва ниҳоясидир. Мутахассис метафизик тафаккурнинг манбалари сифатида мифология ва динни, унинг ижтимоий ифодасини эса, юнон полислари, Рим империяси ва христиан черковларининг пайдо бўлишида олиб қараган. Метафизика ўрнига номинализм, Ренессанс ва ислохотчилик даври, улар

билан биргаликда эса аниқ фанлар, эмпиризм, табиётшунослик ва психология шаклланган.

Олим фикрича, агар Ренессанс даврида ички кечинмалар психологияси диний ва гуманистик нуқтаи назардан талқин этилган бўлса, табиий-илмий фанлар шароитида эса, конструктив психология шаклланган. Маърифатпарварлар даврига келиб эмпирик ва конструктив ёндашувлар бирлаштирилиб, “ҳақиқий ва тўлиқ кечинмалар психологияси” пайдо бўлди.

Айнан, шундай психология Дильтей фикрича, замонавий маданиятнинг асосий йўналишини ташкил этади. Чунки руҳ ҳақидаги фанлар тарихий ўзликни англаш ва у билан боғлиқ онгли тарзда жамият шаклланишини ўзида акс эттиради. Шу нуқтаи назардан қараганда, олим дин, маърифат ва маънавиятнинг инсон камолотида тутган ўрнини тадқиқ қилиш ва уларнинг истикболлари билан боғлиқ масалаларни айнан шундай методологик асосларга таянган ҳолда ўрганишни мақсадга мувофиқлигини таъкидлаган.

Сирасини айтганда, Дильтей ижодида тарихийлик яхлит ва узлуксиз дунёқараш ҳамда билиш методи сифатида намоён бўлган. Олим инсон руҳияти ва дин борлигини тадқиқ этишда ушбу принципга урғу бериш зарурлигини таъкидлаган.

Энг янги даврда дин фалсафасининг ривожланиши ҳақида гап кетар экан, экзистенциализм фалсафий йўналиши тўғрисида ҳам тўхталиб ўтиш, мақсадга мувофиқ. Зеро, янги давр талабларига мос янги ёндашув асосида ижод қилган ушбу оқим вакилларининг ғоялари ҳам диний-фалсафий фикрлар тараққиётига муносиб ҳисса қўшган.

Экзистенциализм – (лотинча “*existentia*” – “мавжудлик”) XX асрдаги етакчи фалсафий оқимлардан бири бўлиб, мавжудлик фалсафасига доир билимлар тизимини англатади. Карл Ясперс (1883–1969), Мартин Хайдеггер (1889–1976), Жан-Поль Сартр (1905–1980), Альберт Камю (1913–1960) каби олимлар ушбу фалсафий йўналишнинг

намояндалари ҳисобланади. Мазкур олимлар ўзаро биргаликда яхлит мактабни ташкил қилмаган, балки ҳар бири алоҳида мустақил файласуф бўлган. Бирок, ўз қарашлари орқали бир-бирлари билан баҳс-мунозара олиб борганлар. Шу нуқтаи назардан қараганда, мутахассислар, экзистенциал фалсафани яхлит предмет, усул ва воситалар йиғиндиси, муайян анъаналар тизимига эга мактаб эмас, балки ўзига хос “бўёқ”ларда намоён бўлган давр руҳи эканини таъкидлайдилар.

Экзистенциализм Европада Биринчи жаҳон урушидан сўнг кўхна қитъа халқларининг умумий инқирози шароитида пайдо бўлди. Юзага келган инқирознинг ижтимоий-сиёсий, маънавий-маърифий сабаб ва оқибатларини тадқиқ этиш, вазиятни ўнглаш чора-тадбирларини ишлаб чиқиш, тақлиф этиш билан боғлиқ масалалар экзистенциал файласуфлар ижодидаги асосий муаммо бўлган. Шунинг учун ҳам, мазкур фалсафий оқим кўпчиликда катта қизиқиш уйғотди. Мураккаб тарихий бурилиш палласида инсон мавжудлигининг шарт-шароитлари масаласининг фалсафий муаммо тарзида қўйилиши ушбу оқим вакиллари ижодий фаолиятининг устувор йўналишларидан эди.

Экзистенциализм фалсафасига биноан, тарихни цивилизация, ақл ва инсонийлик инқирозларининг алмашинуви тарзида тушуниш нотўғридир. Инсон инқирозлар олдида таслим бўлиши керак эмас, деган ғоя оқим вакиллари учун ғоят қадрли бўлган. Уларнинг фикрича, энг янги даврнинг инқирозли воқеалари нафақат, индивидуал, балки умуминсоний борлиқнинг беқарорлигини намоён қилди. Индивид бундай шароитда ўзлигини сақлаб қолиши учун, энг аввало, ички дунёсини тартибга солиши, имконият ва қобилиятларини тўғри баҳолай олиши зарур. Шу тариқа, экзистенциализм фалсафасида инсон муаммоси биринчи даражага кўтарилган.

Экзистенциал фалсафа инсон идентиклигининг структураси ва функциялари, унинг асл, чинакам сабабларини баён этишга қаратилган билимлар тизими эди. Шу маънода, экзистенциализм анъанавий хусусиятга эга бўлган.

Айни пайтда, экзистенциячилар қўллаган кўплаб категориялар, тушунчалар бундан бир аср аввал яшаган Даниялик файласуф Сёрен Кьеркегор (1813 – 1855) ижодида ўз аксини топганини таъкидлаш жоиз. Бирок, у даврда олимнинг қарашлари етарлича қизиқишга сабаб бўлмаган. Шундай бўлса-да, экзистенциализм фалсафасининг мазмунини ўрганишни ана шу олим ижодига мурожаат қилишдан бошлаш, мақсадга мувофиқ.

Шу ўринда таъкидлаш жоизки, Кьеркегор даврига келиб дунёвий жамият тамойиллари ижод этилган ва турли фалсафий мактаблар томонидан илгари сурилаётган эди. Табиийки, фалсафа фанида бутун Ўрта асрлар мобайнида ва янги даврнинг илк паллаларида устувор бўлган инсон, дин ва жамиятнинг ўзаро муносабати масалалари бирмунча ўзгача тарзда қўйиладиган ва ҳал этила бошлаган эди. Фалсафа ва диннинг ўзаро муносабати муаммоси умумий маънода ўзининг долзарблигини сақлаб келаётган бўлса-да, эндиликда жамиятшунослик олимларни инсоннинг индивидуал хусусиятлари, унинг шахсий муаммолари, маиший ҳаёти, ўй ва фикрлари каби хусусий масалалар асосий ўринга кўтарилаётган эди.

Шу нуктаи назардан қараганда, Кьеркегор: “Нима учун фалсафа борлиқнинг моҳияти, материя, Худо, рух, билишнинг чегараси ва механизмлари каби кўплаб масалалар билан қизиқади-ю, инсон муаммосига деярли эътибор қаратмайди. Унинг устига инсонни ички дунёси билан аралаштириб юборади. Инсон ҳаётининг муҳим масалаларига эътиборсиз қарайди?” деган саволни ўртага ташлайди ва уларга жавоб тариқасида ўз қарашлари тизимини шакллантиради.

Кьеркегор фикрича, фалсафа инсон томон, унинг кичик муаммолари томон ўгирилиши зарур. Унга тушунарли бўлган ҳақиқатни ва ўз “Мен”ини топишга қўмаклашиши лозим. Файласуф томонидан “ҳақиқий бўлмаган мавжудлик”, “ҳақиқий мавжудлик” каби тушунчалар алоҳида ажратиб кўрсатилган. Унинг талқинига кўра, ҳақиқий бўлмаган мавжудлик – инсоннинг жамиятга тўлиқ бўйсунган ҳолатини англатади. “Барча билан кечадиган ҳаёт”, “Оқим билан бирга сузиш” тамойилларига асосланган бундай ҳаёт тарзи инсонга ўз “Мен”ини англаш, индивидуал хусусиятларини билишга имкон яратмайди. Ҳақиқий мавжудлик эса – жамият томонидан бўладиган кучли таъсир ва босимдан халос бўлишдир. Бу онгли, эркин танлов, ўз-ўзини топиш, ўз тақдирининг чинакам эгасига айланишдир. Айнан, ҳақиқий мавжудлик – бу, экзистенциядир. Кьеркегор инсон ҳақиқий мавжудлик ҳолатига эришиш йўлида уч босқични ўташи зарурлигини таъкидлаган. Булар, эстетик, ахлоқий ва диний поғоналардир.

Эстетик босқичда инсон ҳаёти ташқи дунё билан белгиланади. У асосан “оқим бўйлаб сузади” ва фақат баҳра олиб яшашга интилади. Ахлоқий босқичда инсон эркин танловни амалга оширади ва онгли равишда ўзини танлайди. Бунда инсон бурч туйғуси таъсирида яшайди. Диний босқичда инсон ҳаёт мазмунини чуқурроқ англайди. Унинг учун ташқи дунё асосий аҳамият касб этмайди ва инсон ҳаёт йўлида тусик бўла олмайди. Ана шу палладан бошлаб, то умрининг охиригача инсон ўзининг чинакам бурчини бажариб, ўзи ва жамият олдидаги масъулиятини ҳис қилиб ҳаёт кечиради.

Хулоса қилиб айтганда, Кьеркегор қарашлари ва умуман, экзистенциализм фалсафаси диний-фалсафий масалаларни ҳал этишда қадимги файласуфларга хос бўлган ёндашувдан фарқли равишда, умумий муаммолардан хусусий масалалар томон эмас, балки, яккалик (индивид)дан хусусийликка

(ижтимой гуруҳ, қатлам, жамият) ва ундан сўнг умумийликка, яъни, яхлит борлиқнинг моҳиятини билишга қаратилган методологияни илгари сурганлар. Ушбу ёндашув кўп жиҳатдан замонавий жамият шароитларига жавоб бергани боис, кўплаб олимларнинг илмий ижод дастуридан ўрин олган. Шу нуқтаи назардан қараганда, экзистенциализм замонавий дин фалсафасининг ҳам асосий масалаларидан бирини ташкил этади.

Такрорлаш учун саволлар:

1. Дин ҳақидаги фалсафий қарашларнинг тизимли ривожланишининг қандай сабаблари мавжуд?
2. Қадимги файласуфлар диний-мифологик билимларга қандай қараганлар?
3. Дин ҳақидаги дастлабки илмий билимлар қачон пайдо бўлган?
4. Нима учун дин фалсафаси билан боғлиқ билимлар барча даврларда ўз аҳамиятини сақлаб келади?
5. “Дин фалсафаси” фанининг зарурлигини асослаб беринг?

Мустақил иш учун мавзулар:

1. Дин фалсафасининг предмети.
2. Гегелнинг “Дин фалсафаси” асаридаги устувор ғоялар.
3. Экзистенциализм фалсафасида дин ва жамият масалалари.
4. Замонавий дин фалсафасининг асосий йўналишлари.
5. Янги даврда диний-фалсафий қарашларнинг ривожланиш хусусиятлари.
6. Дин фалсафаси ва диний фалсафанинг ўзаро муносабати.

II БЎЛИМ. ДИННИ ФАЛСАФИЙ ТУШУНИШНИНГ ГНОСЕОЛОГИК МАСАЛАЛАРИ

3-мавзу. Диннинг структуравий-функционал таҳлили

Диннинг структуравий элементлари ва функциялари. Дин мураккаб тизим сифатида диний онг, диний фаолият, диний муносабатлар, диний ташкилотлар каби структуравий элементларни ўз ичига олади.

Маълумки, диний онг – бу, диндор кишининг онги бўлиб, диний ишонч ва эътиқод мустақкамлигининг муҳим омилидир. Бироқ, ҳар қандай ишонч ҳам диний ишонч бўлавермаслигини таъкидлаш жоиз. Зеро, диний иймон, ишонч инсон психологиясида алоҳида феноменнинг мавжуд бўлишини такозо этади. Аслида, иймон – бу, мақсадга эришиш, бирор воқеанинг содир бўлиши, қандайдир ғоянинг ҳақиқатлигига бўлган қатъий ишонч, эътиқодни англатади. У ўз моҳиятини ҳоҳиш-истакнинг амалга ошишини кутиш ҳолати ташкил этади.

Диний эътиқод ана шундай барқарор ишончнинг инъикоси бўлиб, воқелиқдан ташқарида мавжуд бўлган элементлар, кучлар, хусусиятлар, алоқалар, улар билан мулоқот қилиш имкониятига бўлган ишончни ифодалайди.

Диний онг кундалик, амалий-ҳаётий таъсирга эга бўлган ҳамда муқаддас шаклларда намоён бўлади. Учинчи шакл илоҳий мазмунга эга бўлиб, дастлабки икки шакл доирасидан ташқарида мавжуддир. Зеро, илоҳийлик – бу, олий воқелик бўлиб, одатий ҳаёт ва табиатдан ташқарида кечади.

Диний онгнинг яна бир компоненти унинг яққол образлилиги ва ҳиссиётларга бой эканида кўринади. Намойишкорона образлар кечинмалар билан боғлиқ бўлгани учун диний онг кучли ҳис-ҳаяжонларга таянади.

Диний туйғулар – бу, диндорларнинг ўзлари тан олган илоҳий куч, муқаддас нарсалар, зотлар, хатти-ҳаракатлар ҳамда бир-бирларига нисбатан эмоционал муносабатларини англатади. Ҳар қандай кечинмаларга ҳам диний сифатини қўллаб бўлмайди. Уларга фақат диний тасаввурлар, ғоялар, афсоналар билан шартланган ва шунга мос йўналиш, маъно ва мазмун касб этган ҳиссиётларгина тааллуқлидир. Айни пайтда, кўркув, муҳаббат, фахрланиш, ҳурмат, қувонч, умид каби турли ҳиссиётлар диний тасаввурлар билан қўшилиб кетган ҳолда кечиши мумкинлигини ҳам таъкидлаш жоиз.

Диний онгнинг икки даражаси мавжуд: кундалик ва концептуал. Кундалик диний онг образлар, тасаввурлар, стереотиплар, кўрсатмалар, одатлар ва анъаналар кўринишида намоён бўлади. У мақсадли, тизимлашган эмас, балки тарқок тасаввурлар, қарашларнинг фрагментар кўринишларини акс эттиради. Ушбу даражада ҳиссиёт ва кайфият, онгнинг образли шакллари муҳим рол ўйнайди. Шунингдек, диний онгнинг бу даражасида тасаввурларни узатишнинг анъанавий воситалари кенг ўрин эгаллайди, зеро, дин доимо индивид билан бевосита боғланган ва шунга кўра шахсий, хусусий шаклда намоён бўлади.

Концептуал даражадаги диний онг – бу, махсус ишлаб чиқиладиган, тизимлаштириладиган тушунчалар, ғоялар, тамойиллар, муҳокамалар, аргументлар, концепциялар, қонун-қондалар кўринишида мустаҳкамланган диний ақидалар мажмуи кабиларда акс этади. Диний қонун-қондалар Худо ёки Худолар, олам, табиат, жамият, инсон тўғрисидаги таълимот ҳамда диний маросимларни амалга оширишга доир кўрсатмаларни ўз таркибига олади.

Диний таълимот, теология динийликнинг концептуал даражаси бўлиб, улар муқаддас китобларга таянади ҳамда уларни талқин этиш қондаларини ишлаб чиқади.

Дин жамият ҳаётида бир қатор функция ва ролларни бажаради. Бунда, “Функция” ва “рол” тушунчаларининг ўзаро айнан эмаслигини таъкидлаш жоиз. Зеро, функция –

диннинг амал қилиш воситалари бўлса, рол – диннинг мавжудлигидан юзага келадиган умумий натижаларни ифода этади.

Илмий адабиётларда диннинг дунёқарашлик, коммуникатив, регулятив, легитимлаштириш, маданиятни трансляция қилиш функциялари ажратиб кўрсатилади.

Дунёқарашлик функциясига кўра, дин инсон, жамият ва табиатга нисбатан муайян шакл ва мазмундаги қарашлар тизимини шакллантиради. Ўз навбатида, ушбу функция бир неча босқичларда амалга ошади. Улардан бири – оламни тушуниш бўлиб, бу босқичда оламни яхлит ҳолда ҳамда ундаги алоҳида ҳодисаларни тушунтириш рўй беради. Иккинчи босқич оламни акс эттиришдан иборат ва унда воқеа, ҳодисалар ҳис-туйғулар ва қабул қилишда ўз аксини топади. Навбатдаги босқич оламни ҳис этиш, яъни уни эмоционал-руҳий даражада қабул қилиш ёки инкор этиш орқали амалга ошади. Шундай қилиб, ушбу босқичлар натижасида, оламга нисбатан муносабат пайдо бўлади. Бу эса, ўз навбатида, тўлақонли диний дунёқарашнинг шаклланишига олиб келади.

Диний дунёқараш кишиларга энг юксак мезонлар, абсолютларни тақдим этади. Олам, жамият, инсон ана шу мезон ва мутлақ қондалар нуқтаи назаридан англаб борилади.

Ўзининг коммуникатив функциясига кўра, дин мулоқотни таъминлашга хизмат қилади. Мулоқот диний ва бошқа йўналишларда содир бўлиб, у ўзаро ахборот алмашинуви, ўзаро таъсирлашув, инсонни бошқа инсон томонидан қабул қилишни англатади.

Диннинг регулятив функциясининг мазмуни шундан иборатки, муайян ғоялар, қадриятлар, кўрсатмалар, стереотиплар, одатлар, анъаналар, институтлар ёрдамида индивидлар, гуруҳларнинг фаолияти, муносабатлари, онги ва хулқ-атвори тартибга солинади ва бошқарилади. Бунда диний-ахлоқий нормалар тизими, таъсирчан, образли

мисоллар, турли хил рағбатлантирувчи ва жазоловчи санкциялар муҳим аҳамият касб этади.

Дин маданиятнинг таркибий қисми сифатида маданиятни трансляция қилиш функциясини ҳам бажаради. Бу, асосан, диний анъаналар доирасида тупланиб келаётган маданий мероснинг авлоддан-авлодга етказиб беришга қаратилган маросимлар, тадбирлар ва бошқаларда намоён бўлади. Шунингдек, ушбу функциясига кўра, дин маданиятнинг муайян қатламларининг ривожланишини қўллаб-қувватлайди. Ёзма ёдгорликлар, китоб нашр этиш, санъат ҳамда диний маданият намуналарини сақлаш ва ривожлантириш шулар жумласидандир.

Легитимлаштириш функциясига биноан, дин баъзи ижтимоий тартиблар, институтлар, муносабатлар ва нормаларни жорий этиш ва шу орқали диний ҳаётнинг барқарор қоидалар асосида кечишини таъминлайди. Бу турли диний масалаларга ойдинлик киритиш, қадимдан мавжуд бўлиб келган диний қоидаларни замон шароитлари тақозосига кўра мослаштиришга қаратилган янги талқиндаги қоидаларни ишлаб чиқиш ва жорий этишда намоён бўлади.

Санаб ўтилган функцияларни бажариш орқали диннинг жамиятда ўйнайдиган роли намоён бўлади. Функцияларнинг натижалари, оқибатлари жамиятнинг хусусияти, ва умуман, макон ва замон нуқтаи назаридан турлича бўлиши мумкин.

Биринчидан, дин ижтимоий-сиёсий, маънавий-маданий соҳалар, миллатлараро муносабатлар ҳамда оилада муҳим рол ўйнайди. Дин ҳаёт тарзи, фикр ва хатти-ҳаракатларни санкциялаштиради, уларга олижаноблик бахш этади ёки гуноҳ сифатида қоралайди. Шу тариқа, диний муносабатлар бошқа йўналишдаги ижтимоий соҳаларга ҳам таъсир ўтказади.

Иккинчидан, диннинг жамият ҳаётига таъсири унинг тутган ўрни билан белгиланади. Бу ўрин эса, доимий ва

ўзгармас бўлмайди, балки, ижтимоий онгдаги ўзгаришларга монанд равишда ўзгариб боради. Содир бўладиган сиёсий, мафкуравий, маданий ва ҳ.к. жараёнлар натижасида диннинг жамият ҳаётига таъсири ҳам ўзгариб боради.

Учинчидан, дин ўйнайдиган рол ҳамма вақт ҳам умуминсоний характер касб этмайди. Зеро, динларга жуда кўп маданият вакиллари эътиқод қилади. Шунингдек, жаҳон динлари сифатида эътироф этиладиган динлар ҳам учтани ташкил этади. Улардан ташқари яна кўплаб динлар мавжуд. Шу нуқтаи назардан қараганда, мавжуд ҳар бир динда глобал, минтақавий, этник, локал компонентлар ўзаро қоришиб кетиши кузатилади. Конкрет вазият тақозосига кўра, улардан бири алоҳида долзарблик касб этиб, биринчи ўринга чиқиши мумкин.

Диний онгнинг дастлабки шакллари. Политеизм ва монотеизм. Диний тасавурларнинг моҳиятини тўлиқ англаш инсоният тарихида илк пайдо бўлган ва ўз даврида жуда кучли ижтимоий-маданий таъсирга эга бўлган диний онгнинг қадимий кўринишларининг мазмунини билишни тақозо этади.

Шулардан бири, **анимизм** (лотинча “anima”, “animus” – қалб, рух) бўлиб, у ёки бу предмет ва ҳодисаларнинг қалб, рухга эга эканига бўлган ишончга асосланган архаик дин шаклларида ҳисобланади. “Анимизм” атамаси илк бор Э.Тайлор (1832-1917) томонидан қўлланган. Олимнинг назариясига кўра, анимистик қарашлар икки йўналишда ривожланган. Биринчи йўналишдаги ғоялар қадимий одамларнинг туш кўриш, касаллик, ўлим тўғрисидаги фикр-мулоҳазаларининг натижаси сифатида шаклланган. Шу тариқа, одам танасида жон, рухнинг мавжуд бўлиши ва маълум бир вақтда у танани вақтинча ёки бутунлай тарк этиши ҳақидаги тасавурлар пайдо бўлган. Кейинчалик анимизмга доир янада мураккаброқ мазмундаги ғоялар шаклланган. Рухнинг абадийлиги, бир танадан бошқасига

кўчиб ўтиши, ўлимдан кейинги ҳаётнинг мавжудлиги тўғрисидаги фикрлар шулар жумласидандир.

Анимистик қарашларнинг иккинчи йўналиши илк одамларнинг атроф оламдаги ҳодисаларни жонли, руҳга эга деб тасаввур қилишлари билан боғлиқ ғояларни ифода этади. Архаик маданият даври одамлари барча предмет ва ҳодисаларни ўзлари каби жонли деб тушуниб, уларда ҳам хоҳиш-истак, ирода, ҳиссиётларнинг мавжудлигига қатъий ишонганлар. Шу тариқа табиат, ўсимликлар, ҳайвонлар, ўлиб кетган аждодларнинг алоҳида алоҳида руҳга эга эканига бўлган диний эътиқод шаклланган ва у мураккаб эволюция натижасида дастлаб, политеистик, кейинчалик эса, монотеистик қарашларнинг пайдо бўлишига замин яратган. Умумэътироф этилган фикрга кўра, анимизм ҳозирда мавжуд кўплаб динларнинг ажралмас қисми ҳисобланади.

Э.Тайлор илгари сурган анимизм концепцияси мутлақ характерга эга эмаслигини таъкидлаш жоиз. Зеро, мутахассислар архаик давр динлари ҳамма вақт ҳам ўзида анимистик ғояларни акс эттирмаганини таъкидлайдилар. Шундай бўлса-да, инглиз олимнинг фикр-мулоҳазалари бу борада тизимли қарашларнинг шаклланишига катта ҳисса кўшган.

Аниматизм (лотинча, “animatus” — жонли) ҳам инсонлар ҳаётига таъсир кўрсатадиган, дунёга ёйилиб кетган ўзига хос шахсиз кучнинг мавжудлигига ишончни акс эттирадиган архаик дин шаклларида бири ҳисобланади. Ушбу атама илк бор инглиз антропологи Р.Маретт (1866-1943) томонидан қўлланган. Олим Океания қабилаларини ўрганиш бўйича олиб борилган тадқиқотлар натижаларига таянган ҳолда, дин пайдо бўлишининг илк босқичида “мана” деб номланган, мўжизакор кучга эга бўлган эътиқод муҳим рол ўйнаган. Шунингдек, бундай кучга одамлар, ҳайвонлар, предмет ва ҳодисалар ҳам эга бўлиши мумкин деб тасаввур қилинган. Илк жамият

вакиллари дини ҳаёт мобайнида айнан, шу кучга эгалик қилишга интилиш ғоясига таянган. Бундай кучларга топиниш қадимда кўплаб қабилаларга хос бўлган. Масалан, меланизейларда – “мана”, ирокезларда – “оренда”, алгонкинларда – “маниту”, пигмейларда – “мегбе” ва ҳ.к.

Шунга кўра, мутахассислар аниматизмнинг архаик давр диний тасаввурларининг ажралмас таркибий қисми бўлгани тўғрисидаги хулосага келганлар. Анимизмдан фарқли равишда, аниматизм шахсий номоддий мавжудотларга нисбатан иймон, ишончни ифода этмайди.

Диний онгнинг қадимий шаклларида яна бири – бу, **фетишизм** (португалча “feitico” – гумор, сеҳрли ашё) бўлиб, у – ғайритабиий хусусиятларга эга бўлган жонсиз предметларга сиғинишда ўз аксини топган. Ишонувчиларнинг эътиқодига кўра, бундай предметлар даволаш, душманлардан ҳимоя қилиш, ов қилишда ёрдамлашиш ва ҳ.к. шу каби хусусиятларга эга.

Фетишизм илк бор португалиялик денгизчилар томонидан Ғарбий Африка минтақаси халқлари ҳаётида (XV аср) кузатилгани адабиётларда қайд этилади. Масалан, африкаликлар фетишларга мурожаат қилиш чоғида уларга катта мих қоқишган экан. Улар шундай қилинса, фетиш илтижони яхши эслаб қолиб, уни албатта бажаришига ишонганлар.

Кейинчалик фетишизм элементлари дунёнинг бошқа кўплаб халқлари диний эътиқодида ҳам кашф этилган.

Архаик даврдаги фетишизмнинг моҳияти шундан иборатки, унга кўра предметлар инсон сезги органлари ёрдамида эриша олмайдиган сеҳрли хусусиятларга эга деб тасаввур этилган. Сиғиниш объекти, яъни фетиш сифатида инсон ақли ва тасаввурини қойил қолдирган исталган предмет – тош, дарахтнинг бўлаги, ҳайвоннинг тиши, заргарлик буюмларида намоён бўлган. Фетиш сифатидаги предмет кўплаб уринишлар орқали танлаб олингани ҳам эътиборга молик. Фетиш танлаб олингандан сўнг, инсон

ҳаётида муваффақиятларга эришса, бу ўз-ўзидан танлаб олинган фетишнинг хосиятидан деб тушунилган. Аксинча бўлиб, омадсизлик кузатилса, фетиш бошқасига алмаштирилган. Бундан, қадимги одамларда фетишларга нисбатан барқарор муносабат бўлмагани англашилади.

Замонавий диншуносларнинг фикрича, фетишизм элементлари кўплаб ривожланган дин шаклларида ҳам кузатилади. Шунингдек, фетишизм ҳозирда ҳам у ёки бу шаклда маиший соҳаларда ўз ифодасини топиб келаётгани, кўпчиликка маълум.

Қадимий дин шаклларида яна бири – тотемизм ҳам ўзига хос хусусиятлари билан ажралиб туради. Тотемизм (оджибве Шимолий америкалик ҳиндулар тилида – “унинг насли, зоти”) – инсон ва ўсимлик ҳамда ҳайвонлар ўртасида қон-қардошлик алоқаларининг мавжудлигига асосланган эътиқод ва удумлар комплексини ифодалайди. Тотемизмга кўра, инсон у ёки бу тотемнинг насли ҳисобланган ва аксарият ҳолларда тотем сифатида қандайдир ҳайвон акс эттирилган. Инсон бойлиги, фаровонлиги ушбу тотемнинг хусусиятига боғлиқ деб тасаввур этилган.

Тотемизм доирасида ижтимоий иерархияни тузиш ва уруғ-қабилалар ўртасидаги чегараларни белгилашга қаратилган турли хил ижтимоий нормалар, инсоннинг ўз аждоди намуналари билан ўзаро муносабатини тақиқловчи санкциялар (табу) ишлаб чиқилган. Тақиқга кўра, тотем-ҳайвон ёки ўсимликни бутунлай ёки унинг бирон қисмини ейиш ман этилган.

Тотеми айик бўлган гуруҳ вакиллари ўзларини айик, деб ҳисоблашган ва айикларни ҳам гуруҳларининг аъзолари сифатида тасаввур этишган. Шу тариқа, гуруҳ насли-насабининг яхлитлиги ва бошқалардан алоҳида бўлган жиҳатлари яққол намоиш этилган. Тотемлар яхлитлик рамзи бўлгани сабабли одамлар ўртасида муайян муносабатларни белгилашга хизмат қилган. Зеро, тотемлар орқали одамлар “озод, эркин одамлар”га ва “беғоналар”га

ажратилган. Айти пайтда, бундай ажратиш нима мумкин ва нима мумкин эмаслиги ҳақидаги саволга ҳам ойдинлик киритишга имкон берган. Масалан, бир тотемга эга гуруҳдаги эркак ва аёллар ўзаро никоҳ қуришлари мумкин бўлмаган. Бошқача айтганда, тотемлар рухсат ва тақиқлар тизимининг шаклланишига ҳам хизмат қилган. Бундан ташқари, тотемизмга кўра, маълум нарсалар муқаддас, дахлсиз саналган ва улар билан фақатгина қатъий қоидалар асосида муносабатга киришиш мумкин. Бундай қоидаларнинг бузилиши эса оғир жазоларнинг қўлланилишини назарда тутган.

Диний онгнинг қадимий шакллариининг қисқача таҳлилидан маълум бўладики, анимизм, аниматизм, фетишизм ҳамда тотемизм каби диний эътиқод кўринишлари, энг аввало, муайян макон ва замонга хос ҳодисалардир. Содда шакл ва воситалар орқали намоён бўлса-да, улар одамнинг олам, уни англаш, билиш ҳақидаги тасаввурлари ва амалий хатти-ҳаракатларини тизимлаштириш, инсон ва инсон, инсон ва жамият муносабатларини тартибга солишда муҳим аҳамият касб этган.

Қадимий дин шакллариининг хусусиятлари политеистик ва монотеистик дунёқараш тизимлари таҳлил этилганда, янада ойдинлашади. Маълумки, политеизм – (юнонча “polys” – кўп, “theos” - Худо) Худоларнинг кўплиги ғоясига таянадиган ва уларга сиғинишга асосланган эътиқод шаклидир. Шунингдек, политеизм, яъни кўп Худолилик бир неча Худоларга бўлган иймонга асосланган диний таълимот ҳамдир.

Политеизмга биноан Худолар кўп бўлиб, улар ҳам одамлар сингари интилиш ва қизиқишлар, фёъл-атворга эга. Улар ҳам ўзаро бир-бирлари билан таъсирлашадилар ва ҳар бирининг ўзига хос таъсир доираси мавжуд.

Аксарият мутахассисларнинг таъкидлашича, кўп Худолилик – диний ҳаётнинг энг қадимий шакли бўлиб,

кейинчалик унинг заминда якка худолик тўғрисидаги қарашлар ривожланиб чиққан.

Политеистик шароитларда бут ва санамлар антропоморф моҳиятга эга бўлгани сабаб уларнинг хайрихоҳлигига моддий нарса ва воситалар, шу жумладан, тирик жонзотлар, ҳатто, одамларни ҳам қурбонликлар қилиш орқали эришиш мумкин, деган тасаввур устувор бўлган. Айни пайтда, сиғинилаётган санамларни бирон бир мақсадда кўндиришга қаратилган илтижолар, ёлворишлар ҳам кенг ўрин эгаллаган. Улар кўп ҳолларда мақтов ва алдовлар шаклида амалга оширилганини ҳам таъкидлаш жоиз.

Мутахассислар фикрича, политеистик дунёқараш мураккаб ва изчил тарзда ишлаб чиқилган ва амал қилган давр қадимий Юнонистон ҳисобланади. Қадимги Юнонистонда одамларга қиёсан тасаввур қилинадиган Худолар бўлган. Зевс, Аполлон, Афродита кабилар шулар жумласидандир. Шунингдек, ўша Худоларга атаб қурилган ибодатхона – пантеонлар мавжуд бўлиб, уларнинг таркиби катъий иерархия бўйича тузилган. Тасаввурларга кўра, қадимги Юнон Худолари одамларнинг хулқ-атвори ва қилмишларига кўра, ўзларини тутганлар. Яъни, инсонларнинг хатти-ҳаракатлари уларнинг ҳаётида содир бўлаётган воқеа, ҳодисаларнинг сабаби сифатида талқин этилган. Албатта, бунда, Худолар бу сабабларни ҳаракатлантирувчи кучлар тарзида тушунилган.

Мутхассисларнинг фикрича, политеистик ғояларнинг ривожланиши аста-секин ягона, якка худолик ҳақидаги, монотеистик қарашларнинг пайдо бўлишига замин яратган.

Монотеизм (юнонча “mono” – якка, “theos” – Худо) – кўп худоликдан фарқли равишда, ягона Худо тўғрисидаги тасаввурларга таянган диний эътиқодлар тизимини англатади. Диншуносликка доир адабиётларда яҳудийлик, хундуийлик ва ислом монотеистик динлар сифатида талқин этилади. Айни пайтда, мутахассислар монотеизмнинг тарихий тараққиётнинг нисбатан кейинги давларига хос

ходиса эканини таъкидлайдилар. Бошқача айтганда, политеистик дунёқараш ҳукмрон бўлган даврларда алоҳида олинган гуруҳларнинг Худолари ягона пантеонга бирлаштирилган ва уларни ягона, яхлит Худога айлантириш учун ҳаракатлар бўлган. Бунга Қадимги Бобилда бош Худо сифатида Мардукнинг илгари сурилгани, шунингдек, Қадимги Мисрда Аменхотепа IV томонидан ўтказилган диний ислохотлар мисол бўла олади. Адабиётларда нисбатан қатъий мазмун касб этган монотеистик дунёқараш эрамиздан аввалги 1- йилликнинг иккинчи ярмида вужудга келгани қайд этилган. Бу даврга келиб яҳудийлар жамоасида Яхве бутхонаси қоҳинлари томонидан диний монополия ўрнатилди.

VII асрда Арабистон ярим оролида ислом динининг вужудга келиши натижасида, монотеистик дунёқараш мукамал мазмун ва шакл касб этган.

Умуман олганда, кўп Худолилиқ ва якка Худолилиқ ғоялари ўртасидаги диалектик алоқадорлик диний онг ва дунёқарашнинг такомиллашиб бориш босқичлари, даражалари ва хусусиятлари ўзида мужассам этган. Политеистик қарашларнинг монотеизм томон ўзгариб бориши инсоният маънавиятининг бир сифат ҳолатдан, юксакроқ бўлган янги сифат ҳолатига ўтиши тарзида тушуниш, мақсадга мувофиқ.

“Дунёқараш” тушунчаси. Фалсафий ва диний дунёқараш. “Дунёқараш” дин фалсафасининг асосий категорияларидан бири бўлиб, инсоннинг атроф воқеликка йўналган маънавий мўлжалининг воситаси, оламга нисбатан шаклланган қарашлар тизимини ифодалайди. Ўз навбатида, бу тизим олам ва унда инсоннинг туган ўрни, қадриятлари ва шахс эътиқоди тўғрисидаги тасаввур ва билимларни ўз таркибига олади. Бундай тасаввурлар комплекси ҳаётий зарурият бўлиб, улар ёрдамида индивиднинг фаолияти, хулқ-атвори, мулоқоти шаклланади, жамиятда ўз ўрнини топиш, ҳаёт йўлини белгилашда муҳим омил бўлиб хизмат қилади.

Дунёқарашнинг муҳим компонентлари сифатида қуйидагиларни санаш мумкин: субъектнинг образи, оламнинг манзараси ва индивиднинг ҳаётий стратегияси.

Шунингдек, дунёқараш ҳақида гап кетганда, оламни англашнинг қуйидаги босқичлари ҳам ажратиб кўрсатилади. Булар, “оламни ҳис этиш”, “оламни қабул қилиш” ва “дунёни тушуниш” каби босқичлардир.

Айни пайтда, дунёқараш турли характерли қирраларга эга. Билиш, аксиологик, праксеологик жиҳатлар шулар жумласидандир. Мазкур томонларнинг ҳар бири ўзида мураккаб тизим ости бўғинни ифодалайди. Ўз навбатида, уларнинг ҳам ўзига хос аспекти мавжуд.

Воқеликни англаш шакли сифатида дунёқараш инсоният пайдо бўлган даврдан буён мавжуд. Инсоният тарихий эволюцияси билан бирга дунёқараш ҳам мазмунан бойиб, такомиллашиб боради. Шу нуқтаи назардан қараганда, дунёқарашнинг қуйидаги тарихий кўринишлари ажратиб кўрсатилади: мифологик, диний ва фалсафий дунёқараш.

Даставвал, мифологияга асосланган дунёқараш шакли пайдо бўлган. Бунга кўра, инсон томонидан борликни ҳис этиш, табиатни тушуниш ва қабул қилиш Худоларнинг мислсиз куч-қудрати, турли қаҳрамонларнинг жасорати мажозий маънода, бадиий шаклларда яратилган қадимий ривоятларда ўз аксини топган. Қадимий мифлар хилма-хил хусусиятга эга бўлган бўлса-да, уларда олам, унинг тузилиши ва инсон ҳақида умумий жиҳатлар мавжуд бўлган. Мифологик дунёқарашга биноан, олам хаос шаклида, тасодифиятлар тўқнашуви ва турли ғайритабиий кучларнинг хатти-ҳаракатлари орқали тасаввур қилинган. Мифологик онг табиийлик ва ғайритабиийлик, реаллик ва ҳаёлий тасаввурларни ажратиш имконини бермаган. Мазкур онг шаклига хос бўлган яна бир хусусият шундан иборатки, илк жамиятларда яшаган одамлар мифологик ривоятлардаги зиддиятли ҳолатларни англаб етмаганлар. Афсоналарда тафаккур ва хатти-ҳаракат, аҳлоқ ва шеърят, билим ва

ишонч бир-бирига кўшилган ҳолда яхлит акс этирилган. Бошқа томондан эса, мифологик онгдаги бундай яхлитлик, синкретиклик воқеликни ўзлаштиришнинг тарихий зарурий воситаси эди.

Сирасини айтганда, мифологик дунёқараш олам ҳақида ғайритабиий кучлар ва уларнинг инсонлар фаоллиги ва ўзаро муносабатларига ўхшашлиги тўғрисидаги хаёлот ва ишончга асосланган тасаввурлар мажмуини ифодалайди. Табиат ва инсон борлигининг ўзаро ўхшашлиги ҳақидаги тасаввурлар кейинчалик фалсафа фани доирасида “антропоморфизм” номи билан аталадиган бўлган.

Жамият тараққий этиб боргани сари мифологик онг, гарчанд, унинг баъзи элементлари сақланиб қолган бўлса-да, ўзининг аввалги аҳамиятини йўқотиб борган. Шу тариқа дунёқарашнинг бошқа шакллари – дин ва фалсафа пайдо бўлган. Ғайритабиий кучлар ва икки дунёнинг мавжудлигига бўлган ишонч – диний дунёқарашнинг бош белгисидир. Мифологик онгдан фарқли равишда, диний дунёқараш антропоморф тасаввурларга фақат қисман таянади ва асосан, инсонни унинг табиат, ҳайвонот дунёсидан фарқли жиҳатларини англашга, ўзини одам зоти билан яхлитлигини ҳис этишга йўналтиради.

Мифологик ва диний дунёқараш ҳамда илмий билимларнинг ривожланиб бориши натижасида, фалсафий тафаккурнинг тарихий-маданий заминлари шаклланиб борган. Фалсафий дунёқараш оламни рационал ва иррационал тушунтириш эҳтиёжи сабаб юзага келган. Шу маънода, у назарий тафаккурнинг тарихан илк шакли ҳисобланади ва ўзидан аввалги дунёқараш шаклларидаги етишмайдиган ҳолатларни тўлдиради. Фалсафий онг умумий характерга эга бўлгани учун, у инсоннинг оламга бўлган муносабатини ифодалайди. Воқеа, ҳодисаларни бевосита инсон учун кадрли бўлиши нуктаи назаридан таҳлил қилишга асосланади. Универсал назарий тушунчалар, категориялар ва тамойилларни ишлаб чиқиш

ва улар асосида воқелик моҳиятининг таҳлилини амалга ошириш, инсон борлиғи ривожланишининг ялпи умумий қонуниятларини аниқлашга йўналтириш фалсафий дунёқарашга хос хусусиятлар ҳисобланади.

Диний ва фалсафий қарашларнинг ўзаро алоқадорлиги. Аслида, дин ҳам фалсафа сингари дунёқарашни ифодалайди. Бирок, у бир вақтда бир ёки бир нечта Худоларнинг, яъни муқаддас, ғайриоддий, инсон ақли тушуниб ета олмайдиган ибтидо, кучларнинг борлигига нисбатан ишончга таянган муайян хулқ-атвор ва хатти-ҳаракатни ўз таркибига олади. Диний тафаккур инсон онгининг илк шаклларида ҳисобланади. Илмий маълумотларга кўра, диний онг бундан 40-50 минг йил аввал пайдо бўлган. Диннинг юзага келиши инсонда тафаккур ёрдамида ўз фикрларини атроф оламдан алоҳида равишда, тимсол, фетиш, сўз каби шаклларда ажратиш қобилиятининг пайдо бўлиши билан боғлиқ. Шу тариқа, инсон онги ривожланиб боргани сари, у атроф муҳит тўғрисидаги тасаввурларини нарса, ҳодиса, жараёнларга эмас, балки ақлий фаолиятнинг маҳсули, яъни тимсол, фетиш ва сўзларига таянган ҳолда шакллантириш имкониятига эга бўлган. Фалсафа барча фанларнинг мажмуи сифатида дунёни илмий талқин этишга хизмат қилса, дин эса субъектив ёндашув асосида шакллланган ва олами Худонинг борлиги нуқтаи назаридан тушунтиришга қаратилгандир.

Кўп минг йилликлар мобайнида диний эътиқодлар политеистик характерда бўлгани, тарихдан яхши маълум. Бу, ўз навбатида, ҳар бир уруғ ва қабиланинг бир нечта Худоларга сиғинганини англатади. Бирок, у даврлардаги диний туйғуларни тўлиқ маънода концептуал равишда шаклланган дунёқараш, деб атаб бўлмайди. Уларни натуралистик, табиий динлар тарзида тавсифланувчи дунёни ҳис этиш шакллари, деб аташ ҳақиқатга яқинроқдир. Чунки у даврда одамнинг дунёни ҳис этиш жараёни асосан

табий омилар таъсирида кечган. Мутахассисларнинг таъкидлашича, илк халқларнинг руҳлар ва Худолар тўғрисидаги ғоялари мифологик шаклларда намоён бўлган. Мифларнинг асосий тимсоли сифатида куёш ва ой, юлдузлар, ер ва осмон, денгиз, олов, шамол ва ҳ.к. табиат ҳодисалари тасвирланган. Инсон томонидан мифлар (афсоналар)нинг яратилиши унинг ижодий фаолият ва ўз-ўзини англашга бўлган илк қадамлари бўлганини таъкидлаш жоиз.

Антик даврда Худоларни одамларга қиёслаб талқин этилган. Уларни одамлар сингари эзгулик, олижаноблик, меҳрибонлик, шафқатсизлик, қасоскорлик ва маккорлик каби фазилат ва иллатларга эга куч сифатида тушунганлар. Худоларнинг одамлардан фарқланувчи ягона жиҳати – бу, уларнинг ўлмаслиги, абадийлиги бўлган. Шундай бўлса-да, антик давр кишилари тушунчасида Худолар ҳам одамлар сингари хатто, ўзлариининг тақдирини ўзгартириш ёки белгилаш имкониятига эга бўлмаган. Масалан, бу борада, Гомернинг “Илиада”сида қудратли Зевс Худосининг Гектор ва Ахилл каби қаҳрамонлар ўртасидаги жангнинг натижасига таъсир кўрсата олмагани баён этилганини эслаш мумкин.

Инсоний фазилатлар билан тасвирланган Қадимги Юнон Худолари нафақат, куч-қудрат, олижаноблик ва шафқатсизликнинг тимсоллари эди, балки, улар, айни пайтда, юнонлар учун ўз имкониятларини тушуниб етиш, ўз хатти-ҳаракатлари ва қилмишларини англаш ҳамда кучларини объектив баҳолаш мезонлари сифатида намоён бўлган.

Умуман олганда, илк жамиятларда дин уруғ-қабилавий, кейинроқ эса, миллий давлат даражасида политеистик характерга эга бўлиб борган. Ривожланиш натижасида монотеистик диний таълимотлар пайдо бўлган ва уларнинг баъзилари жаҳон дини даражасига кўтарилган.

Ҳозирда жаҳон дини сифатда эътироф этиладиган, биринчи пайдо бўлган дин буддавийлик (эр. авв. VI—V асрлар), иккинчиси — христианлик (1 аср) ва учинчиси ислом дини (VII аср) ҳисобланади. Миллий, лисоний ва ижтимоий-сиёсий мансублигидан қатъи назар кўплаб халқларни ягона эътиқод доирасида бирлаштиргани мазкур динларнинг бош хусусияти эканини таъкидлаш жоиз.

Сирасини айтганда, мифологик ва диний онг инсониятга илк маълум бўлган оламни ҳис этиш шакллари дир. Улар нарса, ҳодиса, жараёнларни тушунишнинг воситаси эмас, балки, энг аввало, инсонга ҳаётий мўлжаллар олиш ва бўлаётган воқеа-ҳодисаларни тушунтиришда ўзига хос қўллаб-қувватловчи маънавий куч сифатида ўз ўрнига эга бўлган.

Маълумки, оламни фалсафий англаш уни мифологик ва диний нуқтан назарга кўра тушунишдан анча кейин шаклланган. Ушбу жиҳат тўлиқ маънода Қадимги Юнонистон маънавий-маданий ҳаётига ҳам тааллуқлидир. Милет фалсафий мактаби вакиллари (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен) даврига қадар Қадимги Юнонистонда мифологик ва диний дунёқараш мавжуд эди. Бу табиий, албатта. Зеро, фалсафа – бу, оламни англашнинг юқори шакллари дан бири бўлиб, унинг нисбатан кейинроқ пайдо бўлиши мантиқан тўғридир.

Мифологик ва диний дунёқараш шакллари оқибатда оламни фалсафий англашнинг юзага келишига замин бўлган. Ўз навбатида, илмий изланишлар, тадқиқотларга таянган фалсафий билимларнинг тизимлашиб бориши диний таълимотларнинг ривожланиши, такомиллашишига хизмат қилган. Бир сўз билан айтганда, инсоният маънавий салоҳияти дин ва фалсафанинг ўзаро ҳамкорлиги сабаб юксалиб борган.

Диний фаолият ва муносабатлар. Диний соҳа фаолият орқали ривожланиб боради. Бирок, диндорлар, диний гуруҳ ва ташкилотлар диний ҳамда диний бўлмаган фаолият

шакллари билан ҳам шуғулланадилар. Диний мазмунга эга бўлмаган фаолият иқтисодий, сиёсий, бадиий, илмий каби диндан ташқаридаги жабҳаларда амалга ошади. Бирок, бундай фаолият диний мазмунга ҳам эга бўлиши мумкин бўлса-да, ўзининг объектив мазмуни, предмети ва натижасига кўра диндан ташқаридаги фаолиятни англатади.

Диний фаолият ижтимоий фаолият тизимида ўзига хос ўринга эга бўлиб, унинг икки шакли ажратиб кўрсатилади. Булар, диний ибодат ва ундан ташқарида бўлган фаолият кўринишларидир. Диний маросимлардан ташқари бўлган фаолият маънавий ва амалий соҳаларда кечади.

Шу ўринда, диний ибодат ва маросимлар тўғрисида тўхталиш ўринли. Диний маросим – бу, қонун-қоидалар томонидан белгиланган ва Худо йўлида хизмат қилишга қаратилган диний хатти-ҳаракатлар мажмуи бўлиб, у диний фаолиятнинг энг муҳим шаклидир. Унинг мазмуни диний тасаввурлар, ғоялар, ақидалар, энг аввало эса, муқаддас китоблардаги кўрсатмалар билан белгиланган. Диний маросим чоғида ушбу кўрсатмаларни бажариш диндор учун олий неъмат ҳисобланади.

Диний маросимларнинг предмети сифатида диний образлар шаклида ҳис этиладиган турли объектлар ва кучлар чиқади. Ўзининг эволюцияси мобайнида динлар, диний йўналишлар ва конфессиялар учун турли моддий нарсалар, ҳайвонлар, ўсимликлар, ўрмонлар, тоғлар, дарёлар, Қуёш, Ой кабилар ёки Худо, Худолар ва бошқа олий борлик сифатида тан олинган кучлар намоён бўлиб келган. Хутба, илтижо, диний байрамлар, қурбонлик қилиш, муқаддас жойларни зиёрат қилиш кабилар диний маросимларнинг асосий шакллари.

Диний маросимнинг субъекти сифатида диний гуруҳ ёки алоҳида олинган инсон чиқади. Диний фаолиятнинг ушбу шаклида иштирок этиш истаги энг олий борликка хизмат қилиш, гуноҳларни ювиш, ҳаётини эзгу ишлар билан

бойитиш каби рағбатлантирувчи диний омиллар билан шартлангандир.

Диний гуруҳлар бевосита диний маросимларни бошқарувчи хизматчилар ҳамда иштирокчилардан иборат бўлади. Диний маросимларнинг воситалари сифатида ибодатхоналар, дин доирасида яратилган санъат намуналари, турли диний предметлар чиқади.

Диний маросимлар амалиёти диний эътиқоднинг мазмунидан келиб чиқади. Диний қарашлар, муқаддас китоблар, ақидалар ва қонун-қоидаларда катта-ю-кичик миқёсдаги диний маросим, ибодатларни мақсадга мувофиқ ўтказишга доир кўрсатмалар, нормалар ўз аксини топади. Маросим ҳамда унинг воситалари ҳам рамзий маънога эга бўлади. Масалан, масжидни исломий ибодат амалга ошириладиган жой сифатида талкин этсак, айни пайтда, у диний рамзий тушунишга кўра, “Худонинг уйи” деб ҳам юритилади.

Диний маросим ва ибодатларнинг натижаси – бу, энг аввало, диний эҳтиёжларнинг қондирилиши бўлса, шунингдек, улар диний туйғуларнинг янада жонланиши, муқаддас бурчнинг бажарилганидан қониқиш ҳиссининг юксалиши ҳамдир. Зеро, ибодат ва маросимлар ёрдамида диндорлар онгида диний образлар, рамзлар, асотирлар акс этади ва бу, ўзига хос рухий-эмоционал ҳолатни юзага келтиради. Маросимларнинг яна бир муҳим хусусияти шундаки, улар орқали диндорлар ўртасидаги ўзаро жипслилик мустаҳкамланади.

Диний фаолият бевосита диний ташкилотлар, муассасалар орқали ташкил этилади ва амалга оширилади. Зеро, диний соҳанинг барқарорлиги кўп жиҳатдан, диний ташкилотлар фаолиятига боғлиқдир. Бундай ташкилотлар тартибга солувчанлик функциясини бажаради. Зеро, диний ташкилотлар, институтлар бир дин ёки конфессия доирасидаги кишиларни ўзида мужассамлаштиради.

Диний ташкилотлар структураси ва функциялари жамият тараққий этгани сари такомиллашиб боради. Ҳуқуқий давлат ва фуқаролик жамияти шароитида диний ташкилотлар фаолияти қонунлар орқали тартибга солинади. Уларнинг ҳуқуқий мақоми қатъий нормаларга таянган бўлади.

Хусусан, мустақиллик йилларида Ўзбекистон Республикасида ҳам диний ташкилотлар фаолиятига доир етарли ҳуқуқий асослар яратилди. “Виждон эркинлиги ва диний ташкилотлар тўғрисида”ги Ўзбекистон Республикасининг қонунига кўра, “Ўзбекистон Республикаси фуқароларининг динга эътиқод қилиш, ибодат, расм-русумлар ва маросимларни биргаликда адо этиш мақсадида тузилган кўнгилли бирлашмалари (диний жамиятлар, диний ўқув юртлари, масжидлар, черковлар, синагогалар, монастирлар ва бошқалар) диний ташкилотлар деб эътироф этилиши” қайд қилинган. Айни пайтда, ушбу қонунда диний ташкилотларнинг фаолият олиб боришига доир ҳуқуқий нормалар ҳам ўз аксини топган. Унга кўра, диний ташкилотлар амалдаги қонун ҳужжатлари талабларига риоя этишлари шарт бўлиб, диндан давлатга ва конституцияга қарши тарғибот олиб боришда, душманлик, нафрат, миллатлараро адоват уйғотиш, ахлоқий негизларни ва фуқаровий тотувликни бузишда, бўҳтон, вазиятни беқарорлаштирувчи уйдирмаларни тарқатишда, аҳоли ўртасида ваҳима чиқаришда ҳамда давлатга, жамият ва шахсга қарши қаратилган бошқа хатти-ҳаракатларда фойдаланишга йўл қўйилмайди. Терроризм, наркобизнес ва уюшган жиноятчиликка кўмаклашадиган, шунингдек бошқа ғаразли мақсадларни кўзловчи диний ташкилотлар, оқимлар, секталар ва бошқаларнинг фаолияти ман этилади.

Давлат ҳокимияти ва бошқарув органларига, мансабдор шахсларга тазйиқ ўтказишга қаратилган ҳар қандай уриниш, шунингдек яширин диний фаолият қонун билан тақиқланган ади.

Диний муносабатлар – диний соҳа иштирокчилари ўртасидаги ўзаро алоқадорликларнинг содир бўлиш шароити, ҳолатини англатувчи ижтимоий муносабатларнинг махсус шакли бўлиб, диний онгга мувофиқ тарзда шаклланади ва диний фаолият орқали амалга ошади. Диндорлар, диний хизматчилар, диний ташкилотлар ва уларнинг бошқарув органлари диний муносабатларнинг субъектлари ҳисобланади.

Диний муносабатларнинг муайян дин ёки конфессияга татбиқан олинганда, ички ва ташқи даражаларда намоён бўлади. Масалан, бундай муносабатлар маълум бир дин доирасидаги диндорлар, диний муассасалар ўртасида ҳамда динлараро, конфессиялараро алоқаларда ҳам кечади.

Замонавий шароитларда диний муносабатлар ҳақида гап кетганда, динлараро мулоқот (диалог) хусусида тўхталиш, мақсадга мувофиқ. Зеро, мулоқот қонуний асослардаги, соғлом диний муносабатларнинг муҳим омилidir. Диний муносабатларнинг юксалган шакли сифатида динлараро мулоқот турли динлар ўртасидаги ўзаро муносабат ва таъсирлашувни англатадиган серкирра, тарихий жараёндир. Мулоқотдан кўзланган асосий мақсад – турли хил зиддиятларга барҳам бериш, хар хил диндаги кишилар ўртасида ўзаро тенглик муҳитини барқарор қилишдан иборатдир. Агар, жаҳон ҳамжамияти томонидан динлараро мулоқотга бўлган улкан эҳтиёж асосан, XX асрда англаб етилган ва бу йўналишда чора-тадбирлар ишлаб чиқиладиган бошланган бўлса, Ўзбекистон заминида қадимдан турли динлар ўртасида ўзаро ҳурмат ва тенгликка асосланган муносабатлар барқарор бўлиб келаётгани ва бу, бағрикенг халқимиз маданиятининг ибратли жиҳатларидан бири эканини таъкидлаш жоиз. Мустақиллик йилларида ҳам бағрикенглик маданиятини янада мустаҳкамлашга қаратилган кенг қўламли ишларнинг олиб борилиши натижасида, республика-мизда диний соҳа ривожини мунтазам таъминланмоқда.

Динлараро мулоқот томонларнинг ўз позицияларидан воз кечишларини англамайди. Аксинча, мулоқот туфайли турли хил дунёқараш, ёндашувга эга субъектлар бир-бирларининг нуқтаи назарларини теран англаб олиш имконига эга бўладилар. Диний глобаллашув жараёнлари ривожланиб бораётган ҳозирги даврда динлар ва конфессиялараро мулоқот давримизнинг муҳим фалсафий, ижтимоий, табиий-илмий, ахлоқий, эстетик, антропологик ва бошқа шу каби масалалар юзасидан амалга оширилмоқда. Умуман олганда, динлараро мулоқот бағрикенглик маданиятини шакллантиришнинг асосий механизми бўлиб, инсон ва унинг манфаатлари энг олий қадрият сифатидаги моҳиятини тўлақонли очиб беришга хизмат қилади.

Такрорлаш учун саволлар:

1. Дин тизим сифатида қандай структуравий элементлардан ташкил топган?
2. Диннинг функциялари ўртасида қандай алоқадорликлар мавжуд?
3. Илмий дунёқарашнинг асосий хусусияти нимадан иборат?
4. Дин ва фалсафанинг умумий жиҳатлари деганда қандай масалалар тушунилади?
5. Диний фаолиятнинг сиёсий-ҳуқуқий асослари нима-ларда ўз аксини топган?

Мустақил иш учун мавзулар:

1. Фидеизм концепциясининг мазмуни.
2. Атеизм ва теизм ғояларининг қиёсий таҳлили.
3. Ҳозирги даврда диний маданият ривожланишининг асосий хусусиятлари.
4. Ноқонуний диний фаолият: сабаблар, оқибатлар ва олдини олиш йўллари.
5. Буддавийлик монотеистик таълимот сифатида.
6. Диний бағрикенглик тамойилининг демократик моҳияти.

4-мавзу. Дин феноменологияси

Феноменологик қарашларнинг вужудга келиши. Маълумки, феноменология (инглизча “phenomenology” сўздан) фалсафа фанининг муҳим йўналишларидан бири ҳисобланади. Ушбу атама бир неча файласуфларнинг таълимоти билан узвий алоқадордир. Масалан, Гегель онг ҳодисалари ва абсолют руҳнинг ривожланиш шакллари ҳақидаги қарашларини шу ном билан атаган бўлса, Эдмунд Гуссерлнинг (1859-1938) идеал моҳиятлар, яъни, феноменларни интуиция ёрдамида қабул қилиш ва бу жараёни тушунтиришга бағишланган феноменологик таълимоти ҳам дунёга машхур. И.Кант қарашларида феноменология – бу, ҳиссий билишнинг тамойиллари тўғрисидаги билимлар тизимини англатади.

Сирасини айтганда, феноменология Энг янги давр ҳамда замонавий фалсафий тафаккур тараққиёти босқичига хос бўлган тажрибаларни тавсифий ўрганиш, нарса ва ҳодисаларни сезгилар орқали билиш жараёнини тадқиқ этишга қаратилган концепциядир.

Феноменология Эдмунд Гуссерл фалсафасидаги асосий методологик ёндашув бўлганини таъкидлаш жоиз. Олим фалсафа фани ҳодисаларни тажриба ёрдамида билиш билан боғлиқ жараёнларни интроспектив тадқиқ этишга хизмат қилиши зарур, деб ҳисоблаган. Унинг қарашларида оламни қабул қилишнинг интенционалиги ҳақидаги доктрина марказий ўрин тутган. Бунга кўра, ақлий жараёнларни ўрганишда, индивидуал онгга бевосита тегишли бўлмаган кўшимча жиҳатлар, масалан, бегона концепциялар ақлий ҳодисаларнинг мантикий моҳиятини тизимли тадқиқ эта олиш учун қавс ичига олинishi зарур. Шу тариқа, Гуссерл фикрича, “феноменологик редукция” фикрнинг оламни қабул қилишдаги номувофикликлардан халос этувчи, априор (тажрибадан қатъи назар олдиндан ўртага ташланган) моҳиятларини аниқлашга қаратилган.

Шундай бўлса-да, феноменология кўплаб бошқа ижтимоий фанларнинг ҳам таркибий қисмига айланган ва феноменологик ёндашув муҳим методологик тамойил сифатида расмийлашган. Жумладан, экзистенциал фалсафа, социал таҳлил ва умуман, социология, психология, этнометодология каби билимлар тизими шулар жумласидандир.

Мавзу доирасида бизни асосан, дин феноменологияси кўпроқ кизиқтиради. Дин фалсафасининг яхлит соҳаларидан бири бўлган замонавий дин феноменологиясида фаннинг предмети, муқаддаслик, когнитивлик мажмуанинг структураси, муқаддас макон, замон ва рақам, ибодат, илоҳий овоз, белги ва сўзлар, илоҳий нутқ, матн, авлиё одам, дин ва теология каби масалалар ажратиб кўрсатилади ва тадқиқ этилади.

Дин феноменологиясининг мазмуни. “Дин феноменологияси” атамаси илк марта голланд диншунос олими Пьер Даниэл Шантели де ла Соссе (1848-1920) томонидан унинг “Дин тарихи дарслиги” асарида қўлланилган. Олим ўз даври билимларига таянган ҳолда дин тўғрисида икки асосий фан мавжудлигини таъкидлаган. Булар, дин тарихи ва дин фалсафаси. Айни пайтда, диншунос ушбу икки фанлар оралигидаги боғловчи халқа сифатида дин феноменологиясини ажратиб кўрсатган. “Турли диний ҳодисаларни қиёсий ўрганиш (дин феноменологияси) ва гуруҳлар дин тарихидан дин фалсафасига ўтиш учун имкон беради” деб ёзади П.Д.Шантепи. Олим ижодидаги ушбу фрагмент кўплаб мутахассисларга уни XX асрда кенг тарқалган ва муҳим аҳамият касб этган илмий йўналиш - дин феноменологиясининг асосчиси сифатида эътироф этишга имкон беради. Умуман олганда, дин тарихи ва дин фалсафаси ўртасида “дин феноменология” номли боғловчи фан бўлиши зарурлиги ҳақидаги гоё голланд мутахассиси қарашларининг марказидан ўрин олган.

Дин феноменологияси Шантепи де ла Сосседан сўнг кўплаб унинг издошлари томонидан ривожлантирилган. Шулардан бири немис олими Рудольф Оттодир (1869-1937). Унинг “Das Heilige” номли ҳажман унчалик катта бўлмаган асари фалсафий, теологик доираларда улкан қизиқишларга сабаб бўлган.

Мутахассисларнинг таъкидлашича, Оттонинг фан олддаги энг катта хизмати – бу, “илоҳийлик” категориясининг батафсил таҳлил этилиши ва диний тажрибанинг универсал структурасининг феноменологик тавсифланишидир. Олим илоҳийликни мураккаб, таркибий категория сифатида олиб қарашни истиқболли деб ҳисоблаган. Унинг фикрича, динларда аксарият ҳолларда илоҳийликнинг рационал ва ахлоқий жиҳатларига эътибор қаратилади. Бирок, бу билан феноменнинг моҳияти тўлиқ очиб берилмайди. “Илоҳийлик ўзида мутлақо ўзгача, рационалликдан сирғаниб қочиб кетадиган жиҳатга эга. Шунинг учун, уни тушунчалар орқали англаб бўлмайди”, - деб ёзади Отто. Бундан ташқари, олим ахлоқий изоҳлар ҳам илоҳийликни тўлиқ тушунтириб бера олмаслигини таъкидлайди. Бу ҳақда у: “Бизга илоҳийлик ҳақида асил эмас, кўчма маънода гапириш одат бўлиб қолган. Биз уни мутлақ ахлоқий предикат сифатида тушунамиз ... бироқ, бундай ёндашув катъий бўла олмайди. Ахлоқий жиҳат илоҳийликнинг таркибига кирса-да, у ўзига хос кўшимча ҳолатга ҳам эга. Бундан ташқари, “илоҳийлик” ва унга ҳамоҳанг бўлган латин, юнон ва бошқа қадимий тиллардаги барча сўзлар энг аввало, ва асосан айнан шу кўшимча ҳолатни англатади. Бундай сўзларни ахлоқий жиҳатларга умуман дахли йўқ. Мабодо дахли бўлса ҳам, уларга камдан-кам вақтларда тааллуқли бўлади”, - деб ёзади.

Отто феноменнинг моҳиятини ташкил этувчи ва ҳар қандай диннинг ўзаги бўлган “кўшимча” хусусиятни аниқлаш учун илоҳийликдан рационал ва ахлоқий жиҳатларни олиб ташлаш ва ушбу методологик операция

натижасида ҳосил бўлган ҳолатни лотин терминологиясидаги “numen” – яъни, “илоҳий мўжиза” сўзига муурожаат қилган ҳолда “беназир, ғоят гўзал ибтидо” деб аташни таклиф этади. Мутахассислар фикрича, Отто мазкур атама орқали диндаги ўзига хос дастлабки воқеликни ифодалаш мақсадини кўзлаган. Аввалбошдан мавжуд бўлган ушбу илоҳий ҳолат, немис олими фикрича, кейинчалик турли динларда рационал мазмун ва шакл касб этиб борган. Шунинг учун, Отто махсус киритилган ушбу атама орқали дин феноменининг мутлақо ва тўлиқ характерлайдиган жиҳатини очиб беришга уринган.

Христиан теологи сифатида Отто мўъжизавий объектнинг мавжудлигига сўзсиз ишонган ва диндор киши ушбу объект билан учрашганда кечирадиган ҳиссиёт ва кечинмаларни асосий тадқиқот предмети сифатида талқин этган. Олим фикрича, диний тажрибанинг моҳияти яъни, илоҳий мўъжизавийлик тўлиқ иррационал хусусиятга эга ва уни тушунчаларда ифодалаб, таърифлаб бўлмайди.

Шундай бўлса-да, немис олими илоҳий мўъжизавийликни ақл ёрдамида билиб бўлмаслигини эълон қилиши, унинг ўзини барча даврлардаги иррационалист мутафаккирларни ўйлантирган савол қаршисига қўяди. Бунинг маъноси шунда-ки, агар дин феноменини мантиқий тафаккур орқали англаш мумкин бўлмаса, у ҳолда ушбу масала юзасидан бўладиган ҳақ қандай фикр-мулоҳазалар, ёзишмаларни четга суриб, объектни жим кузатиш билан банд бўлган фойдалироқ бўлмайдами, деган табиий савол пайдо бўлади.

Бироқ, тарих шуни кўрсатадики, деярли барча мистик ва иррационалист олимлар ўз дунёқарашларини ўша давр илм-фани эришган ютуқларга асосланган ҳолда, барчага маълум тушунчалар ва таърифлар орқали ифода этишга интилиб келганлар. Шу маънода, дин ҳақидаги фалсафий фикрлар ҳам қанчалик иррационал мазмунга эга бўлмасин, улар рационал тафаккур натижаларига ҳам таянади.

Ушбу жиҳат, айниқса, классик дин феноменологиясининг яна бир йирик вакили Макс Шелер (1874-1928) ижодида яққол намоён бўлган. 1916 йилда олимнинг “Ахлоқда формализм ва қадриятларнинг моддий ахлоқи” номли асари эълон қилинади. Китоб олимнинг дин ҳақидаги қарашларига бағишланган бўлиб, унда “илоҳийлик”, “муқаддаслик” каби категориялар таҳлил этилган. Шунингдек, Шелернинг дин феноменологияси тўғрисидаги қарашлари унинг 1921 йилда чиққан “Абадий инсон ҳақида” номли китобида ҳам ўз аксини топган. Ушбу асарда олим Р.Отто қарашларини таҳлил қилган ҳолда: “Бир неча йиллар ўтгандан сўнг, унинг дин феноменологияси ажойиб, чуқур ва жиддий таҳлил қилинган асарини қайта ўқиганимда, мен икки бир-биридан мустақил равишда амалга оширилган тадқиқотлар – менинг ва унинг таҳлилларимиз натижаларининг қанчалик ўхшаш эканига ҳайратда қолдим”, - деб ёзган. М.Шелер Р.Отто қўллаган феноменни ортиқча хусусиятлардан “тозалаш”га қаратилган методини жуда юксак баҳолаган. Унинг фикрича, ушбу метод моҳиятти феноменологик кўра олиш имконини беради.

Шелер ва Отто қарашлари ўзаро фарқли томонларга ҳам эга. Хусусан, агар Р.Отто ўз ижодида протестант теологияси ва И.Кант, Я.Фриз каби файласуфларнинг номи билан боғлиқ фалсафий анъаналарга таянган бўлса, Шелер “Абадий инсон ҳақида” асарини ёзадиган пайтга келиб католикликка ўтган ва ўз фалсафасида таълимоти кўпроқ Германияда кенг тарқалган Эдмунд Гуссерл назариясига яқин келганини кузатиш мумкин.

Р.Отто таълимотида акс этган протестант теологиясига хос бўлган субъективизм элементларини танқид қилган ҳолда, М.Шелер ўзини фалсафий ва теологик объективизм тарафдори деб ҳисоблаган ҳамда доимо дин ва диний онг ҳақидаги ҳар қандай таълимотга илоҳийлик тўғрисидаги қарашларнинг мувофиқ келиши ва хатто, унга асос бўлиши зарурлигини таъкидлаган. Шу нуқтаи назардан туриб, олим

Ўзининг дин феноменологияси концепциясини ишлаб чиққан. Унга кўра, моҳиятли дин феноменологияси бошқа барча динни ўрганишга қаратилган илмий ва фалсафий ёндашувлар учун якуний асос бўлиб хизмат қилиши лозим. “Моҳиятли дин феноменологияси 3 бўлимни ўз ичига олади: 1) илоҳийликнинг моҳиятли онтикаси; 2) илоҳийлик ўзини топадиган ва инсонга айланадиган очилиш шакллари ҳақидаги таълимот; 3) муқаддас ваҳий мазмунини англаш, қабул қилишга тайёргарлик воситаси сифатида чиқадиган диний ибодат тўғрисидаги таълимот”, - деб ёзади М.Шелер.

Олим илоҳийлик феноменининг табиатини икки жиҳат орқали очиб беришга уринган. Бунга биноан, илоҳийлик – мутлақ моҳият, илоҳийлик – муқаддас. Шелер фикрича, илоҳийлик ўзини табиий оламдаги нарса ва ходисалар, инсон онги, ижтимоий ва тарихий воқеликда топади ва намоён қилади. Буларнинг барчасини табиий динга хос бўлган табиий ваҳий қаторига қўшиш зарур. Агарда илоҳийлик ўзини шахслар ва сўз орқали (*homines religiosi*) топса, у ҳолда, позитив дин мос келадиган позитив ваҳий ҳақида гапириш, мақсадга мувофиқ.

Дин феноменологиясидаги янги тенденциялар. Дин феноменологиясининг тўлиқ шаклланишини, одатда, Герардус ван дер Леув (1890-1950) номи ва унинг “Дин феноменологиясига кириш” (1925) ҳамда “Дин феноменологияси” (1930) каби асарлари билан боғлашади. Ушбу китоблар нашр этилгач, голланд теологи ва диншунос олими XX асрнинг 50-йилларига қадар дин феноменологияси борасида етакчилик қилган.

Олим томонидан ишлаб чиқилган динни тадқиқ этиш методологияси ва унинг таълимотининг асосий тамойиллари диншунос мутахассислар орасида катта обрўга эга бўлган. Леув қарашлари борасида ҳозирги кунда ҳам Фарбда фаол баҳс-мунозаралар олиб борилади. Замонавий дин феноменологи Аллен Дуглас бу ҳақда шундай ёзади: “Танкидчилар ван дер Леув асарларидаги диний

билимларнинг бой коллекциясига тан берадилар. Бирок, айти пайтда, улар олимнинг дин феноменологиясига жиддий эътирозларни ҳам билдиришади. Уларнинг фикрича, ван дер Леув концепцияси кўплаб теологик ва метефизик заминларга таянган бўлиб, унда кадрият ҳақидаги мунозаралар ҳаддан зиёд кўпайиб кетган ва ўта субъектив, спекулятив характерга эга. Шунингдек, олим таълимотида диний ҳодисаларнинг тарихий ва маданий жиҳатлари эътиборсиз қолдирилган. Шунинг учун, унинг қарашлари эмпирик йўналган тадқиқотлар учун унчалик муҳим аҳамиятга эга эмас”.

Шундай бўлса-да, Г. ван дер Леув диншунослик фанлари ва дин феноменологияси ўртасидаги ўзаро муносабатга алоҳида диққат қаратганини таъкидлаш жоиз. Ўз илмий ва педагогик фаолиятини дин тарихчиси сифатида бошлаган Г. ван дер Леув ўз ихтисослигига юксак ҳурмат ва масъулият билан ёндашган. Жумладан, олим бу борада шундай ёзади: “Дин тарихи “нима?”, “қаерда?”, “қачон?” каби саволларга жавоб топишга интилади ва тадқиқотчидан дини ўрганилаётган халқларнинг тарихи ва маданияти ҳақида чуқур билим талаб этади. Дин тарихи асосини, шубҳасиз, фактик материаллар ташкил этади, бироқ, олим фақатгина уларни тўплаш билан чекланмаслиги зарур. Тўпланган материаллар, агарда, улар қандайдир бир гипотезага асос бўлмаса, ўз-ўзича кадрли бўла олмайди. Ҳоя устида ишланг. Хаттоки, у охир-оқибат фикрингизнинг чин эмаслигини исботласа ҳам. Қандайдир гипотезани асослаш ёки инкор этиш учунгина материаллар тўпланг, лекин ҳеч қачон фақат фактлар йиғиш билан чекланманг. Акс ҳолда почта маркаларини йиғинг”. Г. ван дер Леув фикрича, тўпланган материал қайта ишланишга, тавсифга ва таснифга муҳтож бўлади. Шу нуқтаи назардан, олим дин феноменологиясини дин тарихидан фарқли равишда тизимлаштиришга қаратилган фан соҳаси сифатида талқин этган. Унинг фикрича, дин феноменологияси унга дин тарихи тақдим

этадиган материалларсиз мавжуд бўла олмайди. Бирок, бошқа томондан, дин тарихи дин феноменологиясисиз фактларнинг хаотик уюмига айланиб қолади. Бу фанлар ўртасидаги фарқ соф методологик характерга эга. Чунки улар ягона предметга эга, бирок уни ўзгача тадқиқ этадилар.

Олим фикрича, дин феноменологияси ва психология ўртасидаги алоқа тамомила ўзагачадир. Улар методологик жиҳатдан бир-бирига яқин, аммо, ўзаро мос келмайдиган тадқиқот предметларига эга. Голланд олими ўзининг мақолаларидан бирида ўз давридаги субъектив психология методологияси билан дин феноменологияси методологиясини тенглаштиради. Олим фикрича, уларни бирлаштирадиган жиҳат бир томондан, тадқиқотчига ўз ички дунёсини аниқлаштиришга имкон берадиган интроспекциялар бўлса, бошқа томондан, тадқиқот объектига киришга ёрдам берадиган эмпатиядир. Бу ҳақда олим: “Бизнинг метод бошқа давр, халқ ва шахсларнинг диний тажрибаси ҳақидаги тарих фани берган маълумотларни ўз тажрибамиз натижасида олинган билимлар билан мунтазам таққослашга асосланади. Биз бегона ҳодисаларга фақатгина уларни ўзимизники билан солиштириш орқали яқинлашишимиз мумкин... Табиийки, “ўз-ўзингни англа” тамойили бизнинг тадқиқотимизда биринчи ўринда туради. Бирок, биз ҳодисаларнинг моҳиятига кириб боришни истасак, у ҳолда ўз ички дунёимизни шу ҳодисалар билан мувофиқлаштиришимиз, улар билан ҳамфикр, ҳамнафас бўлишимиз даркор”, - деб ёзади.

Ушбу илмий тадбирларни амалга оширмасдан психолог ҳам, дин феноменолог ҳам ўз мақсадига эриша олмайди, деб ҳисоблайди Г. ван дер Леув. Бирок, психологияни фақатгина диний туйғу ва кечинмалар қизиқтирса, дин феноменологияси барча диний ҳодисаларни тадқиқ этади. Шу маънода, бу фаннинг предмети психологияникига кўра анча кеңдир. Феноменология инсонга мурожаат қилган ҳолда, диний шахснинг фақат туйғу ва кечинмаларини эмас,

балки, уни тўлиғича олиб қарайди. Голланд олимнинг ушбу фикрлари, у томонидан ишлаб чиқилган феноменология дин психологиясидан диний антропология томон йўл очиб бориши ҳақидаги фикрни баён этишга имкон беради.

Дин феноменологиясининг шаклланиши ҳамда бу йўналишда ижод қилган олимлар тўғрисидаги қисқача таҳлилга таянган ҳолда шуни таъкидлаш мумкин-ки, Голландия ва Германияда пайдо бўлган дин феноменологияси концепцияси ўзининг кўплаб тарафдорларига эга бўлди. Германияда Фридрих Хейлер (1892-1967) ва Йоахим Вах (1898-1955) кабилар кўзга кўринган дин феноменологлари бўлган бўлса, XX асрнинг биринчи ярмида голландскандинав ўлкасида Эдвард Леманн (1862-1930) ва Уильям Бреде Кристенсенлар (1867-1953) бу борада самарали ижод қилишди. Шу тариқа дин феноменологияси Европа китъасининг турли мамлакатларида кенг тарқалди. Францияда Гастон Бергер (1896-1960), Италияда – Рафаэль Петтацонилар (1883-1959) ҳам дин феноменология ривожига катта ҳисса қўшдилар. Йоахим Вахнинг Америкага эмигрант бўлиб бориши эса, ушбу фалсафий йўналишнинг АҚШда ҳам ривожланишига кенг йўл очди. Хусусан, Германиялик олим асос солган Чикаго мактаби вакиллари М. Элиаде, Дж. Китагава, Ч. Лонг, Ф. Эшби каби мутахассислар дин феноменологиясида ўзига хос ёндашувларни илгари сурдилар. Кейинчалик, айрим мураккабликларга қарамай дин феноменологияси Англияда ҳам тадқиқ этила бошланди ва бу, энг аввало, инглиз олими Ниниан Смарт номи билан боғлиқ.

Таъкидлаш жоизки, барча феноменолог олимлар киёсий таҳлил, диний феноменларни таснифлаш каби методлардан кенг фойдаландилар. Бу орқали улар Голландия, Дания, Норвегия, Швецияда самарали ривожланган дескриптив дин феноменологиясига хайрихоҳлик билдирдилар. Улар ўз фанларининг эмпирик ва тавсифловчи характерга эга

эканини таъкидлаб, кўп ҳолларда қиёсий диншунослик ва дин феноменологиясини ўзаро тенг деб ҳисоблаганлар.

Дин феноменологияси бошқа диншунослик фанларига нисбатан умумий назария функциясини бажариши зарурлиги ҳақидаги ғоя XX аср биринчи ярмида ижод қилган олимлар орасида кенг тарқалди. Бу дин фалсафаси ривожланишида айрим мураккабликларга сабаб бўлганини таъкидлаш жоиз. Дин феноменологияси доирасида ишлаб чиқилган метод, категория ва тушунча дин фалсафасининг XX аср бошларида мавжуд бўлган парадигмаларининг бузилишига олиб келди.

Феноменологлар томонидан эмпатия, интуитивизм, априоризм, антиредукционизм, интенционализм каби тамойилларнинг қўлланилиши натижасида дин фалсафасининг аввалги методологик базаси билан янгилари ўртасида узилиш пайдо бўлган бўлса-да, охир-оқибат дин феноменология вакиллариининг ижодий фаолияти дин фалсафасининг янги сифат босқичига кўтарилишига олиб келди. Зотан, шундан сўнг диний ҳодисалар макон ва замон нуқтаи назаридан моҳиятан, тизимли таҳлил этила бошланди. Бунга динларни қиёсий ўрганиш, уларни зарур мезонлар асосида таснифлаш, конкрет диний ҳодисаларни анализ ва синтез қилиш каби муҳим илмий методларнинг дин фалсафаси методологик базасидан барқарор ўрин эгаллагани мисол бўла олади.

Такрорлаш учун саволлар:

1. Феноменология деганда қандай илмий соҳа тушунилади?
2. Қайси фалсафий феноменологларнинг қарашлари билан танишсиз?
3. Диний феноменологиядан кўзланган асосий мақсад нима?
4. Р.Отто феноменологик қарашларидаги марказий ғоя нимадан иборат эди?

5. Дин фалсафаси ривожланишида феноменология қандай аҳамият касб этади?

6. Диний феноменологиянинг ривожланиш истиқболлари қандай омилларга боғлиқ?

Мустақил иш учун мавзулар:

1. Ислом фалсафасида феноменологик қарашлар.
2. Феноменология ва иррационализм тамойиллари.
3. Феноменологик онг ва тажриба.
4. Диний феноменология ва фалсафий фанлар алоқадорлиги.
5. Ҳозирги давр феноменологик концепциялари.
6. Ўзбекистонда диний феноменология ривожланишининг истиқболлари.

5-мавзу. Фалсафий теология – дин фалсафасининг асосий йўналиши

Фалсафий теологиянинг пайдо бўлиши ва ривожланиш босқичлари. Дин фалсафасининг асосий йўналишларидан бири, бу - фалсафий теология ҳисобланади. Маълумки, теология (лот. theo – Худо, logos - таълимот) ёхуд илоҳиёт – Худо тўғрисидаги фан, таълимот маъноларини англатади. Худо, унинг сифатлари, белгилари ва хусусиятлари тўғрисидаги диний таълимотларни асослаш ва ҳимоя қилиш тизими сифатида мазкур фан муайян дин томонидан белгиланган ақидаларнинг чинлигини исботлаш билан бирга, диндорлар ҳаёт тарзи ва меъёрлари комплексини ҳам ўрганади. Ўрта асрларда теология сифатида жамиятни, давлатни бошқаришнинг мафкуравий асоси бўлган. Шу сабабли бошқарувнинг теократик шакли ҳам вужудга келган. У ўрта аср маданиятининг барча турларини илм-фан, фалсафа ҳамда ахлоқни ўзида мужассамлаштирган ягона тизим шаклида намоён бўлади.

Теологиянинг алоҳида фан сифатида асосий функцияси, динларнинг ўз ақидасини, яъни Худо тўғрисидаги ўз таълимотларининг бошқа ақидаларга нисбатан мақбул ва тўғри эканини исботлашдан иборат. Жумладан, ислом дини доирасида илоҳиёт масалаларининг алоҳида кўриб чиқиладиган бўлаши, яъни, калом илмининг вужудга келиши, 8-9-асрларда жабарийлар, қадарийлар, мўътазиллийлар, муржиийлар каби Аллоҳнинг зоти-сифатлари, тақдир каби масалаларда ихтилофларни юзага келтирган оқимларнинг пайдо бўлиши натижаси эди. Бу ҳолда соф ақидани янги пайдо бўлган таълимотлардан асраш, уни тўғрилигини исботлаш зарурати пайдо бўлганди. Холбуки, аввалги аср олимларининг барчаси калом илми билан шуғулланишни “ҳаром” ва хаттоки “куфр” деб ҳисоблашган.

Христианлик доирасида ҳам теология аввал бошида “апологетика”, яъни, христианликни атрофдаги динлар таълимотидан ҳимоя қилиш, Исо таълимотининг илоҳий эканини илмий исботлаш шаклида юзага келган.

Бироқ, теология доимо фалсафа билан боғлиқ ҳолда мавжуд бўлиб келганини таъкидлаш жоиз. Ўрта асрлар охирига қадар фалсафа илоҳиётга мослаштирилган. Жумладан, антик давр файласуфи Фалес, илк ўрта асрларда Фома Аквинский, Р. Бульманлар ҳам йирик теологлар бўлишган. Аквинскийнинг замонавий католиклик ақидасининг асосчиси саналиши ҳам юқоридаги фикримизнинг исботи бўла олади.

Ислом оламида фалсафага нисбатан икки хил муносабат мавжуд бўлган, мўътазиллийлар, жабарийлар, жаҳмийлар, исмоилийлар каби илоҳиёт мактабларининг фаолияти натижасида бир гуруҳ олимлар фалсафа билан шуғулланишни умуман инкор этишса, Имом Ғаззолий каби бошқа бир турдаги олимлар фалсафа ва каломни яраштиришга уринишган.

Кейинчалик Европа ва Шарқ оламида хурфикрлик ҳаракатларининг ривожланиши теологиянинг фалсафа фани

таркибидаги бир бўлимга айланишига олиб келди. Европа муҳотида Ницше, Фрейд, Спиноза, Юм каби файласуфлар теологияга танқидий ёндашувлари асосида фалсафий теология, яъни, диний фалсафа юзага келди.

Фалсафий теологиянинг асосий вазифаси борлиқнинг диний-фалсафий асослари ва ундан келиб чиқадиган ихтиёр эркинлиги, тасодифийлик ва зарурийлик, Худонинг сифатлари баҳси каби масалалар ҳисобланади. Умуман олганда, фалсафий теология Худонинг барча сифатлари билан бирга мавжудлигини фалсафий жиҳатдан асослашга уринади. Мазкур мақсадларни амалга ошириш учун *биринчидан*, Худонинг мавжудлигини исботлаб бериш, *иккинчидан*, имкон қадар Худонинг табиатини аниқлаш ва *учинчидан*, Худо – олам ва Худо – инсон муносабатларини очиб бериш масалаларини ҳал қилиш лозим бўлади.

Фалсафий теология айна дамда “табиий теология”, “диний фалсафа”, “диний метафизика”, “рационал теология” каби номлар билан ҳам аталади.

Инсоният яралибди-ки, доимо борлиқнинг илоҳий яратувчиси – Худо ҳақида кўпроқ билишга, унга яқинлашишга уринади. Мавжуд барча динларда, оз ёки кўп миқдорда, Худо ҳақидаги таълимотнинг мавжудлиги, мазкур мавзудаги баҳслар антик даврдан то бугунги кунга қадар файласуфларнинг асосий мавзуларидан бири экани юқоридаги фикрларимизга исбот бўлиб хизмат қилади. Мазкур масалаларни ҳал қилишга уринишлар натижасида фалсафий теология тез суратларда ривожланди, унинг баҳс мавзулари кўпайди. Оқибатда, бу бир неча фалсафий теологик мактабларнинг шаклланишига олиб келди. Мазкур оқимлардан энг йириклари сифатида теизм, деизм, пантеизм, панентеизм каби оқимларни санаш мумкин.

Теизм ва деизм диний-фалсафий таълимотларининг асосий хусусиятлари. Маълумки, теизм (юнонча Θεός — Худо) - кенг маънода Худо ёки Худоларга ишониш, тор маънода эса монотеистик характерга эга бўлган Худонинг

мавжудлиги ва унинг бутун дунёда ўз ҳукмини ўтказиши ҳақидаги диний фалсафий таълимот. Мазкур атама илк бор Ральф Кедворт томонидан “Борлиқнинг асл интеллектуал тизими” номли асарида амалга киритилган. Бугунги кунда монотеистик моҳиятга эга бўлган барча диний таълимотлар (яхудийлик, христианлик, ислом каби) теизмга киритилади.

Теизмга кўра Худо дунёнинг яратувчисигина бўлиб қолмай, уни бошқаришда ҳам бевосита ёки билвосита иштирок этади. Мутахассислар, мазкур таълимот шаклланиши ва ривожланишининг асосий сабаби сифатида Гегель ва Шеллингларнинг пантеистик назарияларининг қониқарли бўлмаганини келтиришади.

Теизмнинг энг йирик намояндалари сифатида кичик Фихте, Ульрици, Вирт, Вейсе, Халибеус, Шварц, Каррьер ва Цейзинг каби файласуфларни қайд этиш мумкин. Фалсафада теизмга нисбатан “беҳабарлик” мавқеида туриш – агностицизм, бундай эътиқоднинг йўқ бўлиши – атеизм, теизмни инкор этиш эса – антитеизм деб аталади. Хинд фалсафасида эса, теистик таълимот – астика, унинг зидди эса (яъни атеизм) – настика деб аталган.

Деизм (лот. deus — Худо) – мазкур диний-фалсафий таълимоти эса, илк бор лорд Герберт Чербери (1583—1648) томонидан олға сурилган бўлиб, Худонинг мавжудлиги ва у томондан дунёнинг яратилганини тан олган ҳолда, айна дамда унинг мистик ва ғайритабиий ходисотлари ва диний ақидаларни инкор этишга асосланган. Бир тоифа деизм тарафдорлари фикрига кўра Худо оламни яратиб қўйган, бироқ кейинги воқеалар ривожига аралашмайди, бошқа тоифа деистлар фикрича эса Худо дунё ишларига аралашса-да, аммо, уларни тўлиқ назорат қилмайди. Деизмнинг аниқ бир ишлаб чиқилган асослари мавжуд бўлмай, ақл, тафаккур ва табиатни кузатиш Худони англаш учун етарли ҳисобланади.

Дезим Таврот, Инжил ва Қуръон каби муқаддас манбаларнинг илоҳийлигини инкор этган ҳолда, уларнинг

асоссиз равишда ақидаларни ишлаб чиққанликда айблайди. Деистлар, диний манбаларда кўплаб зиддиятлар мавжудлигини рўқач қилган ҳолда, уларнинг илоҳий эмас, бор йўғи инсон тафаккури махсули эканини даъво қилишади. Оқим тарафдорлари, ўз фикрларини асослаш мақсадида анъанавий динларнинг жаннат ваъдаси ва жаҳаннам дахшати воситасида инсонларнинг хистуйгуларини сунистеъмом қилишига алоҳида урғу беришга ҳаракат қилишади.

Пантеистик ва панентеистик қарашларнинг устувор тамойиллари. Пантеизм (юн. Pan – ҳамма, theos – Худо) - Худо билан табиатни айналаштирувчи фалсафий таълимотни ифодалайди. Мазкур атама биринчи бўлиб инглиз файласуфи Ж.Толанднинг (1705) “Пантеистнинг асл талқинидаги социаллик” номли рисоласида ҳамда ундан кейин нидерланд илоҳийчиси Й.Фай (1709) томонидан қўлланилган. Таълимот Худонинг борликдан ташқари мавжудот бўлмай, балки унинг ичида мавжудлиги, яъни Худо бу табиатнинг айнан ўзи эканлиги ҳақидаги ғояни илгари суради.

Таълимот одатда Ғарб ва Шарқ пантеизмига бўлинади. Жумладан, буюк мутафаккирлардан Абу Наср Форобийнинг борлик ҳақидаги қарашлари пантеистик моҳиятга эга деб таърифланади. Унинг фикрига кўра, борликнинг яратилиши худди жўжанинг тухумдан чиқишига ўхшайди ва “яратилиш жараёни нарса мавжудлигини сақлашдан иборатдир”.

Форобий ғоялари кейинчалик араб файласуфи Ибн Рушд ва ватандошимиз Ибн Синолар томонидан ривожлантирилгани яхши маълум. Масалан, Ибн Рушд Худони шаҳар ҳокимига ўхшатади ва ўзининг “Раддиянинг раддияси” асарида жумладан шундай дейди “Коинотни бошқариш шаҳарни бошқаришга ўхшайди. Унда ҳар қандай бошқарув марказдан туриб амалга оширилади. Лекин ҳамма нарса ҳам бевосита ҳукмдор томонидан амалга оширилавермайди”.

Таъкидлаш жоизки, бундай фикр ва қарашлар анъанавий ислом уламолари томонидан доимо кескин қаршиликларга учраб келган. Жумладан, буюк мутафаккир, “Хужжатул-ислом” (Исломнинг далили) номини олган Абу Ҳомид Ғаззолий Фаробий ва Ибн Синоларнинг қарашларига фалсафий жиҳатдан бир неча бандлардан иборат раддиялар бериб, диний жиҳатдан уларни адашганликда айблайди.

Ғарбда пантеистик ғояларнинг энг йирик тарафдорлари сифатида Иоанн Скот Эриуген (810-877), Давид Динанский, Сигер Барбантский (1240-1281), Майстер Экхарт, Джордано Бруно, Николай Кузанский ва Бенедикт Спинозаларни санаш мумкин. Спинозанинг “Этика” асари европада пантеизм тарқалишининг асосий манбасига айланганини ҳам алоҳида қайд этиш лозим.

Бошқа динлар доирасида пантеистик, деб аташ мумкин бўлган қарашларни Ҳиндистон, Хитой динларида (айниқса, даочиликда) ҳамда буддавийликнинг янги кўринишлари (необуддизм) ва баъзи замонавий “янги динлар” (“Нью Эйдж” каби) доирасида кузатиш мумкин. Баъзи файласуфлар тасаввуфдаги “ваҳдат ал-вужуд” таълимотини ҳам пантеизм билан боғлашади.

XX асрга келиб пантеистик ҳаракатлар экология ва табиатни муҳофаза қилиш шиорлари остида қайта жонланмоқда. Бугунги кунда таълимот тарафдорларининг 1999 йилда тузилган “Бутундунё пантеистик ҳаракати” номли уюшмаси мавжуд.

Панентеизм (юн. $\rho\acute{\alpha}\nu$ (pân) – ҳамма; $\acute{\epsilon}\nu$ (en) – ичида; $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (theós) – Худо; «Ҳамма нарса Худонинг ичида») таълимоти ҳам ўзига хос хусусиятлари билан ажралиб туради. Хусусан, панентеизм Худонинг ҳам табиат ичида (пантеистик) ҳам ундан ташқарида (теистик) мавжудлиги ҳақидаги фалсафий қарашлар тизимидир. “Панентеизм” атамаси илк бор XIX асрда Германияда муомалага киритилган.

Панентеизм пантеизмдан Худонинг нафақат табиат билан ягоналиги, балки ундан ташқарида ҳам мавжудлиги, деизмдан эса унинг оламдаги жараёнларда бевосита иштирок этиши ҳақидаги тамойил билан ажралиб туради.

Фалсафий теология Худони англашда соф онтологик усуллардан фойдаланади. Шу сабабдан ҳам, Европа муҳитида “онто-теолгия” атамаси кўп учрашини кузатишимиз мумкин.

Бевосита онтология ҳақида гап кетар экан, мазкур атама илк бор XVII асрда Гоклениус (1613), И.Клауберг (1656) ва Христиан Вольфлар томонидан фанга киритилганини қайд этиш лозим. Умуман олганда эса, онтология деганда борлик ҳақидаги фалсафий тадқиқот ва таълимотлар назарда тутилади. Демак фалсафий теологиядаги Худо ҳақидаги ҳар қандай таълимот, бу – онто-теологик концептуалликдан бошқа нарса эмас. Онто-теология Худо ҳақида фикр юритар экан, “Худо – борлиқнинг айнан ўзидир (Ipsum esse)” деган хулосани беради.

Фалсафий теологиянинг Худони англашга бўлган уринишлари анъанавий теология вакиллари – диний уламоларининг кескин эътирозларига сабаб бўлиб келган. Диндорлар фалсафий теологияни Худонинг мавжудлигини исботлашга уриниш йўлида уни фалсафа объектига айлантириб қўйганликда айблайдилар. Айни дамда, теологлар фалсафий теология томонидан Худони англаш учун зарур бўлган - онг, тажриба ва илоҳий хушхабар учлигидаги сўнги критерийни тан олмасликни қоралайдилар. Шунга қарамай, Худони англашга доир фалсафий баҳслар давом этиб, бугунги кунда икки йўналиш “ноанъанавийлик” ва “новаторлик” ажратилади. “Ноанъанавийлик” деганда Худони англашда классик теизмга альтернатив йўналишларни топиш тушунилса, “новаторлик” остида Яратганни англашнинг но-теистик йўлларида фойдаланиш назарда тутилади.

Фалсафий теология ривожига ҳисса қўшган олимлар ижодий фаолияти. Фалсафий-теологик қарашлар ривожига П.Хейнрих, Ж.Маккуори, Р.Шеффлер, А.Уайтхед каби олимларнинг концепциялари муҳим ўрин тутди. Жумладан, Хейнрих Петри фикрига кўра “Худонинг мавжудлигини онгли равишда ва фалсафий мушоҳадага таянган ҳолда исботлашга уриниш, атеизм ва радикал агностицизмга қарши кураш инъикоси эди”. Хейнрих, фалсафий теология воситасида теологлар ўз муқаддас манбаларининг илоҳийлигини исботлашга ҳаракат қилганини таъкидлайди. Акс ҳолда, фалсафий қарашларнинг натижаси ўлароқ келиб чиққан атеизм ва агностицизм динлар ва уларнинг манбаларининг авторитетига путур етказиши мумкин эди.

Ўтган асрнинг таниқли файласуф ва математикларидан бўлган Альфред Норт Уайтхед (1861-1947) ўз концепциясини олға сураётган экан, асосий урғуни метафизикага беради. Ўз фалсафий таълимотини “спекулятив фалсафа” ёхуд “органицизм фалсафаси” деб номлаган файласуф, нарсаларнинг руҳ ва материя каби икки унсурдан иборатлигини инкор этади. Бунга қарши ўлароқ, дунё ташкил топадиган асосий унсурлар сифатида “актуал мавжудлик”ни олға суради. Уайтхед таълимотига кўра барча “актуал мавжудлик”лар биполяр бўлиб, улар ҳам жисмоний ҳам руҳий кутбларга эга бўлади. Худо ҳам “актуал мавжудлик” сифатида қабул қилиниб, унинг руҳий (концептуал) кутби ўзгармас бўлиб, бу унинг “азалий табиат”и ҳисобланади, барча идеаллар ва имкониятлар манбаидир. Худонинг иккинчи кутби бўлган жисмонийликни у “касб қилиб олинган табиат” деб атайди. Мазкур табиат орқали Худо “ижод” қилади, яратувчилик ишларини амалга оширади. “Касб қилиб олинган табиат” чекланган бўлиб, тажриба ортиб боргани сари ривожланиб боради, аммо, охир оқибат биринчи табиат (“азалий табиат”)га қўшилади.

Уайтхеднинг мазкур фикрлари, ислом дини тарихидаги илк ақидавий йўналишлардан бўлган “мўътазила” таълимотига жуда яқинлигини алоҳида қайд этиш лозим. Айнан мўътазилийлар Аллоҳ таоло сифатларининг азалийлигини инкор этган холда, уларни махлуқ яъни яратилган деб ҳисоблашган. Жумладан, улар Аллоҳ яратишни бошламасидан олдин у “ал-Холик” (яратувчи), жонзотларни ризқлантиришидан олдин “ар-Раззоқ” (ризқлантирувчи) бўлмаган деган ғояни илгари сурганлар. Айни дамда, мазкур таълимот ҳам Суннийлик ҳам Шиъалик уламолари томонидан қораланган.

Таниқли файласуф Ричард Шеффлер ўз фалсафий қарашларида трансцендентал фалсафий теологияга кўпроқ урғу берганини кузатишимиз мумкин. Жумладан, Шеффлер трансцендентал фалсафага тўхталар экан, “бу тажрибанинг шаклланишига масъул бўлган саволлар ва далилларни олға суришнинг фалсафий методидир” дейди. Шеффлер концепциясининг ўзаги сифатида, инсоннинг трансценденталигини “тасодифий факт” сифатида қабул қилиш лозимлиги туради. У оламнинг предметлигидан келиб чиқиш мумкин эмас, чунки предметлиликнинг ўзи трансцендентлик орқалигина воқеъ бўлиши мумкин. Бошқача қилиб айтганда эмпирик тажриба предметлари инсоннинг трансцендентлиги омили сифатида намоён бўла олмайди. Инсон трансцендентлигининг асосий манбаси фақат Худо бўлиши мумкин, дейди файласуф.

Таниқли шотланд файласуфи ва теологи Джон Маккуорри (1919) ҳам ўз ижодида Худо ҳақидаги концепцияни ишлаб чиқишга салмоқли ўрин беради. Аввал Шотландия, сўнг Англикан черковларида турли диний лавозимларда ишлаган Маккуори, Худони “Мавжуд” деб аташ лозимлигини таъкидлайди. “Йигирманчи аср диний тафаккури”, “Христиан фалсафаси тамойиллари”, “Экзистенциал теология”, “Демифологизация чегаралари” китоблари муаллифи бўлган файласуф ўз концепциясини

яратишда немис файласуфлари Рудольф Бультман ва Мартин Хайдеггерлар гоёларига мушоааат қилган.

Маккуорри Худо бошқа мавжудотлар орасида устунроқ эмас, балки у қолганлардан юқорида бўлиши керак деб ҳисоблаган. “Худо биз “бўлмоқ” феълени ифодалаш учун ишлатадиган қудрат номидир, унинг кучи мавжуд бўлиши мумкин бўлган барча нарсаларда бор”, дея таъкидлайди Маккуорри ўзининг “Христиан фалсафаси тамойиллари” асарида. Шунингдек, олим “Мавжуд” бўлган зот Худо бўлиши учун албатта меҳрибонлик сифатига эга бўлиши лозим дейди.

Ўтган асрнинг яна бир таниқли фалсафий–теология намоёндаларидан бири Чарлз Хартсхорн ўз концепциясини “неоклассик теизм” деб атади. Хартсхорн тасаввуридаги Худо образи классик фалсафий–теологик қарашлардан фарқ қилган ҳолда ҳам борлиқ усти (гайритабий) хусусиятларга ҳам борлиқда мавжуд бўлган – яратилган нарсаларнинг хусусиятига эга. Аниқроқ ифодалаяанда, Худо бир-бирига зид бўлган сифатлардан ташкил топган. Жумладан, у “Худо ҳам трансцендентал ҳам имманент, абсолют ва нисбий, зарурий ва тасодифий, ўзгармас ва ўзгарувчандир”, дейди. Шу орқали Хартсхорннинг концепцияси “ди-поляр теизм” деб ҳам аталади.

Хартсхорн ўз таълимотидаги Худони самовий жараёнлар орқали ифодалашга ҳаракат қилади. Чунки, Хартсхорн тушунчасидаги самовий жараёнлар интиҳосиз, ўзгарувчан, жўшқин, доимо янгиланиб турувчи бўлиб, бу Худонинг хусусиятларига ўхшаб кетади. Мазкур жараёнлар орасидаги боғлиқликни у бир тана ва унинг аъзоларига ўхшатади ва уларни “Худонинг танаси” деб атади. Мазкур қарашлар Александернинг “эмергент эволюция”си ва Уайтхеднинг “космик органицизм”и билан бир қатор умумий нуқталарга эгадир.

Такрорлаш учун саволлар:

1. Фалсафа ва теологиянинг ўзаро муносабати ҳақида нималарни биласиз?
2. Фалсафий теологиянинг қандай мақсад ва вазифалари мавжуд?
3. Фалсафий теологиянинг қандай асосий оқимларини биласиз?
4. Худо ҳақидаги қандай замонавий фалсафий таълимотлар мавжуд?
5. Ислом дини доирасида илоҳиёт масаласи юзасидан пайдо бўлган оқимлар ва уларнинг қарашлари ҳақида нималарни биласиз?

Мустақил иш учун мавзулар:

1. Фалсафа, илоҳиёт ва теологиянинг ўзаро муносабати.
2. Теологиянинг асосий функциялари.
3. Фалсафий теологиянинг методологик асосларининг шаклланиш хусусиятлари.
4. Теологияда Худонинг борлиғи масаласининг талқини.
5. Ҳаёт ва тақдир – фалсафий теологиянинг баҳс мавзуси сифатида.

III БЎЛИМ.

ДИН ВА МАЪНАВИЙ ҲАЁТ ДИАЛЕКТИКАСИ

6-мавзу. Диний-фалсафий антропологиянинг ўзига хос хусусиятлари

Антропология – инсон ҳақидаги фалсафий таълимот. Дин фалсафасининг асосий йўналишларидан бири - диний-фалсафий антропологиядир. Фалсафий антропологиянинг таркибий қисми бўлган мазкур билимлар тизимининг моҳиятини англаш, энг аввало, антропологиянинг фалсафий фанлар тизимида тутган ўрни ва аҳамиятини аниқлашни тақозо этади.

“Антропология” атамаси (юнонча *anthropos* — одам ва *logos* — таълимот) — одамнинг пайдо бўлиши, эволюцияси ҳамда ирқлар ҳақидаги билимлар тизимини англатади. Илмий антропология мустақил фан сифатида XIX асрда шаклланган бўлса-да, одам ҳақидаги фалсафий фикрларнинг пайдо бўлиши қадим даврларга бориб тақалади. Одамнинг тана тузилиши, кишилар ўртасидаги фарқларни тадқиқ қилиш ушбу фаннинг асосий вазибаларидир. Мутахассислар томонидан антропология инсонни тадқиқ қилишнинг табиий-илмий методларидан фойдаланадиган ижтимоий фанларга жуда яқин турадиган биология соҳаси сифатида эътироф этилади. Унинг муҳим соҳаси — одам организмнинг тузилиши ва ривожланишига таъсир қиладиган физиологик, биокимёвий ва генетик омилларни ўрганадиган бўлими — «Одам биологияси» деган умумий ном билан XX аср ўрталаридан бошлаб ривожланди. Одамнинг пайдо бўлишида фақат табиат оламнинг қонуниятларигина эмас, балки ижтимоий омиллар ҳам муҳим аҳамият касб этган. Одам пайдо бўлганидан ҳозирги ҳолатигача унинг бутун ҳаёти жамиятнинг ривожланиш қонунияти билан чамбарчас боғланган. Антропологиянинг яхлит сифатида шаклланиши

ва ривожланишида табиий ва ижтимоий фанлар уйғунлиги тамойили алоҳида аҳамият касб этган.

Замонавий антропологияда учта асосий йўналиш ажратиб кўрсатилади. Булар, одам морфологияси, антропогенез ва иркшунослик (этник антропология) соҳаларидир.

Ҳозирги даврда фалсафий антропология ҳам тараққий этган. Уни инсоншунослик номи билан ҳам атамоқдалар. У инсон ҳаётининг мазмуни, одам зотининг жамиятдаги ўрни, ижтимоий алоқалари, шахс камолоти, маънавияти каби бир қатор масалаларнинг фалсафий талқини билан шуғулланади.

Мутахассислар Европадаги ҳар қандай антропологик таълимот маълум маънода диний характерга эга эканини таъкидлайдилар. “Антропология” атамасининг Ўрта асрларда айнан христиан теологияси доирасида пайдо бўлганини ушбу фикрнинг асосларидан бири сифатида кўрсатадилар.

Баъзи муаллифлар антропология атамасини янада кенгрок маънода талқин этадилар. Уларнинг фикрича, барча файласуфлар инсон, унинг табиати, келиб чиқиши ва ривожланиши тўғрисида у ёки бу тасаввурларни илгари сурганлар. Шу нуқтаи назардан караганда, ҳар қандай фалсафий тизим ўз таркибига умумий антропология элементларини қамраб олган.

Сирасини айтганда, диний-фалсафий антропология ҳақида турли қараш ва ёндашувларнинг мавжудлиги уни мураккаб, динамик, муаммоли хусусиятга эга фалсафий мавзулардан бири бўлиб туришини таъминламоқда.

Диний-фалсафий антропологиянинг намояндалари. Фалсафий антропологиянинг яхлит илмий билимлар тизими сифатида шаклланишида XIX аср охири XX аср бошларида яшаб ижод этган немис олими Макс Шелер (1874-1928) ижоди алоҳида ўрин тутди. Айнан унинг таълимотида диний мазмундаги антропологик қарашлар билан инсон

тўғрисидаги илмий-фалсафий фикрларнинг уйғунлиги яққол намоён бўлди. Бу эса, ўз навбатида, фалсафий антропологиянинг мустақил фан соҳаси сифатида шаклланишига катта туртки берди.

Макс Шелер бир қатор асарларида ўз давридаги ғарбий Европа маданиятини инқирозли ҳолатда эканини эътироф этиб, ундан чиқиш йўллари кўрсатишга ҳаракат қилган.

Жамиятнинг инқироzi, ижтимоий зиддиятлар ва бошқа муаммолар Шелер учун, энг аввало, бу – шахс инқирозининг намоён бўлишидир. Унинг таъкидлашича, инсон муаммоси ҳеч бир даврда XX асрдаги каби долзарб бўлмаган. Бунинг асосий сабаби сифатида у инсонни тадқиқ этувчи илмий йўналишларнинг чекланган хусусияти ҳамда уларнинг бири-бири билан суст боғланганини кўрсатади. Теологик, фалсафий ҳамда табиий-илмий соҳалар шулар жумласидандир. Илоҳиёт инсон ҳақида тўлиқ диний тасаввурлар беради. Антропологиянинг фалсафий кўриниши эса, кўп жиҳатдан инсоннинг ўз-ўзини англашини изоҳлашга йўналган. Инсон моҳиятини табиий-илмий фанлар (табиётшуносликнинг барча соҳалари ва генетик психология) нуқтаи назардан тушунтириш эса, одамни Ер шари ривожланишининг нисбатан кейинги босқичида пайдо бўлган, ўзидан аввалги, инсонга нисбатан қуйи табиатда учрайдиган мавжудотлар шаклларида фақат энергиянинг бирикиши ва қобилятининг мураккаблиги даражасига кўра фарқланадиган мавжудот сифатида асослашга хизмат қилади.

Шелер инсон моҳиятини аниқлашга қаратилган ушбу талқинлардан биронтасини мутлақлаштиришдан йироқ бўлган. У Европа фалсафасини И.Кантнинг: “Инсон нима?” деган умумфалсафий синтезлашга хизмат қиладиган саволини унутганликда айблайди. Унинг фикрича, инсон тўғрисида синтезловчи хусусиятга эга, яхлит таълимотнинг йўқлиги унинг борлигининг беқарорлигини белгилайди. Шунинг учун, олим инсон борлигининг конкрет томонлари

тўғрисидаги турли билимларни ягона фалсафий ечимга тўплаш олишга қодир илмий билимлар тизими – яъни, фалсафий антропологияни яратиш зарурлигини таъкидлаган.

Шелер фикрича, инсон борлиғи структурасидан барча нарса, ҳодиса, жараёнлар: тил, виждон, давлат, фан, мифлар, ғоялар ва бошқаларнинг келиб чиқиш хусусиятларини кўрсатиш - ушбу таълимотнинг асосий вазифаси бўлиши керак.

Олим ўзи илгари сураётган фалсафий антропологиянинг қадимги таълимотлар билан алоқадорлигини кўрсатишга ҳаракат қилган. М.Шелер фикрича, масалан, Б.Паскаль ва бошқа олимлар ўз қарашларида инсонга космос (универсум)да муайян ўрин ажратиб, ўз тадқиқотларини инсоннинг моҳияти ва мавжудлик хусусиятларини аниқлашга йўналтирганлар. Аввалги даврларда инсон тасодифийми, у ўзига интилган мавжудотми ёки Худога, нимадан ва қандай қилиб пайдо бўлган, у Худодан ва инсон ва Худо ўртасидаги барча оралиқ мавжудотлар – фаришталар, иблис, арвоҳлардан нимаси билан фаркланади каби антропологик саволлар тарихан ўткинчи, бироқ, уларнинг моҳияти яхлит. Яъни, инсон шундай мураккаб ва серқирра мавжудотки, у тўғрисидаги барча таърифлар номукамал кўринаверади. Бир сўз билан айтганда, ижтимоий ҳаёт ҳамда инсоннинг моҳиятини билишга нисбатан объектив шартланган ва доимий ўсиб борувчи кизиқиш муқаррар ҳолат бўлиб, бу антропологияга нисбатан юксалиб бораётган эҳтиёж эди.

Айнан ушбу соғлом манфаат Шелер фикрича, инсон ва жамият тўғрисидаги барча билимлар учун дунёқарашлик асоси бўлишга қодир - фалсафий антропологиянинг шаклланишига имкон яратди.

Олим фалсафий антропология – инсоннинг моҳияти ва унинг структураси тўғрисидаги билимлар тизими деб ҳисоблаб, фан предметини шу тариқа талқин этган.

М.Шелернинг фалсафий антропологиянинг ривожланишига қўшган ҳиссаси ҳақида гапирганда, унинг таълимотидаги муҳим икки ҳолатга эътиборни қаратиш зарур.

Биринчидан, олим учун “инсон-жамият” тизимида инсон ўзига хос марказ сифатида бирламчи ҳисобланади. Чунки ушбу марказда инсоннинг оламга нисбатан бўладиган турли алоқалари кесишади. Шелер бу марказнинг моҳияти - инсоннинг шахсий борлигини аниқлаш ҳамда ягоналиги (уникаллиги), эркинлиги ва ўз-ўзини тартибга солиш (яхлитлиги) хусусиятини англашга ҳаракат қилган. Бунда, шахснинг чинакам борлиги сифатида ўз таркибига ягоналик, эркинлик ва ўз-ўзини тартиблаш каби унсурларни олган муҳаббат (севувчи борлиқ) чиқади.

Иккинчидан, Шелер фикрича, шахс ва жамият ўртасидаги антагонизм, шахсда эса ички инкироз мавжуд. Шунинг учун, олим инсонни икки қобик (атрибут)лар кечишадиган мавжудот сифатида тасвирлайди. Инсон моҳиятини ташкил этадиган бу икки атрибутнинг бири – қандайдир илоҳий ядрони эслатадиган ўзига хос шиддат (майлар, истаклар, инсон аффектлари, табиий, органик мазмунга эга ҳаётий муҳим нарсалар) бўлса, иккинчиси – ақл ва ҳис-ҳаяжон бирлиги сифатида чиқадиган руҳдир (эзгулик, муҳаббат, афсусланиш, кадрлаш ва эркинлик билан боғлиқ барча ҳодисалардир).

Шелер фикрича, инсонни инсонийлигини таъминлайдиган сифат кенг маънода ҳаётдан ташқарида бўлиб, у – руҳдир. Руҳ барча нарсаларга қаршидир, чунки у ғайритабиий, Худодан келиб чиқади. Бошқача айтганда, Шелер учун инсон – бу, Худо билан боғланган маънавий мавжудот. Сўз туфайли илоҳий руҳ мазмуни индивидуал онгнинг мулкига айланади. Мутахассислар олимнинг ушбу фикри Инжилдаги: “Ибтидода Сўз бор эди, ва Сўз Худода эди, ва Сўз Худо эди”, - деган ҳикматни эслатишига ҳам алоҳида урғу берганлар.

Инсон моҳиятини унинг икки атрибутлари – шиддат ва руҳнинг чексиз шаклларда намоён бўлиши орқали изоҳлаган ҳолда Шелер диний-фалсафий антропологияси инсон ҳақидаги эмпирик таърифларни енгиб ўтган. “Руҳ инсонни инсонийлаштирувчиси сифатида унинг иррационал асосига қатма-қат мустаҳкамланиб боради. Шиддат эса, бутун ҳаётнинг намоён бўлишидир”, - деб ёзади Шелер. Бундан ташқари, олим шиддатнинг босими, ҳаётининг инстинктларнинг ўсиб бориши, эҳтироснинг қўзғолони ва табиий равишда, руҳнинг бутун ҳаётининг жараёндан сиқиб чиқарилиши ҳақида сўз юритади. Шу нуқтаи назардан қараганда, файласуф учун шахс – бу, конкрет яхлитлик, қадриятлар кесишувидир. Қадриятлар иерархияси ҳар бир шахсда мужассамлашса-да, бироқ, у Худодан келиб чиқади. Инсоннинг асосий хусусияти – унинг Худога интилувчанлигидадир. Шелер фикрича, энг комил инсон пок, тақводор, олижаноб шахсдир.

Олим диний, фалсафий, эстетик, илмий ва бошқа барча қадриятлар жамиятда мавжудлиги учун инсонга берилганини эътироф этади. Бироқ, уларнинг қабул қилинишини Шелер социологик жиҳатдан изоҳламаган. Унинг фикрича, бу қадриятлар индивиднинг унинг ижтимоийлигига нисбатан бирламчи бўлган антропологик моҳиятига қатма-қат жойлашиб боради.

Шелер одамлар томонидан ахлокий, фалсафий ва диний қадриятлар четга суриб ташланаётгани учун ғарбий Европа жамиятини танқид остига олиб, ўз қарашлари орқали қадриятларни қайта тиклаш йўлларини таклиф этган.

Шундай қилиб, Шелер фалсафасида марказий ўрин эгаллаган инсон маънавий мавжудот бўлиб, унинг борлигининг асосий тамойили сифатида қудратли, аммо “нодон шиддат” ва барча нарса, ҳодисаларни англайдиган, бироқ, кучсиз руҳ намоён бўлади.

Унинг таълимоти ҳаёт фалсафаси ва экзистенциализмнинг ривожланишига улкан ҳисса қўшган. Кейинчалик

Шелер фалсафаси биологик, психологик, маданий, диний ва бошқа йўналишлардаги алоҳида фалсафий-антропологик назария шаклларига айланиб кетди.

Замонавий диний-фалсафий антропологиянинг асосчиларидан яна бири - немис олими Арнольд Гелен (1904-1976) ҳисобланади. Олим маданиятни “инсониятнинг абадий йўлдоши” сифатида талқин этган. Турли хил маданиятларнинг мавжудлигини тан олган ҳолда, Гелен маданиятнинг бирлигини инсоният яхлитлиги, аниқроғи одамларнинг биологик яхлитлиги билан шартлангани ҳақидаги ғояни илгари сурган. Унинг фикрича, маданият “маданият яратувчи энергия”га эга ҳар бир инсон организмнинг ажралмас қисми ҳисобланади.

Мутахассислар томонидан Гелен фалсафасида уч тематик йўналиш – фалсафий антропология, “институтлар фалсафаси” ва “плюралистик ахлоқ” ажратиб кўрсатилади. Олим ижодидаги ушбу йўналишлар бир-бирини тўлдириб, ўзаро узвий боғлиқ бўлса-да, уларнинг орасида фалсафий антропология ёндош соҳалар учун ўзига хос базис бўлиб хизмат қилган.

Гелен учун фалсафий антропологиянинг асосий вазибалари - инсоннинг табиатдаги ўзига хос яхлитлик сифатидаги таърифини ишлаб чиқиш, уни табиатнинг авваллари ҳеч ҳам синаб кўрилмаган лойиҳаси, мутлақо бир маротабалик ҳодиса сифатида англашдан иборат. Унинг фикрича, мазкур фан инсон ҳақида ундаги мавжуд хусусиятлар, белгилар ва б.лар мажмуини инобатга олган ҳолда иш кўрадиган, илмий таълимот характериға эга бўлган муайян яхлит қарашни шакллантиришға хизмат қилиши зарур. Бир сўз билан айтганда, Гелен фалсафий антропологияни инсоннинг ўзига хос табиатға эга эканини асослашға қаратилган фан сифатида тушунган.

Гелен антропологик воқеликни ўрганишда ҳар қандай метафизик қарашларни инкор этиб, соф эмпирик категорияларға таянган антропологик фанни яратиш

зарурлигига урғу берган ва шунга интилган. Унинг фикрича, агар инсоннинг биологик табиатини эмпирик жиҳатдан англаш мумкин бўлса, бу жараёнда антропология антропобиологияга айланиши лозим. Зеро, Гелен тадқиқотларида инсон мавжудлик шароитларини ўрганиш орқали ҳал этилиши мумкин бўлган “махсус биологик муаммо” сифатида чиқади. Бундай ёндашувга кўра, олимнинг концепциясида бир ҳодисани иккинчисидан келтириб чиқариш ёки бошқасига кўшиб юборишни англатувчи қатъий қарамлик принципини инкор этилади. Инсондаги барча муҳим хусусиятлар бир-бирига нисбатан функционал жиҳатдан ўзаро тақозолангандир. Уларнинг мажмуи антропологик константалар тизимини ифодалайди. Айти пайтда, мазкур тизим инсоннинг табиатнинг махсус лойиҳаси саналиши ҳамда унинг ўзига хос ҳаёт тарзига эга бўлишини таъминлайди.

Гелен методологик дастурининг асосида бош назарий услуб – бу, инсонни космологик истиқбол нуқтаи назаридан, энг аввало, ҳайвонот оламига дахлдорлигига кўра тадқиқ қилишдир. Морфологик нуқтаи назардан қараганда, инсон махсус ҳолат, истисно сифатида намоён бўлади. “Табиатдаги таракққиёт” турларнинг органик ихтисослашувида, яъни, уларнинг муайян яшаш муҳитига табиий мослашиб бориши билан белгиланади. Ҳайвон у ёки бу шароитларда узининг махсус ташкиллашиш хусусияти туфайли ҳаёт кечира олади. Уларда тана аъзоларининг ихтисослашуви ва муҳит бир-бирига мувофиқ келади. Улардан фарқли равишда инсон биологик мослашув қобилиятига эга эмас, яъни у муайян табиий муҳитга органик мослашиб кетиш учун зарур биологик ривожланиш қонуниятларидан маҳрум. Бошқача айтганда, фақатгина табиий шароитларда инсон мавжудот сифатида кирилиб кетган бўлар эди. Олим инсонни биологик ихтисослашувга эга эмаслиги учун “номукаммал мавжудот” деб атади.

Бундай ҳолат эса, унинг яшаб кетиш имкониятлари тўғрисидаги саволни ўртага ташлашга мажбур этади.

Инсон биологик нотўлик, етарли даражада тайёр бўлмаган мавжудот сифатида ўз ҳаёт таъминоти, яшаб кетиши масаласини ўзи ҳал этиши зарур. Шунинг учун, инсон ўз хатти-ҳаракатлари ўзи учун шарт-шароитлар яратадиган фаолиятга эга мавжудотга айланган. Яшаб қолиш учун ҳаракат қилиш – инсон учун принципиал аҳамиятга эга вазифадир. Шу маънода, инсоннинг бутун ҳаётини фаолияти энг аввало, ўз борлигини сақлаб қолиш ва қўллаб-қувватлашган қаратилган воситалар ва қурооларни яратишдан иборат жараён сифатида чиқади. Хатти-ҳаракат, фаолият ҳаётини таъминот мақсадида табиатни ўзлаштиришга бўлган уринишдир.

Инсон ҳаёти учун зарур, қайта ишланган табиий ҳодисалар мажмуи маданиятдир. Маданият олами эса – инсон дунёсини ташкил этади. Олим фикрича, қандайдир “табиий инсон” бўлиши мумкин эмас. Тайёр воситалар ва физик ресурсларнинг йўқлиги маданият воситасида барҳам топиб боради. Шунинг учун, маданият иккинчи табиатдир.

Биологик ихтисослашмагани сабабли инсон ташқи олам учун очикдир. Бирок, бу очиклик инсон учун оғир вазифа ҳисобланади. Зеро, у ташқи кучларнинг ҳаддан зиёд босими, таъсирига бардош бериши, уларни ўзлаштириши зарур. Ташқи дунё инсон учун олдиндан айтиб бериб бўлмайдиган структурага эга ташвишли қобиқ кабилдир. Бундай ҳолат инсон олдида ташвишдан ҳалос бўлиш, яъни мустақил равишда етарли бўлмаган шароитларни ҳаётини таъминотнинг имкониятларига айлантиришдек ҳаётини муҳим вазифани қўяди. Гелен буни “оғир вазифадан қутулиш тамойили” деб атаган. Ҳаддан зиёд кучли таъсирларни қабул қилиш оғир бўлса-да, бошқа томондан бу, маданият намуналарини яратиш учун имконият ҳамдир. Турфа хил табиат неъматларидан инсон эҳтиёжлари учун зарур бўлган қўллаб-қувватлаш нарсалар яратиш мумкин. Инсондаги

ҳар қандай энг мураккаб нарса, ҳодисаларни ҳам маданий жиҳатдан қайта ишлаш қобилияти унга турли-туман табиий муҳитларни ўзлаштириш, мослаштириш имкониятини беради.

Айни пайтда, табиатни ўзлаштириш билан боғлиқ мураккаб вазифаларни самарали ҳал этиш учун инсон зотидан ўзига хос ҳошиш-истак ва эҳтиёжлар структураси талаб этилади. Инсон ўз майлларини тўғри йўналтира билиши, зарур ҳолларда уларни тўхтатиб қолиш қобилиятини шакллантириш керак. Бу жараёнда элементар эҳтиёжлар ва майллар билан хатти-ҳаракатлар орасида узилиш содир бўлиши мумкин. Эҳтиёжлар ва истакларга нисбатан пайдо бўлган ушбу узилиш масофаси узоқни кўзлаб иш тутиш, турли хил хатти-ҳаракатларни режалаштириш имконини яратади.

Ташқи оламни маданий ўзлаштириш билан боғлиқ мураккаб вазифаларни ҳал этишда инсонга тил ҳам катта ёрдам беради. Тил воситасида инсон ўзи ва нарсалар ўртасида бевосита ташқи босимлардан халос бўлишга имкон берадиган символли оралиқ дунёни шакллантиради. Шунингдек, тил одамнинг олам билан масофавий-назарий муносабатни йўлга қўйишга имкон яратади.

Инсоннинг дунёга очиқлиги яна шунда намоён бўладики, у ўз хатти-ҳаракатларида ўзининг айни пайтда ҳолатидан кўра, кўпроқ олдиндан кўра билинган, лойиҳалаштирилган ҳолатларга таянади.

Гелен инсонни англашда маънавий омилларнинг ролини ҳам тан олган. Бирок, олим бундай омилларнинг метафизик талқин этишдан йироқ бўлган. Шунингдек, мутахассис ўз методологик дастури доирасида Худо билан боғлиқ масалаларни ҳам метафизик изоҳлашдан воз кечган. Лекин, бу унинг таълимотининг атеистик характерга эга эканини англатмайди. Бу борада олим ўз антропологиясининг ҳар қандай мунозаралар учун очиқлигин эълон қилган.

Гелен талқинида дин инсоннинг ўз-ўзини бошқариши, ҳаёт кечеришини таъминлашга қаратилган юксак тизимларидан биридир. Унинг фикрича, дин учта асосий функцияни бажаради ёки бошқача айтганда инсоннинг уч турдаги манфаатига жавоб беради. Мазкур функциялар (манфаатлар) диннинг манбаини ташкил этади. Антрополог фикрича, дин дунёни тушунтириш, хатти-ҳаракатларни шакллантириш, ожизликдан келиб чиқадиган муаммоларни ҳал этиш йўлларини кўрсатиш каби функцияларни бажаради.

Гелен фикрича, диннинг дастлабки икки функцияси – оламни талқин этиш ва фаолиятни тартибга солиш илм-фан ривожини билан динга нисбатан мустақил соҳаларга айланиб боради. Шу маънода, олимнинг антропологик концепциясида диннинг маънавий маданиятнинг муҳим қисми сифатида талқин этилгани яққол намоён бўлади. Мутахассис динга эътиқод қилишнинг тобора индивидуал характер касб этиб боришини таъкидлаган ҳолда, унинг инсон руҳияти, дунёқараши ва борлиққа нотўғри муносабатидан келиб чиқадиган зиддиятларини ҳал этишдаги ўрнига юқори баҳо беради.

Х.Э.Хенгстенберг ва Э.Корет антропологик назарияларининг ўзига хос хусусиятлари. Замонавий диний-фалсафий антропологиянинг характерли намунасини немис олими Ханс-Эдуард Хенгстенбергнинг (1904 й.) объективлик (*Sachlichkeit*) таълимоти мисолида кузатиш мумкин. Мутахассисларнинг таъкидлашича, унинг қарашларида ушбу оқимга мансуб бошқа олимларнинг ижодидагига нисбатан, инсон борлиғи ва моҳиятининг феноменологик-антропологик таҳлилининг диний варианты кўпроқ ўз ифодасини топган.

Инсоннинг моҳияти борасида фан пайдо бўлгунга қадар ҳам интуитив тасаввурларнинг мавжуд бўлгани тўғрисидаги ғоя Хенгстенберг антропологик қарашларининг асосий методологик тамойили ҳисобланади. Олим фикрича, бундай

ёндашув инсон ҳақида тадқиқот олиб боришнинг муҳим шартидир. Зеро, бундай интуитив билим предмет ҳақида дастлабки тушунчаларни бериб, истикболдаги таҳлилларга кенг йўл очади. Хенгстенберг методига кўра, одам зоти хусусидаги дастлабки интуитив билимлар ақл томонидан инкор этилиши мумкин эмас. Чунки бу ҳолда тадқиқот учун дастлабки зарурий материал йўқолади. Бошқача айтганда, Хенгстенберг ижодида бундай ёндашув унинг инсон тўғрисидаги мулоҳазалари учун ўзига хос мажбурий мезон сифатида хизмат қилган. Ушбу йўналишдаги фикр-мулоҳазаларни излаш ва аниқлашни олим феноменологик аҳамиятга эга деб ҳисоблаган. Бироқ, Хенгстенберг назарда тутган феноменология Гуссерль тушунчасидаги феноменологиядан фарқланишини таъкидлаш жоиз.

Ўзига хос методологик ёндашувга таянган ҳолда олим инсон борлиғини унинг объективлик хусусияти ташкил этиши ҳақидаги антропологик ғояни илгари сурган. “Объективлик, деганда биз, инсонга мурожаат қилганимизда фойда олишни эмас, балки унинг ўзлигини англашга қаратилган позицияни назарда тутамиз. Объектга нисбатан бундай муносабат англаб етиш, амалий ҳаракат ёки эмоционал баҳолаш ҳолатларида амалга ошиши мумкин”, деб ёзади Хенгстенберг.

Объективлик тамойилига мувофиқ субъект ўз атрофидаги борлиққа, масалан, ҳайвонот ва ўсимлик оламига холис, ғаразли мақсадларни кўзламай, нафосат билан ёндашиши, чин қалбдан уларнинг униб-ўсиши, ривожланишини исташи зарур. Бошқача айтганда, Хенгстенберг антрополгиасида “объективлик” инсон ҳаётини нарсалар ва тирик мавжудотлар олами билан ҳамнафас уйғунликда, ўзига хос соф эҳтирослар билан беғараз кечишини англатади. Нима учун ва қандай мақсадда, деган савол бу жараён учун бегона ҳисобланади.

Хенгстенберг учун “инсон объективликка қодир, объективликда ўзлигини топадиган ва объективлик учун

яралган мавжудотдир”. Даставвал, олим ушбу тезисни гипотетик тарзда илгари суриб, уни доимийлик мезонига мос келиши нуктаи назаридан феноменологик текширувдан ўтказади. Бунинг учун у хаёлан инсон табиатидан объективлик тамойилини олиб ташлайди ва бу масалан, билиш, англаш жараёни учун қандай оқибатларга олиб келиши мумкинлигини тасаввур қилишга уринади. Ва шу заҳоти, объективликдан ажралган инсон ҳурмат қилиш, севиш, адолатли бўлиш каби фазилатлар ва табиийки, ташқи олам борлиғи таркибига кирган ҳолда уни англаш орқали ҳосил бўладиган билимлардан маҳрум бўлади. Хенгстенберг шу тариқа объективликнинг инсон моҳиятининг муҳим сифатлари билан узилмас алоқада эканини намойиш қилиб, ўзи илгари сураётган антропологик позицияни доимийлик, мажбурийлик мезонларига мувофиқлиги ҳақидаги қатъий хулосага келади. Ушбу методик тадбир Хенгстенберггача мавжуд бўлган фалсафий-антропологик концепциялар доирасида ҳам қўлланилган усулларга ўхшайди. Бирок, олимнинг ижодида инсон табиатининг умуммажбурий хусусияти тўғрисидаги мулоҳазани исботлаш тескари тартибда амалга оширилади. Яъни, бу методологик жараён априор равишда инсон борлиғининг кўпроқ хусусий тавсифларини ўз таркибига олган умумий тезисдан, ўз-ўзини англашнинг айрим конкрет кўрсаткичлари томон йўналган бўлади.

Тадқиқотлари давомида Хенгстенберг инсон антропологикаси объективлик хусусиятининг тотал характерга эга экани тўғрисидаги хулосани баён этган. Унинг фикрича, инсон борлиқнинг барча соҳалари, маданий воқелик билан объектив келишув асосида “очилиши” зарур ва унга ҳаёт айнан шунинг учун берилган. Инсондаги интеллектуал, рухий, эмоционал қобилиятларнинг жонланиши, шаклланиши ундаги объективлик хусусиятининг ҳолати, даражасига боғлиқдир. Бирок, бу қобилиятларнинг ҳеч бири

инсондаги объективлик шартининг манбаи, илк ташаббус-кори ҳисобланмайди.

Объективлик маданиятнинг ахлоққача бўлган турли соҳаларида, шунингдек, предмет ғаразли мақсадлардан холи равишда тадқиқ қилинадиган конкрет илмий билиш жараёнида ўзини намоён этади. Объективликнинг юқори шакли ва даражаси асосий мезони муҳаббат бўлган ахлоқий соҳада амалга ошади. Бу масалада Хенгстенберг Шелернинг “Сен” қадриятларининг юксалтиришга қаратилган муҳаббат ҳақидаги концепциясига таянади. Мазкур талқинга кўра, муҳаббат объективликнинг ниҳояси ва у ҳар қандай ахлоқий хатти-ҳаракатнинг ибтидосида мавжуд бўлиши зарур.

Олимнинг инсон ва табиат ўртасидаги ўзаро муносабат туғрисидаги фикрлари ҳам эътиборни тортади. Унинг фикрича, инсон муҳитга мослашмайди, балки аксинча, атроф табиатни ўзига мослаштиради. Одамга узун тирноқ ва сўйлоқ тишлар керак эмас. Инсон - маданий дунёнинг яратувчиси ва бу яратувчанлик биологик номувофиқликнинг компенсацияси эмас. Чунки инсон аввал бошдан табиатга мослашишга мажбур бўлмаган. “одамнинг тана аъзолари улардан нима талаб қилинадиган бўлса, шунга мутлақо мосдир”, - деб ёзади Хенгстенберг. Таълим ва тарбия жараёнида ҳам инсоннинг ихтисослашуви содир бўлмайди. Чунки бу ундан умуман талаб этилмайди. Зеро, инсон бошқа биологик турга, масалан, учадиган ёки сув остида сузадиган мавжудотга айланмайди. Бу ишларни у ўз ақли ва яратган воситалари, қуроллари орқали ҳам амалга оширишга қодирдир.

Машҳур антрополог фикрича, объективликнинг энг юқори ва ўзига хос шакли диний борлиққа хосдир. Чунки ушбу жабҳа учун ўз борлигини йўқотиш ёки унга эришиш хавф туғдирмайди, балки, у субъектнинг ҳоқиш-иродасидан мустақил, эркин равишда мавжуддир. Шунинг учун, диний муносабатлар таъзим, итоат кўринишини олади ва

Худонинг қандай бўлса, шундай мавжудлигига нисбатан қувонч ва миннатдорликда намоён бўлади.

Хенгстенберг қатъиятига кўра, инсон ташқи борлиққа нисбатан объектив ёндашиш учун яралган мавжудот ҳисобланади. Бироқ, у бунга риоя этмаслиги, диаметрал қарама-қарши, нообъектив позицияда ҳаёт кечириши ҳам мумкин. Агар, ҳамдардликка асосланган объективликнинг энг юксак чуққиси муҳаббат бўлса, атайин амал қилинган нообъективлик – ғараз ва нафрат билан яқун топади. Инсон ўз ҳаётида объективлик ёки унга қарама-қарши бўлган позицияни танлаши зарур. Бунда инсоннинг шахс хусусиятлари белгиловчи аҳамият касб этади.

Хенгстенберг қарашларига кўра, инсоннинг конкрет хатти-ҳаракатларида намоён бўладиган объективлик мақсадга мувофиқлик тамойилига нисбатан трансцендент равишда ўзгача фазилатдир. Буни биз олимнинг объективлик ва жисмлилик ўртасидаги ўзаро муносабатни талқин этишида ҳам кўрамиз. Унинг фикрича, одамнинг биологик жиҳатдан ташкиллашиши табиий эволюция ёки социомаданий муҳитнинг хусусиятлари билан эмас, балки, унинг объективликка бўлган қобилияти шартлангандир. Яъни, объективликка қодир мавжудотнинг жисмоний тузилиши ҳам мукамал бўлади.

Хенгстенберг инсонни биологик эмас, балки, энг аввало, маънавий-руҳий мавжудот деб ҳисоблайди. Шунинг учун, у Ландман сингари Геленнинг антропологик биологизм назариясини танқид остига олади. Олим диний-фалсафий антропологик мактабнинг бошқа вакиллари каби Гелен ижодидаги одамнинг ҳайвонот оламидан шаклланиб чиққани ҳақидаги ғояга қарши чиқади.

Хенгстенберг инсон объективликка қодир мавжудот бўлгани сабабли ҳам у маданиятнинг яратувчиси ва ташувчиси эканини уқтиришга уринган. Унга кўра, маданият бу эҳтиёж натижаси эмас, балки ҳаётда янада тўлиқликка интилиш ҳосиласидир. “Маданият

етишмовчиликдан эмас, балки тўқисликдан келиб чиқади”, деб ёзади олим. Табиат устидан ҳукмронлик қилиш маданиятнинг моҳиятини ташкил этмайди. Чунки айнан шундай ҳукмронликка интилишнинг кучайиши оқибатида маданиятсизлик ва ваҳшийлик келиб чиқади. Тўқислик ва объективликнинг мазмуни қандайдир фойда билан ўлчанмаслиги баробарида ушбу мазмунни англаб етганлар миқдорига ҳам боғлиқ эмас.

Хенгстенберг феноменологияси унда инсондаги шахсий ва онтологик мазмунларнинг ажратиб талқин этилиши билан ҳам характерлидир. “Онтология инсон субъекти ташаббусидан аввал мавжуд ва борлиғига кўра ундан мустақил бўлган мазмунни англатади. Ўзининг яралишига кўра инсон мазмуннинг илк ташувчиси эмас. Индивид ҳаёти давомида мазмунларни англай бошлайди, мазмун эса бу вақтда барқарор мавжуд бўлади”, - деб ёзади Хенгстенберг. Бироқ, онтологик мазмунни англаб бориш жараёни индивидуал шахсий хусусиятга эга бўлиб, инсоннинг у ёки бу мазмунга алоҳида эътибор қаратишига боғлиқдир. Ўзининг шахс хусусиятларини билиб бориш онтологик мазмунни англаб боришга кенг йўл очади.

Хенгстенбергнинг ушбу фикрлари унинг ижодида инсон фалсафаси ўзига хос ёндашув, услублар орқали самарали ривожлантирилганини кўрсатади. Инсон борлигини марказий ўринга қўйиш, уни маънавий-маданий тараққиётнинг асоси сифатида талқин этиш Хенгстенберг антропологиясига хос хусусиятдир.

Австриялик файласуф ва теолог Эмирих Коретнинг (1919 й.) концепцияси ўзига хос услубда яратилган мустақил илмий позиция сифатида диний-фалсафий антропология соҳасидаги билимлар тизимида муҳим ўрин тутади. “Инсоннинг моҳияти шунда-ки, у бевосита фақат табиат қуршовида яшайдиган мавжудот эмас. Чунки инсон маданий табиатга ҳам эга. У ўзи ўз дунёсини маданийлаштириши зарур”, - деб ёзади Корет. Бир қарашда

бундай нуктаи назарга тўлиқ қўшилиш мумкин. Шундай бўлса-да, оламнинг ижодидида инсоннинг маданий моҳияти ҳамда шахснинг ўзига хос дунёси шаклланадиган маданий-тарихий фаолликнинг манбаи сифатида нимани тушуниш зарурлиги масалаларининг ҳал этилиши алоҳида эътиборни тортади.

Мутахассислар Корет антропологиясида асосий хусусият – инсонни тўлалигича маданият ва тарихни яратувчи фаол, серғайрат мавжудот сифатида кўрсатишга бўлган уринишдан иборат эканини таъкидлайдилар. Албатта, бу жиҳат замонавий неотомистик антропологиянинг ривожланишида муҳим аҳамият касб этган.

Тарихни илмий тушуниш инсон оламини энг аввало, унинг ҳаётий фаолияти кечадиган, у томонидан яратилган предметлар тизимидан иборат ижтимоий яхлитлик сифатида талкин этишга асосланади. Инсон дунёсининг исталган сегменти, қисми алоҳида аҳамиятга эга бўлиб, у ёки бу ижтимоий шароитда муайян маданий мўлжалларга эга шахс ҳаёти мазмунининг ташувчиси ҳисобланади. Инсон борлиги объективдир. Бирок, унинг мавжудлиги ва пайдо бўлиши ижтимоий субъектнинг фаолияти билан ҳам шартлангандир. Томизм анъаналарига доирасида қолишга уринган ҳолда Корет “дунё” категориясини формал объект, реалликни таҳлил қилиш аспекти билан тенглаштиради. Айни пайтда, “дунё”ни Корет Гуссерль, Хайдеггер ва Гадамер меросидан фойдаланиб, уни “конкрет ҳаётий муҳит” ва объективлик ва субъективлик ўзаро қоришиб кетган “тушуниш горизонти” сифатида олиб қарайди. У инсон дунёсининг объектив хусусиятини тан олмайди ва инсон фаолиятини амалий-предметли таркибий қисмлардан холи бўлган соф маънавий ҳодиса сифатида талкин этади. Шунингдек, олим қарашларида инсон дунёси тажрибанинг тоталлиги билан ҳам тенглаштирилади ва унинг тилда ифодаланиши ҳамда субъект томонидан тўлиқ анлангани таъкидланади. Католик файласуфи Корет субъектнинг

“интерсубъектив алоқалар” мажмуига дахлдорлиги тўғрисида сўз юритса-да, унинг дунёсининг объектив ижтимоий муносабатлар билан сабабий боғланишини тўлик инкор этади. Унинг қарашларига мувофиқ, маданий ривожланиш “маънавият”нинг тотал хусусиятини англаб боровчи “борлиқ-онг”нинг такомиллашиш жараёнини англайди.

А.Гелен ва М.Шелер назарияларига таянган ҳолда Корет инсон дунёсининг моҳият эътибори билан очиқ хусусиятга эга экани, унинг фаолияти ҳайвонлар ҳаётидан ўзининг тарихий-маданий характери билан ажаралиб туриши хусусида сўз юритган. Бу борада унинг қарашни Г.Плесснер антропологик позицияси билан ҳамоҳангдир. Маъулмки, Плесснер ўзининг “Органик дунё босқичлари ва инсон” китобида маданий ижоднинг уч қонунини илгари сурган. Плесснер фикрича, “Табиий сунъийлик қонуни” ва “Бевосита бевоситалилик қонуни”га кўра, инсоннинг табиатга нисбатан муносабати билвосита хусусиятга эга. Ушбу билвоситалилик субъектнинг ўзгартирувчанлик фаолияти орқали домий равишда таъминланади. Учинчи – “Утопик стандарт қонуни”га мувофиқ эса, инсон абсолют билан қўшилишга интилиб ҳаёт кечиради. Корет ҳам Плесснер сингари абсолют дунёга қўшилишга интилишни маданий-тарихий фаолиятни англашнинг калити деб ҳисоблаган. Шу нуқтаи назардан қараганда, олим инсоннинг “утопик стандарт қонуни” орқали катта кучга эга бўлиб борадиган маданий ижод жараёнида табиат ва тарихий заруриятдан юксакликка кўтарилиш қобилятга эга эканини таъкидлаган. Унинг фикрига кўра, ушбу хусусият инсон дунёси диалектикасининг моҳиятини ташкил этади.

Инсон “Мен”ининг таҳлили ҳам Корет антропологиясининг асосий унсури ҳисобланади. “Мазкур нуқта – менинг “Мен”им – дунёимнинг зарурий марказидир. Айнан, у орқали мен ташқи дунёни кўриб, тушуна оламан. Барча

бошка нарса, ҳодисалар ушбу марказ билан чамбарчас боғлиқ”, - деб ёзади антрополог.

Мутахассис анъанавий неотомистик концепцияга хос бўлган зиддиятга барҳам беришга уринган ҳолда, билиш жараёни ва амалий фаолиятнинг бирлиги, субъект фаоллигининг яхлитлиги хусусида сўз юритади. Бу ҳам Коретнинг инсонни эркин танлов орқали ўз тақдирини ўзи белгилай оладиган, фаол мавжудот сифатида характерлашга бўлган кучли истагидан далолат беради. Олим томонидан ахлоқий масалалар таҳлил қилинганда ушбу истак яққол намоён бўлади. Айни пайтда, Корет Шелернинг аксиологияси ҳамда Фихтенинг издоши Риккерт қарашларига ҳурмат билан муносабатда бўлган ҳолда, инсон фаолиятининг исталган услубида норматив-қадриятли ҳолатнинг биринчи даражали аҳамиятга эга эканини эътироф этади.

Умуман олганда, инсон борлиги амалий, ахлоқий шартларининг оламга нисбатан назарий муносабатдан устунлиги, инсон ҳаётининг асосий мақсади, фаолиятнинг энг олий манбаи - илоҳий кучга интилиб яшашдан иборат экани ҳақидаги тезис Корет антропологиясининг марказий ғоялари ҳисобланади. Баъзи ўринларда инсон шахсини ҳаддан зиёд марказлаштиришга уринган бўлса-да, Корет қарашлари замонавий фалсафий антропологиянинг ривожланишига катта ҳисса қўшган назария сифатида улкан илмий аҳамиятга эга.

Такрорлаш учун саволлар:

1. Антропология ва дин фалсафаси ўртасидаги ўзаро алоқадорлик нималарда намоён бўлади?
2. Замонавий антропологиянинг қандай йўналишлари бор?
3. Замонавий диний-фалсафий антропологиянинг шаклланишига қандай омиллар таъсир кўрсатган?

4. Арнольд Гелен антропологик назарияси қандай методологик ёндашувга таянган эди?

5. Хенгстенберг таълимотидаги объективлик тамойили қандай мазмунга эга?

6. Макс Шелернинг фалсафий антропология ривожига қўшган ҳиссаси асосан нима билан изоҳланади?

Мустақил иш учун мавзулар:

1. Инсонпарварлик диний-фалсафий антропологиянинг асосий тамойили сифатида.

2. Танатология концепциясининг мазмуни.

3. Эсхатологиянинг асосий тамойиллари.

4. Христианликда антропологик масалалар талқини.

5. Антропологиянинг замонавий йўналишлари.

7-мавзу. Дин ижтимоий-маданий ҳодиса сифатида

Дин ва маданий жараёнлар диалектикаси. Диний макондаги ҳодисалар моҳиятини англашга имкон берадиган тамойилларни тадқиқ этишнинг долзарблиги мамлакатимиз, шу билан бирга, глобал воқелиқда кечаётган ижтимоий тараққиёт босқичининг ўзига хослигидан келиб чиқади. Глобал мафкуравий қарама-қаршилиқ ўрнини ижтимоий мавжудликнинг янги тенденциялари, бир томондан, принципиал эркин фикрлилиқ, толерантлик ва очиқликни жорий қилиб, иккинчи томондан, дин ниқоби остидаги ноқонуний хатти-ҳаракатларга ҳам йўл очмоқда.

Шунга боғлиқ равишда, дин фалсафаси ўзига хос ўрин тутиб, уни ўзлаштириш ҳар бир кишининг шахс сифатида шаклланиши, юксак маънавий маданиятга эга бўлишига хизмат қилади. Демократик институтлар шаклланиши билан бирга айрим ҳолларда шахс эркинликларини таъминлаш байроғи остида бошбошдоқлик ва бузғунчилик юзага келмоқда. Бунда, динлараро муносабатлар тобора сиёсий

қарама-қаршилик майдонига айланиб, натижада диний заминдаги ҳарбий тўқнашувларнинг авж олиб кетиш таҳдиди кучаймоқда.

Айни пайтда, ғаразли кучлар томонидан дин тўғрисида ғайриилмий қарашларнинг илгари сурилаётгани воқелик тўғрисида ноҳолис тасаввурларнинг пайдо бўлишига олиб келмоқда. Дунёвийлик ва динийликнинг ўзаро нисбати масаласи ҳуқуқий асослар орқали мустаҳкамланаётган бўлса-да, бу борадаги айрим муаммолар кескинлашиб бормоқда. Анъанавий дин шакллари – христианлик, ислом, буддавийлик билан бир қаторда жаҳон диний маконида янги шаклдаги, турли номларга эга диний эътиқод кўринишлари пайдо бўлмоқда.

Юқорида қайд этилган ҳодисалар тизимли тадқиқотларга муҳтож бўлиб, улар қиёсий таҳлил ҳамда дин фалсафаси нуқтаи назаридан тўғри танланган методологик ёндашувни талаб этади.

Плюрализм тамойилларининг устуворлашиб бориши глобал миқёсда ўзига хос “ғоялар ва дунёқарашлар бозорининг” юзага келишига ҳам сабаб бўлмоқда. Турли эзотерик курслар ва сеанслар, кўп сонли оккультизмга бағишланган нашрлар, “маънавий соғломлаштириш технологиялари” номи остида ғайриилмий тадбирларни олиб бораётган ўз ғояларини янги даврнинг дини сифатида тикиштиришга уринаётган мафкуравий кучларнинг хатти-ҳаракатлари бунга мисол бўла олади.

Айниқса, ушбу вазият билим ва қадриятларни бир авлоддан кейингиларига узатишга қаратилган таълим тизимида жиддий таъсир кўрсатмоқда. Эскириб қолган ўқув дастурларининг тубдан янгиланиши жараёни кечаётган бир пайтда вайронкор кучларнинг мавжуд мафкуравий бўшлиқни тўлдиришга уринишлари ҳам авж олмақда. Айни пайтда, бу борада оммавий ахборот воситалари, айниқса, Интернетнинг ахборот узатиш имкониятларидан кенг фойдаланилмоқда.

Ҳозирда мавжуд ижтимоий-иқтисодий муаммолар кишилар кайфияти, хатто дунёқарашига жиддий таъсир килмокда. Уларни ҳал этишга қаратилган маънавий чоратадбирлар эса, ҳамма вақт ҳам самарали кечмаётганини таъкидлаш жоиз. Бу эса, ўз навбатида, инсонлар маънавий оламини забт этиш мақсадида бўлган турли ном ва шаклдаги диний оқимлар, гуруҳлар ва йўналишлар фаолиятининг ривожланишига йўл очмокда.

Анъанавий динларга гуёки, муқобил вариант сифатида чиқаётган ҳар-хил “янги” диний эътиқодлар ўз тарафдорлари сонини ошириб, уларни маънавий-руҳий тубанликка бошлаётгани ҳам кўпчиликка маълум. Бу эса, шубҳасиз, бу соҳада мувозанатланган ва чуқур ўйланган, давлат сиёсати даражасида чора-тадбирларни тақозо этмокда. Нью-эйдж сингари ҳодисалар, эротизм, оккультизм мистикаси, иблисона жинояткороналик, турлитуман фанатизм ва биқиклик ҳодисалари, қабристонлар, ёдгорликлар, диний биноларни таҳқирлаш, диндорлар туйғуларини топташ ва диний етакчиларга суиқасдлар уюштириш каби ҳолатлар замонавий воқеликка хос бўлиб турганини таъкидлаш жоиз.

Оммавий ахборот воситалари томонидан кўпайтирилаётган нашрларнинг методологик маданиятининг пастлиги, баъзан улар мазмунининг очик-ойдин бир ёқламалиги карама-қарши нуқтаи назарларни қиёслаш учун умумий асос топиш имконини бермай келмокда. Турли дунёқараш позициялари тарафдорларининг бир тарафлама қарашларидан устувор бўлиш зарурати муаммога нисбатан типологик ёндашувлар ҳамда улар таянган методологик асослар таҳлилини ҳам ўта долзарб масалага айлантиради.

Бу ҳол, биринчи навбатда, “дин” сўзи ортида қандай маъно яширинлигини энг умумий тарзда англашда намоён бўлади. Дин фалсафаси предмети ва объекти сифатида дин моҳияти ва унинг ҳодисалари тўғрисидаги асосий тасаввурларнинг объектив илмий таҳлилигина ушбу

муаммоларга оид кўп сонли изоҳларнинг ажралиб қолганлиги ҳамда бир тарафламалигига барҳам бериш имконини яратади.

Шу нуқтаи назардан қараганда, ҳозирда матбуотдаги кўп сонли нашрлар, шу билан бирга файласуфлар, теологлар ва диншуносларнинг классик асарлари, ўзга фан соҳалари олимларининг дин билан боғлиқ мураккаб ва серкирра ҳодисани тадқиқ этишга бағишланган асарлари, шунингдек, дин фалсафасига доир муаммолар бўйича яратилаётган илмий ишлар фалсафа фани қонунлари ва категориялари асосида атрофлича тизимлаштирилиши зарур.

Юқорида айтилганлардан келиб чиқиб, нафақат мамлакатимизда, балки халқаро миқёсда ҳам динни методологик идрок этиш тажрибаси таҳлили ўта муҳим кўриниб, бу умуминсонийлик нуқтаи назаридан диннинг ўзига хос томонлари, келиб чиқиши ва тараққиёт босқичлари тўғрисидаги асосий тасаввурларни адекват тарзда ва фан одоби чегараларидан чиқмаган ҳолда ёритиш имконини беради. Бугунги кунда ушбу йўналишдаги тадқиқотлар улкан маънавий моҳият ҳам касб этиб, у бир томондан, диннинг ижтимоий ҳаётдаги муносиб ўрнини теран англаш имконини берса, иккинчидан, ҳар бир кишининг эътиқод эркинлиги ҳуқуқига ҳурмат билан муносабатда бўлиш заруратини методологик асослаб бериш, жамиятда клерикализм, фанатизм, диний биқиклик ва бошбошдоқликни келтириб чиқаришга бўлган уринишларнинг олдини олишга кўмаклашади. Бу турли эътиқод эгалари ўртасидаги соғлом мулоқот заруратини илмий-методологик таҳлилини, шу билан бирга ўзаро тушуниш муҳити ва ўзга эътиқод ва дин эгаларига нисбатан беғаразлиликка асосланган қарашларни ривожлантириш зарурияти билан белгиланади.

Ҳозирги даврда диний маданият ривожланишининг ўзига хос хусусиятлари. Бугунги кунда глобал диний маконда юзага келаётган тенденцияларидан бири - ўзаро

фаол рақобатга киришаётган уч типдаги дунёқараш субмаданиятларининг шаклланиб келаётган қарама-қарши-лигини қайд этиш мумкин. Постсовет мамлакатларида сўнгги юз йиллик давомида анъанавий равишда бир-бирига қарама-қарши қўйиб келинган “дин” ва “атеизм” (Худосизлик) ғояси ўрнини, сўнгги ўн йилликларда янгича диний уйғониш жараёнлари билан боғлиқ қарашлар эгалламоқда. Бу, бир томондан, инсон ва жамият маънавиятини юксалтиришга қаратилган соғлом диний маърифатга таянган ғоялар кўринишида, иккинчи томондан эса, дин ниқоби остидаги турли ғаразли интилишларда ҳам ўзлигини намоён қилмоқда.

Бугунги кунда халқаро ва миллий қонунчилик тизимлари индивиднинг виждон эркинлиги ҳуқуқини ҳимоя қилиб, унинг у ёки бу дин анъаналарига мансублигини белгилаш, эълон қилиш имкониятини кафолатлайди. Бирок, бу барча диний гуруҳлар ва субмаданиятлар тенг ҳуқуқли, ўзаро ўхшаш ва бир-бирининг ўрнини боса олишини англамайди. Шунингдек, ҳозирда секулярлашув ҳам замонавий жамиятнинг ажралмас хусусияти сифатида замонавий илмий-техник цивилизация асосидан жой эгаллаган. Фолбин, экстрасенс ёки руҳоний сиёсатчи, малакали шифокор ёки муҳандис ўрнини боса олмайди. Замонавий астрологлар асарларини аждодларимиз ижодига мансуб космогоник қарашлар билан айнан дейиш ҳам тўғри эмас.

Айни пайтда, дин фалсафаси томонидан дин ва конфессияларнинг ҳар бири муайян ижтимоий аҳамиятга эга бўлган яхлит ҳодисанинг элементи сифатида идрок этилиши мумкинлигини ҳам таъкидлаш жоиз. Фалсафий адабиётларда дунёқарашларни умумий тарзда уч – “дунёвий, диний ва фалсафий” турларга ажратиш кенг тарқалган бўлиб, бу моҳиятан тарихий жиҳатдан тақсимланадиган “мифологик”, “диний” ва “фалсафий” типдаги дунёқарашларга яқин келади. Бу каби типологиялар Б.Малиновскийнинг антропологик концепциясига ҳамоҳанг

бўлиб, у магия (афсунгарлик), дин ва илм-фанга инсоннинг олам билан уйғун муносабатларининг уч ўлчами деб қараган. Барча ушбу таснифларда дунёқарашларнинг ажратиб кўрсатилаётган типлари қонуний ва зарур босқичлар ёки инсоннинг олам билан муносабат шакллари дидир деб эътироф этилади.

Ушбу дунёқарашга оид позициялар у ёки бу ўз-ўзини тиклайдиган, бир минтақани иккинчисидан фарқлайдиган локал руҳият маконларини ҳосил қиладилар. Ҳар бир расмий рўйхатдан ўтган диний ташкилот ва конфессия бугунги кунда ўз оммавий ахборот воситалари, халқаро алоқалари, ташкилий тузилмалари ва концепцияларига эга. Шунингдек, улар ўз дунёқарашини қонун доирасида эркин баён этиш, бошқа эътиқод вакиллари билан узаро соғлом мулоқот муҳитини барқарор қилиш учун барча ташкилий-сиёсий, маънавий-мафкуравий имкониятларга эга. Бу имкониятлардан ўз вақтида ва самарали фойдаланиш механизмларини такомиллаштириш, уларнинг амалий таъсирини ошириш йўллари тадқиқ этиш дин билан боғлиқ ходисаларни ўрганадиган фанлар зиммасидаги муҳим вазифалар сирасига киради.

Хулоса қилиб айтганда, юқорида қайд этилган аниқ-равшан, объектив характерга эга бўлган ҳолатлар табиий равишда ҳар қандай хусусий манфаатлардан устувор кўриниш касб этиб, маҳаллий, миллий ва минтақавий маданиятларнинг турли-туманлиги ҳамда бойлигини яратиш билан шахсий дунёқарашлар шаклланишига омил бўлади. Шу нуқтаи назардан қараганда, мураккаб ҳодиса – динни ва ҳар томонлама объектив жиҳатдан англаб етишга қаратилган ва жамиятда уйғун маънавий-руҳий муҳитни сақлаб туришга қаратилган, амалий аҳамиятга молик аниқ тақлиф-тавсияларни ишлаб чиқиш дин фалсафаси олдида турган муҳим вазифалардан биридир.

Такрорлаш учун саволлар:

1. Дин ва маданият ўртасида қандай алоқадорлик мавжуд?
2. Нима учун диний ғоялар купинча ғаразли сиёсий мақсадлар доирасига тортилади?
3. Ҳуқуқий давлат шароитида диний тарғибот қандай асосларда амалга оширилиши керак?
4. Диний бағрикенглик ғоясининг маънавий-маданий мазмуни нимада?
5. Ўзбекистондаги диний конфессиялар маданий фаолияти ривожланиши учун қандай имкониятлар яратилган?

Мустақил иш учун мавзулар:

1. Диннинг фалсафий ва культурологик талқинларининг умумий ва фарқли жиҳатлари.
2. Диннинг маданий тизимни бойитиш хусусиятлари.
3. Диний маданиятни тадқиқ этишнинг назарий тамойиллари.
4. Виждон эркинлиги тамойилининг диний маданиятни юксалтиришдаги ўрни.
5. Секуляришув шароитида диний маданият.

IV БЎЛИМ. ДИНИЙЛИК ВА ДУНЁВИЙЛИК УЙЁУНЛИГИНИ ТАЪМИНЛАШНИНГ ФУТУРОЛОГИК МУАММОЛАРИ

8-мавзу. Динийлик ва дунёвийлик тамойилларининг мазмуни

Динийлик ва дунёвийлик ҳақидаги тушунчаларнинг пайдо бўлиши ва ривожланиши. Узок вақт давомида диний эътиқод билан чамбарчас боғлиқ бўлган фалсафа Европа муҳитида Ўрта асрларга келиб черков таъсиридан чиқа бошлади. Бунда аввало, XVI аср бошларида протестантликнинг юзага келиши ҳал қилувчи рол ўйнади. Руҳонийларнинг заифлашганидан фойдаланган бир қатор файласуфлар Худо, дин масалаларида муқаддас манбалар борасида муқобил қарашларни баён этишга журъат эта бошладилар. Кейинчалик улар “маърифатпарварлар”, “хурфикрлилик намоёндалари” деб атала бошланди. Аста-секинлик билан католик хочи соясида бўлган Европа хукмдорлари ҳам маърифатпарварларнинг ғоялари ва таълимотларини қўллаб-қувватлай бошладилар. Жумладан, Наполеон Бонапарт Франция тахтига ўтирар экан, илк маротаба тож кийиш маросимини Ватиканда тиз чўккан холда Рим папаси қўлидан кийиш амалиётига барҳам бериб, Папанинг ўзини Парижга келишга мажбур қилади. Унинг даврида Папанинг сиёсий таъсири сусайиб, Европада секулярлашув тенденциялари бошланади.

Шарқда, Уммавийлар даврига келиб Ислом оламининг Европа илм-фани билан яқинлашуви натижасида юнон файласуфлари Аристотель, Платон каби олимларнинг асрлари араб тилига таржима қилинди. Қайд этиш лозимки, мазкур таржима асарлар нафақат олимлар, балки давлат раҳбарларида ҳам катта қизиқиш уйғотади. Аристотель асарларининг нақадар машҳур бўлганидан ватандошимиз

Абу Наср Форобийнинг “Шарҳ Арастуси” ёки “Иккинчи муаллим” номлари билан аталгани ҳам гувоҳлик беради.

Европа муҳотида диннинг фалсафий концепциясини яратган мутафаккирлардан Б.Спиноза, Д.Юм, Ф.Шлейермахер, И.Кант, Гегель, Л.Фейербах, Ф.Ницше, О.Шпенглер ва А.Бергсонларни санаш мумкин.

Бенедикт Спинозанинг динийлик ва илохийлик ҳақидаги қарашлари. Бенедикт Спиноза Амстердамда 1632 йилда яхудий оиласида туғилди. Ўша даврда Голландиядаги диний эркинлик шароити туфайли кўпчилик яхудийлар Португалиядаги диний таъқиблардан қочиб Голландияда паноҳ топган эдилар. У дастлабки маълумотини яхудий мактабида олиб, унда Тавротни ўрганadi.

У Декарт фалсафаси билан чуқур танишиб чиқади ва ўзида унинг катта таъсирини ҳис қилади. Натижада, табиий фанлар ва математика соҳасида ўз маълумотини яна ҳам чуқурлаштиради. Унинг математик фикрлаш усули, хусусан геометрик фикрлаш усули Спинозани ўзига жалб қилади. Спиноза бутун умри давомида Голландияда яшади. Голландия ўша даврда нисбатан илғор мамлакат эди. Лекин шунга қарамасдан, Спиноза бу ерда ҳам яхудий дини тарафдорлари томонидан ҳам, протестант ва католик диний доиралари томонидан ҳам аёвсиз таъқибларга учрайди. 1670 йилда у ўзининг «Илохий-сиёсий рисола» асарини ёзади. Бу асар амалда Тавротни биринчи марта танқид қилишга уриниш намунаси эди.

Шу тарика у тарихшуносликнинг асосларини яратишга ҳаракат қилган. Бу асарда баён қилинган ғоялар Спинозанинг илоҳиётчилар томонидан таъқиб қилинишига сабаб бўлган. 1656 йилдаёқ Спиноза ўз ғоялари учун яхудийлар жамиятидан қувғин қилинади. Қувғингача Спиноза маълум даражада обрў қозонган, Гейдельберг университети профессорлигига ҳам таклиф қилинганди. Шундай бўлса-да, у ҳаёти давомида қувғинлик ва кашшоқликда яшаган. 1662 йилда «Ақлни

такомиллаштириш ҳақида рисола», «Сиёсий рисола» каби асарларини ёзган олим 1677 йилда Гаагада вафот этган.

Спиноза фалсафасининг асосий ғоялари унинг «Ахлоқ» деб аталган асарида баён қилинган. Гегель Спиноза фалсафасини «Декарт фалсафасини мутлақ ҳақиқат шаклида объектлашишидир» деб баҳолаган. Спиноза дунёқарашидаги пантеистик ғоялар кўпроқ Ж.Бруно таълимоти таъсирида шаклланган.

Ўз фалсафий тизимининг асосига Спиноза ягона субстанция ҳақидаги таълимотни қўяди. У шундай деб ёзади: «Фақат битта субстанция ҳақиқийдир. Унинг атрибутлари (ажралмас сифат) фикрлаш ва кўлам ёки табиатдир». Унинг ягона субстанция ҳақидаги таълимоти «Ахлоқ» асарининг «Худо ҳақида» деб аталувчи биринчи қисмида баён қилинган. Спиноза талқинидаги Худо Декарт фалсафий тизимининг ҳамма атрибутларини ўз ичига олади.

Унингча, Худодан ташқари ҳеч қандай бошқа субстанциянинг бўлиши мумкин эмас. Спиноза шундай деб ёзади: «Худодан бошқа ҳеч қандай субстанция мавжуд ҳам бўла олмайди, англашилмайди ҳам. Нимаики Худода мавжуд экан, Худодан ташқарида бўла олмайди, билиб ҳам бўлмайди». Ушбу фикрларга таянган ҳолда таъкидлаш мумкинки, Спиноза Худони субстанция билан тенглаштиради, уларни бир хил нарса деб билади. Худо табиат устида турувчи моҳият эмас, табиатдан ташқаридаги яратувчи ҳам эмас. Худо табиатнинг имманент (ички хос хусусият) сабаби сифатида табиатнинг ўзида мавжуддир. Шундай қилиб, Спиноза шахс сифатидаги Худони инкор қилади, унга оламнинг универсал сабабчиси деб қарайди. Бундай талқин турли хил мунозараларга сабаб бўлади. Спинозанинг бу ғояларида пантеизм элементлари намоён бўлганди.

Шундай қилиб, Спиноза субстанция ҳақидаги ўзининг таълимотида Декарт дуализмида учрайдиган зиддиятни бартараф қилишга уринган. Декарт фалсафасидаги икки

мустақил субстанциянинг атрибутлари бўлмиш макон ва тафаккур бир субстанцияда бирлаштирилади. Унинг субстанция (Худо) ҳақидаги таълимоти «Аҳлок» асарининг биринчи қисмида баён қилинади.

Спиноза таълимотича, субстанциянинг атрибутлари фикрлаш ва кўлам билан чегараланмайди. Субстанция ўз-ўзича чексиз. Субстанциянинг ҳар бир атрибути «ўз-ўзича тушунилиши керак». Унингча чексиз ва мукамал субстанция ҳеч қандай ҳаракатда ҳам, ўзгаришда ҳам бўлмайди. Унинг атрибутлари ҳам ўзгармасдир. Субстанция ўз-ўзича зарурий тарзда мавжуддир. У ўз-ўзининг сабабчисидир. Субстанция чексиз бўлган ҳолда якка нарсалар чеклангандир.

Якка нарсаларни Спиноза «модуслар» деб атайди. Субстанция ва унинг атрибутларидан фарқли ўлароқ, модуслар (якка нарсалар) «ташқи сабаблар» туфайли мавжуддир. Улар фақат чекланган ҳолдагина мавжуд бўлиб қолмасдан, улар макон ва замонда, ўзгаришда ва ҳаракатда бўладилар. Спинозанинг таъкидлашича, субстанция ҳамма нарсадир. Ҳамма нарса субстанциядир. Субстанция ва модус ўртасидаги муносабат Спиноза фалсафий тизимининг энг яққол қарама-қаршиликларидан биридир. Чексиз субстанциядан чекланган ва ўзгарувчан якка нарсаларнинг келиб чиқиши муаммоси Спиноза фалсафий таълимотида жуда қийинчилик билан тушунтирилади. Шу муносабат билан Спиноза «яратувчи табиат» ва «яратилган табиат» ҳақида гапиради. Унингча, субстанция яратувчи табиатдир, модуслар деб аталувчи якка нарсалар эса яратилган табиатдир. Спинозанинг чексиз, ягона ва бўлинмас субстанция тушунчасидан детерминизм (сабабий боғланганлик) тушунчаси келиб чиқади. Субстанция ўз мавжудлигининг ички зарурияти билан ҳам белгиланади. Оламда (субстанция)да ҳеч қандай нарса тасодифан вужудга келмайди. Худо ҳамма нарсаларнинг фақат ташқи сабаби эмас, ички, муҳим сабабидир. Ҳамма нарса ўз сабабига эга,

фақат субстанциягина ўз-ўзининг сабабидир. Бошқа ҳамма нарсалар (модуслар) ва жараёнлар ўз мавжудлиги ва ривожининг фақат ташқи сабабларига эга. Шундай қилиб, якка нарсалар дунёси, яъни ҳиссий дунё ўз сабабига эга. У шундай дейди: «Ўз табиатида ҳеч қандай таъсир кўрсатмайдиган нарса йўқдир».

Спинозанинг субстанция ҳақидаги таълимоти унинг аниқ ифодаланган рационалиزمи билан боғлиқ. Билиш назариясида Спиноза билишнинг уч босқичини кўрсатиб ўтади. Унингча, билишнинг энг юқори босқичига ақл воситасида эришилади. У интуитив ҳолда аниқ ва равшан, ҳеч қандай тажриба билан боғлиқ эмас.

Билишнинг энг қуйи босқичи тасаввурларга асосланувчи билимдир. Бу тасаввурларнинг ўзи эса, ташқи дунёни жонли мушоҳада қилиш асосида вужудга келгандир. Лекин бундай билимни исбот қилиб бўлмайди, улар ишончли эмас. Бундай билим воситасида биз фақат якка нарсалар ҳақида тўлиқ бўлмаган юзаки билимга эга бўлишимиз мумкин.

Шундай қилиб, Спиноза ўзининг изчил рационалиزمи нуқтаи-назаридан ҳақиқий билимларнинг вужудга келишида ҳиссий билиш ва тажрибанинг ролини инкор этади. Субстанция (Худо) тушунчаларининг талқини Спиноза фалсафий таълимотида ахлоқ муаммоларининг талқини билан бевосита боғланган.

Худо ёки субстанция эркиндир. Чунки у нимани яратса, ўзининг шахсий зарурияти туфайлидир. Табиатда, унинг қисми бўлган одамда ҳам зарурият ҳукмрондир. Спиноза фалсафий таълимотида инсон иродаси эркинлигини изчил рад этиш инсон эркинлиги имкониятини таъкидлаш билан боғланган.

Инсон эркинлиги Спиноза таълимотида заруриятга эмас, балки мажбур қилиш, зўрлашга қарши қаратилган. У эркин зарурият тушунчасини асослаб беради. Бу жиҳат Спиноза таълимотининг асосий ғояси бўлган субстанция ёки Худо

ҳақидаги мулоҳазаларда ўз ифодасини топган. Бу универсал ибтидонинг, яъни субстанциянинг мутлақ зарурлиги бир вақтнинг ўзида унинг ўз-ўзини белгилаши туфайли эркинлик мақомига эга бўлади.

Унингча, ирода эркинлиги ҳақидаги тасаввур мавҳум билиш туфайли вужудга келади. Бу билим субстанция универсал зарурият эканлигини аниқлаш учун мутлақо кифоя эмас. Чунки бу билимга эга бўлган одамда субстанциянинг эркинлиги ҳақида иллюзия, яъни ҳаёлий тасаввур ҳосил бўлади. Бу нарса инсонни турли хил аффектларга боғлаб қўяди.

Спинозанинг дин масалаларига бўлган муносабати ҳам диққатга сазовордир. Унинг фикрича, муқаддас китоблар, аниқроғи, Тавротни талқин қилганда, фақат унинг мазмунидан келиб чиқиш керак. Бу китоблар ва улар қисмларининг ёзилиши, тарихий шароитларини мумкин қадар кўпроқ назарда тутиш муҳимдир. Олимнинг ушбу методологик кўрсатмаси бугунги кунда ҳам диний матнларни таҳлил этиш жараёнида муҳим аҳамият касб этишини таъкидлаш жоиз.

Файласуф талқинига кўра, одамларнинг кўпчилиги ақлий қобилиятларининг етарли бўлмагани туфайли зарурий равишда суэт аффектларга суяниб яшайдилар. Шунинг учун «тўда»ни мутаассибликдан ва кўрқувдан озод қилиш мумкин эмас. Уларга нисбатан муқаддас китоб ахлоқий-тарбиявий вазифасини сақлаб қолади, чунки у одамлар учун жуда катта умидлар беради.

Спинозанинг фикрича, халқ оммасининг ахлоқини юксалтиришда диний-мифологик қарашлар ҳаётий зарурият сифатида чиқади. Бу кичик миқдор (минимум)ни Спиноза «умумий дин» деб аталувчи таълимоти нуқтаи-назаридан белгилайди. Мутафаккир уни «Худони ҳис қилиш» деб атайди. Унинг унчалик кўп бўлмаган ақидалари ахлоқийликни юқори даража (максимал)да бошқариб туради.

Умуман олганда, Спиноза диннинг моҳияти тўғрисидаги рационал қарашлари билан дин фалсафаси назарий-методологик асосларини мустаҳкамлашга улкан ҳисса қўшган файласуф сифатида эътироф этилади.

Давид Юм ва Иммануил Кант қарашларида динийликни англаш тўғрисидаги ғоялар. Давид Юм Британия буржуа янги давр фалсафасининг сўнгги вакили эди. Бу давр фалсафасини тарихан 2 даврга бўлиш мумкин. Юмгача бўлган давр, Юмдан кейинги давр.

Биринчи давр Британияда фалсафий фикрларнинг шаклланиш ва таракқий этиш даври ҳисобланади. Бу Ф.Бэкондан Т.Гоббс ва Ж. Локкгача юксалган давр. Юмдан кейин эса аста-секин Англияда йирик буржуа мутафаккирлари юзага кела бошладилар. Масалан, Жон Стюарт Милль XIX асрда ва Б.Рассел XX асрда ижод этганликлари бунга мисол бўла олади. Албатта уларнинг машҳур бўлишларида Юмнинг таъсири сезиларли бўлган.

Юм 1711 йил Шотландиянинг пойтахти Эдинбургда унча бой бўлмаган зодагон оиласида дунёга келади. Францияда ўқиб юрган кезларида Юм «Инсон табиати ҳақида» асарини ёзади. У уч китобдан иборат эди. Бу асар 1738—1740 йили Лондонда чоп этилади. Асарнинг биринчи қисми (1-китоб)да билиш назарияси масалалари баён этилган. Унинг фалсафа соҳасидаги асосий асари «Инсон билиши ҳақидаги тадқиқот» гносеологик муаммоларга қаратилган. У билимларимизнинг табиати ҳақидаги масалани сенсуалистик нуқтаи-назардан ҳал этар экан, уларнинг манбалари ҳақидаги масаладаги позицияси Локк ва Беркли позицияларидан фарқ қилади.

Юм “субстанция” (ибтидо) тушунчасини инкор этади. Субстанция – бу, бамисоли сароб. У бизнинг онгимизда пайдо бўлади, дейди файласуф. Бизнинг онгимизда бир хил таассуротлар қабул қилиш вақтида узилиш содир бўлади. Иккинчи китобда инсоннинг психологик аффеқтлари баён

килинган. Асарнинг учинчи қисми ахлоқ муаммоларига бағишланган.

Давид Юм фалсафада агностицизм йўналишининг асосчиларидан биридир. Беркли сингари Юм ҳам барча билимлар «тажриба»дан, сезги ва тасаввурлардан келиб чиқади, дейди. Аниқ ва кучли таассуротлар асосида «ғоялар» вужудга келади. Улар таассуротларга қараганда камроқ аниқ ва ёрқиндир. Юм Беркли таълимотини давом эттириб, ташқи дунёнинг мавжудлиги масаласини ҳал қилиб бўлмаслигини таъкидлайди. Инсон фақат ўзининг психик (руҳий) кечинмаларини билиши мумкин. Лекин улардан ташқарида бирон нарса борми, агар бор бўлса, у нима? Сезгиларимизнинг объектив манбаи нима? Буни инсон била олмайди, деб ҳисоблайди файласуф.

Юм таъкидлашича, инсон ҳаёти учун диний мутаассиблик ва риёкорлик ўта хавфлидир. Бу ҳодисанинг илдизи инсон руҳиятидадир, дейди, у. Турли хил диний маросимлар ва католик динига хос бўлган сирлар инсон табиатини жумбушга келтириши ва унинг тасаввурига салбий таъсир этиши мумкин. «Дин, – дейди Юм, кўпгина қонли тарихий воқеаларнинг асосий сабабидир».

У ўзининг «Диннинг табиий тарихи» асарида диннинг келиб чиқишини инсон табиатининг ўзига хос хусусиятларидан излайди. Ўз давридаги яқка худодикка асосланган динлар қандай пайдо бўлган деган масала Юмни кизиқтириб келади. У конкрет тарихий фактлардан ўзини олиб қочади. Даставвал ўзида яқка комил махлукот ҳақида тасаввурга эга бўлишдан аввал «жоҳил омма» қандайдир «олий кучлар» ҳақидаги тасаввурга эга бўлишлари керак. «Теизм» (яъни монотеизм), айниқса рационал мулоҳазалар асосида пайдо бўлган, инсониятнинг илк тараққиёт босқичларида дин бўлмаган, дейди Юм.

Файласуф мазкур фаразга ижобий қараб, қадимий динлардаги Худоларнинг тимсолини реал кишилар ташкил этган бўлиб, уларнинг ғайритабиий кучларидан ҳайратланар

эдилар, дейди. Биринчи ўринга Юм томонидан диннинг психологик илдизлари масаласининг қўйилиши Л. Фейербахнинг дин ҳақидаги таълимотини эслагаети. Турли мўъжизалар ҳақидаги ривоятлар инсон ҳиссиётига ва соғлом фикрга путур етказаети, деб таъкидлайди олим.

Дин ва черковга тааллуқли кўпгина масалаларда Юм француз маърифатпарварларига қараганда ҳаётий йўлни танлаган.

Художўйлар ва диний кайфиятда бўлган файласуфлар Юм тимсолида хавфли, хурфикрли ва ғайри клерикал, дин асосини кўпоровчи кишини кўрдилар. Унинг мустақил шахсий юриш-туриши, турмуш тарзи ҳам шундан далолат берарди. Унинг дунёқарашида келишувчанлик етакчи роль ўйнайди. Гарчанд, инглиз деистларининг кўпгина масалаларга бўлган муносабатларига салбий позицияда бўлса-да, унинг шахсий позицияси деизмга яқин турган. Албатта, унинг скептик ва агностик қарашлари унда аниқ ва қатъий нуқтаи-назарни шакллантиришга йўл бермади. Юм ўз позициясини деист сифатида табиий дин деб атади. Унинг асосида билиб бўлмас «олий сабаб» ётади.

Иммануиль Кант (1724-1784) ўша давр Ғарб фалсафасининг кўзга кўринган намояндаларидан бири эди. Унинг ижодий фаолиятидаги икки асосий давр – яъни, XVIII асрнинг 70-йилларига қадар бўлган вақт ва шу даврдан то файласуф умрининг охиригача бўлган давр алоҳида характерлидир.

Кант талабалик йилларининг дастлабки вақтларида илоҳиётни ҳавас билан ўргана бошлаган эди. Лекин кейинчалик овози паст бўлганлиги учун қироат билан илоҳий дуоларни ўқишга кўзи етмагач, уни тарк ётади. Физика, математика фанларига қўйган меҳри уни шу йўлга буриб юборади. Кант беш йил (1740-1745 й.й.) давомида университетда ўқиб, уни тугатади.

Унинг биринчи рисоласи «Табиатдаги жонли кучларнинг ҳақиқий баҳоси ҳақида фикрлар»и тоғасининг ҳисобига чоп

этилади. Бу рисола олим 23 ёшида ёзган эди. Унда Кант Ньютоннинг бутун дунё тортишиш қонунини ҳимоя қилиб чиқади. Шунингдек, унда ўзининг оламини билишга доир фикрларини илгари суради.

1755 йилда Кант университетда кафедрага раҳбарлик қила бошлайди. Ўша йили магистрлик даражасини олиш учун «Олов ҳақида» рисоласини тақдим этади. Университет илмий раҳбарияти уни юқори баҳолайди. Ўша йили 27 сентябрда Кант иккинчи рисоласи: «Метафизик билишнинг тамойиллари ҳақида» асарини тақдим этади. Уни муваффақиятли тугатиб, фалсафа кафедрасининг приват доценти бўлишга муяссар бўлади. 1756 йилда у «Жисмий монодология ҳақида» мавзусидаги илмий ишини ҳимоя қилади. 15 йил давомида у приват доцент лавозимида ишлаб келади.

1777 йили Кант 46 ёшида кафедра профессорлигига «Ҳиссий ва ақлий дунёни шакллари ва тамойиллари» мавзусида илмий ишини тақдим этиб, ҳимоя қилади.

Куно Фишер Кантнинг фалсафий тизими тарихини куйидаги даврларга бўлади 1) дастлабки давр (натурфалсафа даври). У вақтда файласуф рационализм нуқтаи-назарида турган: 2) эмпиризм даври. У даврда Юмнинг таъсири ва умуман, Шотландия ва Англия фалсафасининг таъсири катта бўлган ва ниҳоят, 3) танқидий давр. Бу даврда Кант узил-кесил мустақил ўзига хос йўлни танлаган.

Кантнинг космогоник таълимоти кейинчалик Лаплас томонидан ривожлантирилган ҳамда Кант ва Лапласнинг гипотезалари бир-бири билан айнан ўхшашлиги ҳақида Гельмгольц эътироф этган эди. Кант ўзининг космогоник қарашларини «Умумтабiiй тарих ва осмон назарияси» асарида ифодалаган. Олимнинг механик космогония ҳақидаги фикри – кўёш тизимининг келиб чиқишини табiiй-илмий қарашлари ўша даврда даҳрийлик сифатида баҳоланганини таъкидлаш жоиз.

Кант қадимги ва ҳозирги замон файласуфларининг космогоник таълимотларини таҳлил қилиб, уларнинг замон талабларига тўлиқ жавоб бера олмаслиги ҳақида фикр юритади. Эпикур дунёнинг пайдо бўлишини тасодифиятдан деб билди. Тасодифият ҳақида гап кетганда, воқеаларнинг сабаблари ҳақидаги билимимиз етарли эмаслигидандир. Энди, Ньютон таълимотидан келиб чиққан ҳолда дадил гапириш мумкин, менга материя беринглар, мен ундан бутун дунёни яратаман, дейди, Кант.

Кант фикрича, илоҳиёт мукамал дунёнинг ғоясига эга бўлмоғи лозим. Буни рад этиш, демак, Худо фикрловчи барча оламлардан яхшироқ олам бор дегандек бўламиз. Лекин энг яхши ҳақиқий оламини Худо яратган. Фаровонлик ғояси – бу, Худонинг мақсадидир. Кейинчалик у Юм таъсирида ўзининг танқидий давридаги фаолиятини бошлайди. Кантнинг бутун умри «Соф ақлнинг танқиди» асарида ўзининг фалсафий ифодасини топган. Шуни таъкидлаш керакки, Кантнинг фалсафий қарашлари 1762-1765 йилларда шаклланди. У ўзининг «Ҳаётбахшлик ҳақида» рисоласида догматик фалсафани ифода этган эди. «Салбий меъёрлар ва реал асослар» номли асарида (1763) Кант ўзининг эмпиризм ва рационализм ўртасида муътадил ўрин эгаллаганлиги ҳақида гапиради. «Рухонийнинг тушлари» (1766) асарида унинг Юм агностицизмга яқинлашганлигини кўрамиз. Орадан икки йил ўтгач, яъни 1768 йилдан эътиборан эмпиризмдан критицизм томон ўтганлиги ҳақида фикр юритади. Кант мазкур рисоласида “макон нима?”, “маконнинг хоссаси нима билан белгиланади?” деган саволларни ўртага ташлайди.

Кант фаолиятидаги яна бир муҳим қадам – бу, унинг трансцендентал эстетика йўналишида ҳиссиётнинг априор шакллари таълимотини илгари сурганидир. Бу, ўз навбатида, унинг “Соф ақлнинг танқиди” асарининг муҳим қисмини ташкил этади. Бу фундаментал асар илк мартаба

1781 йилда чоп этилган бўлса, унинг иккинчи тўлдирилган нашри 1787 йилда эълон қилинган.

Мутахассислар Кант идеализмини танқидий ёки трансцендентал характерга эга эканини таъкидлайдилар. Трансцендентал тажрибадан илгариги ва тажрибанинг туғилишига сабабчи деган маънони билдирувчи атамадир. Кант фалсафасида - тажриба орқали билиш мумкин бўлмаган («Ҳодисалар олами ва ақл етмайдиган нарса, масалан, Худо, жон, ўлмаслик ғоялари»). Кантнинг трансцендентал сўзи орқали тажрибадан юқори турадиган эмас балки тажрибадан олдин келувчи ва унинг (тажрибанинг) зарурий шарти бўлиб, ундан кейин келадиган тажриба ҳеч қандай мазмунга эга эмас.

Умуман олганда, Кант таълимоти нафақат Беркли, балки, ҳатто Декартнинг фалсафий тизимига кўра, реалистик фалсафага яқин турганини англаш мумкин. Ҳар қандай тажрибадан юқори турадиган нарсани Кант трансцендентал эмас, балки трансцендент деб атайди.

Кант 1769 йил танқидий фалсафа йўлига узил-кесил ўтганини тан олади. Бу йўлга ўтишга тараддуд 1763 йилдан бошланган эди. 1779 йил Кант Берлинда ўз фаолиятини давом эттиради. У фалсафий тизимини яратишда ўзидан олдин ривожланган барча фалсафий таълимотларга таянган. Ўз навбатида, унинг қарашлари кейинги даврларда яратилган концепциялар учун ўзига хос асос вазифасини ўтаган.

Кант фалсафасининг ўзидан олдинги фалсафий тизимлар билан боғлиқлигини қуйидагиларда кўриш мумкин. Жумладан, файласуф Арастунинг категориялар, онгнинг асосий тушунчалари тўғрисидаги таълимотини қабул қилди ва мазмунан бойитишга уринди. Афлотун ва бошқа файласуфлардан онг назариясининг асосий ғояларини қабул қилди ва уни деярли қайтадан тизимлаштирди.

Шунингдек, немис олими ижодида унгача бўлган даврлар фалсафий тафаккурида ҳал этилмаган қарама-

қаршиликлар (антиномиялар) тўғрисида масалалар устувор ўрин тутган эди. Зеро, аввалги мактаблардан бири дунёнинг чеклангани ҳақидаги ғояни илғари сурган бўлса, бошқаси дунё чексизлиги тўғрисидаги қарашларга таянган эди. Шунингдек, табиатда бўшлиқнинг мавжудлигини бирлари тан олган бўлса, бошқаси инкор этган. Кант бундай антиномияларнинг (қарама-қаршиликлар) аниқ таърифини беришга интилди. Ҳар бир ҳолатни чин ёки хато эканини исботлашга ҳаракат қилди. Лекин ақлни софистик мақсадда чалғитиш эмас, аксинча, қарама-қаршиликнинг манбаини топишга ҳаракат қилди. У бу масалани ҳақиқатдан ҳам муваффақиятли равишда ҳал этди. Кант ўзининг “Дин соф ақл чегараси” номли сўнгги йирик асарининг Худога сохта хизмат қилиш ҳақидаги бобида “... фазилатли ҳаёт Худога ҳақиқий хизмат қилиш белгисидир”, – деб ёзган. Юқорида қайд этилганидек, Кант таълимотининг шаклланишига бир томондан, ундан аввал яшаган ва унга яқин турган файласуфлардан Лейбниц ва Вольтер, иккинчи томондан, Юм ва Руссолар қарашлари таъсир кўрсатган.

Кант таълимоти асосан учта қисмга бўлинади: 1. Назарий ақлнинг танқиди, 2. Амалий ақлнинг танқиди ёки маънавият ҳақидаги таълимот. 3. Эстетик мулоҳазанинг танқиди. Бошқача айтганда, эски метафизикани инкор этувчи метафизика, этика ва эстетика. Кант фалсафий тизимининг мазмуни ҳам шундадир. Илоҳиёт Кант таълимотида алоҳида мустақил қисм бўлмай, балки у ахлоққа асосланган фалсафий соҳадир.

У ўз фаолиятининг бошида “метафизика деб аталган фан мумкинми?” деган саволга жавоб топишга уринган. Бу йўлда олим яна бир савол – яъни, “сабаб ва оқибат ўртасидаги зарурий боғланишнинг мавжудлигини исботлаш мумкинми?”, деган масалани ҳал этишни ўз олдига мақсад қилиб кўяди. Шубҳасиз, бу муҳим фалсафий масалалардан бўлиб, барча табиий фанларнинг ҳам ҳақиқатни аниқлаш йўлидаги долзарб вазифаси ҳисобланади. Зеро, фалсафа

фани “сабаб ва оқибат” тушунчасининг таҳлилисиз муваффақиятли ривожлана олмайди. Маълумки, ушбу масала Юм таълимотида скептик нуқтаи назардан ҳал этилган эди.

Кант Юм сингари сабабий боғланишлар ғоясини ўрганиш билан чекланмай, умумий масалани ўз олдига қўяди ва “Бизнинг ақлимиз, умуман, қандай қилиб, априор, яъни тажрибадан илгари келувчи мулоҳазани ташкил этиши мумкин?” деган саволни ўртага ташлайди.

Кант ақидавий метафизикани нафақат, ўзининг “нарсა ўзида”ни билиб бўлмаслик таълимоти орқали, балки ўзининг антиномиясини ҳал этиши орқали амалга оширган. Кант сенсуалистларнинг ҳиссий билишлар ҳар қандай руҳий фаолиятнинг умумий манбаи, деган фикрини қабул қилмайди. Локк гарчанд сезгиларни тафаккурдан фарқланишини кўрсатган бўлса ҳам, лекин унинг бу масала борасидаги қарашларида бирмунча чалкашликлар мавжуд бўлган. Шунинг учун, Кант сенсуалист Локкни интеллектуал Лейбницга қарама-қарши қўйган. Лейбниц инсоннинг фикрлаш қобилиятини ҳиссиёт эмас, балки ақл ташкил этади, дейди. Кант Лейбниц ва Локк изидан бормай, ҳиссиёт ва ақлни икки мустақил фикр манбаи деб билади. У “Ақлсиз ҳиссиёт кўрдир. Ҳиссиётсиз ақл бўм-бўшдир”, деган ғояни илгари суради.

Замонавий психология фани эришган сўнгги ютуқларга кўра, мазкур вазиятда сенсуалистлар ҳақ бўлишгани ҳақидаги хулоса келиб чиқади. Агар гап мураккаб руҳий қобилият тўғрисида борса, у оддий ҳиссиётдан келиб чиқади. Лекин Кант физиологик организмга нисбатан ҳақ, чунки унда шубҳасиз марказий асаб тизимини мунтазам дифференциация қилувчи ва периферик аппарат каби функциялар мавжуд. Кант ақлий фаолиятда идрок кучи ҳамда мураккаб ва сунъий майллар мавжуд бўлишини таъкидлаган. Пассив қабул қилувчи ҳиссиётга қарама-қарши идрок, Кант фикрича, фаол қобилиятдир. Шунга

карамай, барча мулоҳазалар ва идрок қонунлари фақат тажрибада қўлланиши мумкин, яъни фақат “нарсa ўзида”га эмас, балки ҳодисаларга ҳам тааллуқлидир. Бу фикрга иқрор бўлиш учун бир нарсани эсламоқ даркор. Агар тушунча имконий тажрибанинг бирон-бир объектига тааллуқли бўлмаса, бу мазмунсиздир ва соф мантиқий функция бўлса, у озгина бўлса-да бизнинг билимимизни кенгайтирмайди.

Кант фикрича, соф ақл ғояси 3 шаклда намоён бўлади.

1. Жон ҳақидаги ғоя (психологик ғоя);
2. Яхлит дунё тўғрисидаги ғоя (космологик ғоя);
3. Худо ҳақидаги ғоя (теологик ғоя).

Кант Худо тўғрисидаги ғоянинг қарама-қаршилиги тўғрисида гапириб қолмай, балки Худонинг борлиги тўғрисидаги барча исботларни асоссиз эканлигини алоҳида кўриб чиқади. Бу фикрлар Кант теологиясида ишлаб чиқилганига қарамай, унинг “соф ақлнинг диалектикаси” тўғрисидаги таълимоти динни таҳлилий ўрганишда муҳим ўрин тутди. Кант Худонинг борлигини ақл нуқтаи-назаридан исботлаш мумкин эмаслигини исботлаб бермоқчи бўлади. Лекин шу билан бирга, Кант даҳрийлик позициясида бўлмаган. Унинг фикрича, Худонинг мавжудлигини исботлаш мумкин эмас, лекин Худога ишониш керак. Бу ғояни у ўз этикасида давом эттиришга ҳаракат қилган. Кант таълимотида ахлоқий қарашлар диндан келиб чиқмайди, аксинча, улар Худога нисбатан бўлган ишонч заруратидан пайдо бўлади.

Кант фикрича, «категориал императив», деган қатъий маънавий қонун мавжуд. Унга кўра, ҳақиқий ахлоқ ҳар қандай шахсий манфаатдан холи ва фақат бурч талаби билан аниқланади. Категориал императивга биноан чинакам маънавийлик деб шундай хатти-ҳаракатга айтиладики, у ҳеч кимнинг манфаатларига қаратилган бўлмай, балки барчанинг ахлоқ қондасини ифодалайди. У Худонинг реал борлигини исботламай, балки маънавий баркамоликка эришиш йўлининг шарти сифатида Худога ишониш

зарурлигини уқтиради, дейди. Кант этикасида демократик характердаги гуманистик идеаллар бирлашган бўлиб, олим уларни ҳар бир шахс ҳаётига татбиқ этиш зарурлигини таъкидлайди.

Кант дунёқарашининг яна бир муҳим томонини унинг эстетик қарашлари ташкил этади. Бу борада файласуф инсонга ҳодисанинг муайян мақсадга мувофиқлигини фикрлаш қобилияти хосдир, деб ҳисоблайди. Санъатда бадий асарни баҳолаш, унинг фикрича, бу асарнинг умумий априор характердаги гўзаллик идеалига мувофиқ келишига боғлиқдир. Шунинг учун, санъат адабиётнинг бадий шаклларига катта аҳамият бериб, маъносига ортиқча эътибор бермайди.

Умуман, Кант фалсафаси шаклан зиддиятли кўринса-да, мазмунан ўз даври фалсафий билимлар доирасидаги теран қарашлар тизимини ифодалайди. Бироқ, унинг таълимоти турли олимлар томонидан танқид остига олингани ҳам тарихий факт. Жумладан, материалистлар, Кант фалсафасининг идеалистик томонларини танқид қилишса, идеалистлар унинг қарашларидаги материалистик жиҳатларни танқид қилдилар. Немис классик фалсафасининг кейинги тараққиёти Кант фалсафасини танқид қилиш йўли билан ривожланиб, дунёни идеалистик тушунишни чуқурлаштириб борди.

Вильгелм Гегелнинг дин фалсафаси. Гегель умрининг охиригача Берлин университетиде ишлади. Дастлаб олим христианликни, антик динларни ўрганишга киришади. Ўша кезларда у «Халқ ва христианчилик», «Инсоннинг ҳаёти» каби асарларини чоп этади. Биринчи машҳур асари «Рух феноменологияси»ни 1807 йилда Йенада нашр эттиради. Гимназияда директор бўлган пайтида иккинчи йирик асари «Мантиқ фани»ни эълон қилади. Унинг «Рух феноменологияси» асарида эса, Гегель диний-фалсафий таълимотининг устувор ғоялари баён қилинган.

Олим фалсафий тизимининг учинчи қисмини «Рух феноменологияси» ташкил этади. Бу асарида файласуф рух ҳақидаги таълимотини илгари суради. Файласуфнинг фикрича, рух - бу мутлақ ғоя бўлиб, одамзотнинг ўз-ўзини англаш шаклида ривожланади. Файласуф фикрича, рух ижтимоий онг шакллари – санъат, дин ва фалсафа орқали энг олий шаклларда намоён бўлади. Фалсафа мутлақ рух ҳаракатининг якуни, бу жараённинг охирини кўрсатувчи рамзий аломатидир.

Субъектив рух ҳақидаги таълимотида Гегель оила, ҳуқуқ, маънавият, давлат, фуқаролик жамияти каби кўринишларни таҳлил қилади. Ҳуқуқ, унинг фикрича, эркинликнинг амалга ошган олами, оқилликнинг ташқи шаклидир. Маънавийлик бу оқилликнинг ички шакли бўлиб, унда инсон мустақил равишда яхшини ёмондан ажратишга қодир бўлади. Файласуф маънавийликни яққа ва ижтимоий онгнинг олий босқичи, деб характерлайди. Маънавийликнинг табиий ва бевосита кўриниши сифатида оилани тушунади. Оила эса, фуқаролик жамиятининг муҳим қисмидир.

Гегель мураса тамойилини ўзининг эркинлик таълимотига ҳам татбиқ этди. Бир томондан, у феодал бебошликка қарши чиқди ва эркинликни инсоннинг моҳияти, деб талқин этди. Иккинчи томондан эса, табақаларни сақлаб қолиш керак, деган фикрни илгари сурди. Унинг фикрича, биринчи навбатда, зодагонлар қатламини сақлаб қолиш керак. Чунки у зодагонларларни имон ва маънавиятни “табиий” ташувчилари деб ҳисоблаган. Файласуф эркинликни феодал имтиёзларга қарама-қарши қўйиб, биринчи ўринга мулк ва шахсий танлов эркинлиги чиқиши зарурлигини таъкидлаган. Яъни инсон ўз кучига ишонган ҳолда ўзи хоҳлаган ишни қилиши лозим.

Шундай қилиб, Гегель фикрича, давлат умумий фаровонлик ва эркинлик тимсоли бўлмоғи лозим,

фуқаролик ҳуқуқи эса ижтимоий тараққиётнинг зарурий шартидан бошқа нарса эмас.

Ушбу асарда диалектиканинг пайдо бўлиши, мутлақ рух, мутлақ ғоя ўз навбатида, воқеликнинг яратилиши баён этилади. Ўз фикрини давом эттирар экан, файласуф онгнинг келиб чиқиши, ижтимоий онгнинг табиати, унинг ривожланишида меҳнатнинг таъсири ҳақида тўхталади. Гегель яратган фалсафий таълимот мантик, табиат фалсафаси, рух фалсафаси, ҳуқуқ фалсафаси, тарих фалсафаси, эстетика, дин фалсафаси, фалсафа тарихи кабилардан иборат бўлган етук назариялардан ташкил топган.

Гегель диалектика назарияси мужассамлашган объектив идеализм тизимини яратган. Олим дастлаб Шеллинг иррационализи таъсирида бўлган бўлса, кейинчалик ўзининг “Рух феноменологияси” (1907 й.) асарида оламни объектив идеалистик талқинини асослаган. “Мутлақ ғоя”нинг оламдаги барча нарсаларни белгилаб бериши иррационал эмас, балки, ақл билан иш кўришни, унинг ҳаракатлари ақлнинг диалектик жараёнларини тушуниб етишга эришишдан иборат эканлигини асослашга уриниши Гегель таълимотининг характерли хусусиятларидир. Бунда файласуф оламни диний тушунишни, шунга мувофиқ ҳолда, мутлақ ғояни оламнинг асоси, деб билишни инсон билиши тараққиёти асослайди, деб исботлашга уринган.

Гегель фикрича, инсондан ажралган ақл бирламчи дунё руҳини ташкил этади. Моддий олам эса иккиламчи бўлиб, дунё руҳининг гавдаланишидир. Яратувчи сабаб дунёвий руҳдир. Моддий олам эса яратувчи сабабнинг маҳсулидир. Дунёдаги ҳар бир жисм ва ҳодиса шаклдир. Унинг мазмунини эса, дунёвий рух, яъни дунёвий ақл ташкил этади. Файласуф ўз таълимотида доимо замон руҳи ва табиат ёки тафаккур ва борлиқнинг айнанлиги тамойилига таянади. Унинг таълимотича, дунёвий рух абадий, у қадимда бор эди, ҳозир ҳам мавжуд, келажакда ҳам мавжуд бўлади. Дунёвий рух табиат ва жамиятдаги барча мавжуд

ходиса ва воқеаларнинг манбаи ҳамда ҳаракатлантирувчи кучидир. У доимо ҳаракатда ва ривожланишда, дейди Гегель. Дунёвий руҳ ривожланиш жараёнида босқичдан-босқичга ўтиб боргани сари, унинг ички мазмуни тўлиқроқ очилиб боради. У дастлаб ўзида ривожланади. Кейин тирик ва нотирик табиат, инсон шаклида, ундан кейин давлат, санъат, дин ва фалсафа шаклида ифодаланади. Дунёдаги ҳар хил жисм ва ҳодисалар руҳнинг ўз-ўзидан ривожланиш маҳсулидир.

Тафаккур объектив реалликни акс эттиради. Тафаккурнинг объектив реалликни тўғри акс эттиришини, биз дунёга оқилона қараш сифатида баҳолаймиз. Хуллас, Гегель фикрича, тафаккур инсонга хос бўлиб, инсондан ташқаридаги ўзига хос мутлақликнинг кўринишларидан биридир. Уни олим “мутлақ ғоя” деб атайти. Гегелнинг “мутлақ ғояси” диндан, “Худо” тушунчасидан фарқ қилади. Фарқи шуки, “мутлақ ғоя” Худо сингари инсонларни дўзах азоби билан кўрқитмайди ёки жаннатнинг ҳузур-ҳаловати билан хушнуд этмайди. “Мутлақ ғоя” ҳиссиётдан, дунёга ҳис-ҳаяжон билан қарашдан холи бўлиб, у соф тафаккур ва фаол ижодий фаолиятдир. Яратувчи ва вайрон қилувчи, ўзгартирувчи, янгиловчи кучдир. Сирасини айтганда, Гегелнинг идеалистик фалсафий тизими тафаккур билан борлиқнинг айнанлиги, барча ҳодисаларни тафаккур жараёни, деб ҳисоблашга таянган.

Гегель билиш жараёнини мутлақлаштириб, уни илоҳий ўз-ўзини билиш ва инсоният томонидан Худони билиш тарзида тушунган. Билиш тарихи, олам ҳақидаги билимларнинг ўсиши ва чуқурлашишидир.

Тафаккур ва борлиқнинг айнанлиги ҳақидаги фикр Гегель фалсафасининг бошланғич нуқтасини ташкил қилади. Унинг фикрича, объектив онг мавжуд бўлиб, борлиқ ва инсон онги унинг ҳар хил кўринишларидир. Шунинг учун ҳам олами билиш мутлақ онгнинг намоён бўлиши ва ўз-ўзини билишидан иборат, деб талқин

килинади. Билиш жараёни оламнинг идеал мазмунини ва демак, инсон онгининг мазмунини аниқлаш, деб талқин этилгани учун Гегель фалсафасида Кант таълимотидан фарқли равишда, оламини билиш мумкинлиги ва у диалектик жараён экани тўғрисидаги қараш илгари сурилган. Шунга мувофиқ ҳолда, Гегель ўзининг “Фалсафа фанлари энциклопедияси”да мутлақ онгнинг намоён бўлиши ва ўз-ўзини билишнинг учта босқичини ажратиб кўрсатади. Булар: мантиқ, табиат фалсафаси, руҳ фалсафаси бўлиб, биргаликда Гегель фалсафий тизимини ҳосил қилади. Гегель фалсафасини ўрганишда ушбу жиҳат муҳим аҳамиятга моликдир.

Гегель тўғридан-тўғри XVIII аср француз маърифатпарварлари илгари сурган эволюцион ғояларга қарши чиққан. «Инсон ҳайвонот дунёсидан ривожланмаган. Бамисоли ҳайвонлар ҳам ўсимликлардан келиб чиқмагани каби ҳар бир жонзот тўлиғича қандай бўлса, ўшандай бўлади», – деб ёзади олим. Шундай қилиб, табиатни илоҳий ҳодиса сифатида тушунган файласуф материя инерт руҳдан пайдо бўлган, деган хулоса асосида диалектик таълимот яратиб, метафизик материализмдан юқори турган бўлсада, ривожланишни инкор этади. У табиат тараққиётини инкор этиб, тараққиёт фақат тушунчага, билиш ва ғояга хосдир, дейди. Шундай қилиб, Гегелнинг табиат диалектикаси ҳақидаги қарашлари ўзида айрим муҳим фаразларга эга бўлсада, бироқ табиатни диалектик тушунишдан маълум маънода йироқ эди. Бироқ, у диалектиканинг ички қонуниятлар туфайли тўхтовсиз ўзгаришиб, ривожланишиб бориш жараёни сифатида талқин этган. Гарчанд, Гегель табиат тараққиёти масаласига ўзгача ёндашган, табиат ҳодисалари эволюциясига, унинг қуйи шакллардан юқорига қараб ривожланишига қарши чиққан бўлса-да, табиатни тушунишда тараққиёт ғояси қўллаган. Олим ҳаракат, макон, замон ва материя ҳақида қатор муҳим диалектик фаразларни илгари сурган. Лекин, ундаги мутлоқ ғояга

булган юксак илмий эътиқод баъзан табиатшунослик фанлари билан ҳисоблашмасликка ҳам олиб келгани мутахассислар томонидан эътироф этилган.

“Табиат фалсафасида” Гегелнинг табиатшунослик фанларига доир фактларга қарама-қарши фикрларни баён этгани сабабли кўп табиатшунослар асосли равишда олимнинг натурфалсафасига танқидий муносабатда бўлишган.

Гегель таълимотининг учинчи қисми «руҳ фалсафаси»дир. Бунга унинг ҳуқуқ фалсафаси, тарих фалсафаси бўйича ваъзалари, фалсафа тарихи, эстетика, дин фалсафаси тааллуқлидир. Руҳ фалсафасида «мутлақ ғоя» ўз тараққиётининг охиригача босқичида олиб қаралади. Бу ерда у инкорни инкор қилади, ўзига бегона бўлган моддий шаклни бартараф қилиб, «мутлақ руҳ» сифатида ўз-ўзига қайтадан ва инсониятнинг ўз-ўзини англаши тариқасида ривожлана боради.

Гегель фалсафий тизимининг учинчи қисми «руҳ фалсафаси» деб аталади. Ўзининг «Руҳ фалсафаси»ни Гегель мутлақ руҳ мантикий тараққиётининг сўнгги босқичига бағишлаган. Руҳ фалсафаси ўзига ёд бўлган моддийликни, табиий қобикни енгиб, ўтмиш билан ўз-ўзини билишга интилади. Инсоният тарихида ушбу илмий соҳа файласуф томонидан кишиларнинг маънавий эҳтиёжларининг ривожини ва айниқса, билиш жараёнининг ривожини шаклида олиб қаралади. «Мутлақ руҳ» табиатдан ўтиб, бойиган ҳолда инсоният тарихида руҳий жараённинг мазмунини ташкил этади.

Файласуф таъкидлайдики, онг фикрловчи инсоннинг табиатдан ажралиб чиқишининг сабаби, табиат асосида руҳ - «мутлақ ғоя» ётади. Шунинг учун материядан онгга, инсонга ўтишни Гегель руҳнинг намоён бўлиши деб қарайди. Немис олими илгари сурган руҳ фалсафаси индивидуал ва ижтимоий онгнинг умуман инсоннинг ақлий ривожининг тараққиётини характерловчи таълимотдир.

Таҳлил жараёнида руҳ фалсафаси Гегелнинг жамият ва унинг тарихи, индивидуал ва ижтимоий онг тараққиёти ҳақидаги таълимоти эканини англаб олиш мумкин. Файласуф жамиятнй мутлақ руҳнинг инсон онги фаолияти орқали амалга ошадиган, ўз-ўзини билиш жараёнидан иборат, деб тушунтиради. Лекин жамият тараққиётининг мазмуни ва ҳаракатлантирувчи кучларини бундай тушунишга қарамасдан, гениал тарихий туйғулар, энциклопедик билимдонлик олимга ижтимоий муносабатларнинг ҳар хил соҳаларига оид бўлган кўпгина қимматли ғояларни илгари суриш имконини беради. Масалан, ҳуқуқни Гегель эркинликнинг мавжуд борлиғи, деб ҳисоблаб, унда ўзбошимчаликнинг бартараф қилинишини, ҳар бир кишининг эркинлик ва тенг ҳуқуқ билан таъминланиши зарурлигини таъкидлайди. Бу билан ҳуқуқ тушунчасига демократик мазмун беради.

Гегелнинг “барча ақлга мувофиқ нарсалар ҳақиқатдир ва барча ҳақиқий нарсалар ақлга мувофиқдир”, деган фикри унинг дин ҳақидаги фалсафий фикрларининг моҳиятини англашда ҳам муҳим аҳамият касб этади. Гегелнинг сиёсий масалаларда мўътадил позицияда бўлиши қарамасдан, унинг ижодидан жамият ҳаётида ақлга асосланган заруриятнинг ҳукмронлиги, ақлнинг қонуний ғалаба қилиши ва тарих томонидан заруриятни бартараф қилиниши ҳақидаги қарашлар ҳам кенг ўрин эгаллаган.

Анри Бергсон ижодида диний ва дунёвий масалалар талқини. Франция «ҳаёт фалсафаси»нинг машҳур намояндаси Анри Бергсон (1859-1941) ўзининг «Онгнинг бевосита маълумотлари» (1889), «Материя ва хотира» (1896), «Кулиш» (1900), «Ижодий эволюция» (1907), «Руҳий энергия» (1919), «Узлуксизлик ва узлуклилик» (1922), «Аҳлоқ ва диннинг икки манбаи» (1932), «Фикр ва ҳаракатлантирувчи» (1934) каби асарлари билан диний-фалсафий фикр ривожига муносиб ҳисса қўшган.

1927 йилда Бергсонга Нобель мукофоти топширилади. Механицизм ва догматизмга қарши чиқиб, Бергсон ҳаётнинг асл, илк реал ибтидо эканлигини таъкидлайди. Ҳаёт Бергсон томонидан материя ва руҳдан кескин фарқ қилувчи яхлитлик тарзида талқин қилинади. Материя ва руҳ эса, ҳаётий жараён тугагининг маҳсулидир.

1932 йилда А.Бергсоннинг «Ахлоқ ва диннинг икки манбаи» номли асари нашрдан чиқади. Бу асарда Бергсон инсоният тарихи ривожини тўғрисидаги фикрларини баён этади.

Бергсон фикрича, инсон ва жамиятни биологик эволюция занжирига, табиий билимлар инсонни ҳайвонот олаmidан келиб чиққанини исботлагани учун қўшиш керак эмас, файласуф учун бу ҳол иккинчи даражали рол ўйнайди, чунки бунда ахлоқнинг келиб чиқиши сабабини билмай қолиш мумкин. Олим фикрича, ахлоқ «яширин» хусусиятга эгадир: чунки унинг моҳияти ҳақиқатдан ҳам «яшириндир»; (уни ўрганувчи тадқиқотчи учун ҳам) унинг «яширинлиги»нинг сабаби, унинг шаклларининг кўплигидир. Шунингдек, ахлоқ ўзгарувчан туғма хусусиятга эга бўлмагани сабабли у инсониятнинг маҳсули сифатида талқин қилинади «ижтимоий келишув» натижаси ҳисобланади.

Бергсон ахлоқнинг «табиий кўриниш»ига ўз эътиборини қаратиб, ахлоқий нормаларнинг қандай қилиб инсон онгида қабул қилиниши ва «шундай қабул қилинганлиги» учун ҳам улар бажарилиши кераклигига қизиқади. Урф-одат «стандарт», «яширин» ахлоқнинг бир шаклидир. Ахлоқий императив уни кўп ҳужайрали биологик организмнинг инстинкти даражасигача олиб келиб қўяди. Урф-одат индивид турмушини ижтимоий ҳаёт талабларига бўйсундиради. «Жамият аъзолари, – деб ёзади Бергсон, – организмнинг ҳужайраларига ўхшайди».

Шундай қилиб, «яширин» ахлоқ туғма эмас, унинг келиб чиқиши биологик хусусиятга эга, инстинктларга ўхшаб

кетади. Ахлоқнинг манбаи «табиий»дир. Инстинкт билан ахлоқнинг умумий табиати биологикдир.

Диннинг моҳияти ҳам «яширин»дир. Инсон қаерда бўлса, ўша ерда дин ҳам мавжуд. Динни ҳам инсон борлигидан ажратиб бўлмайди. Динда афсоналар, ҳикоялар, эртақлар жуда кўп. Ўзининг вазифаси билан дин, Бергсон фикрича, поэтик тўқималардан катта фарқ қилади, лекин биз уларга камроқ ишонамиз (ҳақиқат зарраси қанча кўп бўлса ҳам).

«Яширин» дин авлоддан-авлодга афсона тарзида ўтади, айрим диний ақидалар фалсафий тизимлар томонидан ишлатилади; дин турли шаклга кириши мумкин. «Яширин» диннинг асоси ҳам биологик характерга эгадир: келиб чиқишига кўра, у «ҳаётийдир», вазифасига кўра «амалийдир».

Бундан ташқари, «яширин» дин ва ахлоқдан ташқари «зоҳирий» дин ва ахлоқ бор. «Зоҳирий» дин ва ахлоқ, Бергсон фикрича, «яширин» дин ва ахлоқ қандай вазифани бажарса, ўша вазифани бажаради. «Зоҳирий» ахлоқ ва дин тараққиётга йўл очади. Улар ўртасида муносабат мавжуд, улар бир-бирларини тўлдирадилар, уларнинг муносабатини «ижтимоий мажбурлаш» ва «муҳаббат жўшқинлиги»га ўхшатиш мумкин.

Дин ва ахлоқ замонда ўзгаришлар бўлаётган даврда «зоҳир бўлади». «Ахлоқли қахрамонлар» ва «соф мистиклар» уларни ўзгартирадилар. Буюк шахсларнинг бундай фаолияти «ҳаётни ижод қилувчилар» шаклида намоён бўлади. Шунинг учун ҳам дин ва ахлоқнинг иккинчи томони «зоҳирий»дир, чунки бунда олам тузилишининг янги қирралари очилади, «ҳаётий жўшқинлик» сирлари кашф этилиб боради.

Инсоният тарихи билан борлиқ, табиат тарихининг фаркли томонлари ҳам мавжуд. Инсониятнинг ўзига хос томони шундан иборатки, инсонлар материянинг устидан ҳукмронликни ўз қўлларига олдилар. Бу вазифани инсон

интеллекти туфайли бажара олди. Интеллект «ўлик» материя қонунларини ишга солиб, уларни ҳаётда ишлата олди. Бундай «хукмронлик»нинг оқибати «техника»нинг вужудга келишидир. «Мистика механикага олиб келди», — деб ёзади Бергсон. Мистика, ахлоқий қахрамонлик ва тафаккурнинг уринишлари, материя хукмронлигидан қутулиш учун бўлган ҳаракатлар инсон борлигининг моҳиятини ҳамда хусусиятини очиб беради.

Бундай ривожланишнинг ижобий оқибатлари билан бирга салбий натижалари ҳам мавжуд. Табиат устидан хукмронлик қилувчи техник воситаларни ўйлаб топиб, инсоният уни хусусий мулкка айлангирди. Бу мулкни бойитиш инсоният, давлатлар ўртасида келишмовчиликларга олиб келадики, унинг оқибати урушлар билан тугаши мумкин. Урушларни Бергсон табиат бағрида ётувчи ёвузликнинг намоён бўлишидир, дейди. Урушларни ташкилотлар тузиб, бартараф этиш мумкин.

Бергсоннинг умумий фалсафий дунёқараши шулардан иборат. Унинг борлиқ тўғрисидаги ғоялари инсон тасаввурининг бойлигини, чуқурлигини очиб беришга қаратилган бўлса, ижтимоий-фалсафий қарашлари ҳам ўзининг улкан гуманистик мазмуни билан ажралиб туради. Умуман олганда, Бергсоннинг интуитив ҳаёт фалсафаси динийлик ва дунёвийлик ўртасидаги мувозанатни тўғри англашга қаратилган назария сифатида муҳим аҳамиятга эга.

Освальд Шпенглер дин ва жамиятнинг ўзаро муносабати тўғрисида. Освальд Шпенглер 1880 йилнинг 29 майида Бланкербург шаҳрида туғилган.

1920 йилларнинг бошларида Шпенглер кўп машҳур оилалар билан дўстлашади. Улар билан бўлган мулоқот унинг қарашларига ҳам таъсир қилади. Шпенглер Ницше Архиви президиумига сайланади. Бу даврда у долзарб сиёсий мавзуларда маърузалар қилади. 1925 йилда Шпенглер сиёсатдан қатъий равишда узоқлашиб, ўз

диққатини илмий фаолиятга қаратади. Шпенглер фалсафанинг метафизик масалалари тўғрисида яқунланмаган қисқа асарлар ёзади. Бу мақолалар 1966 йилда «Бирламчи саволлар» номли тўпламда нашр қилинади.

Шпенглернинг марказий мавзуси – бу тарих, лекин тарих маданият орқали тушунтирилади.

Асосий тушунча Шпенглер учун «хаёт»дир. Лекин «хаёт» Дильтейдек рухий-маънавий маънода эмас, балки биологик «тириклик, яшовчанлик» маъносида ишлатилади. Худди ана шу «биологик яшовчанликда» у инсоният маданий ҳаётининг биринчи асосини кўради.

Шпенглер табиат ҳақидаги фанларга руҳ ҳақидаги фанларни қарши қўяди. Табиат ва тарих фақатгина субъектнинг онгидагина, кечинмаларидагина ўз воқелигини олади. Мустақил реаллик сифатида улар мумкин эмас, фақат руҳдагина мавжуд, яъни «субъектсиз объект мумкин эмас». Субъект бу «умуман онгдир».

Дунё асосида «мен» ётади, ана шу «мен» орқали у ўзини намоён қилади. «Мен» – бу яққа онг эмас, балки халқ, маданият, инсоният ва турли кечинмалар. Шпенглернинг асосий ғояси – бу тарих алоҳида, яширин маданиятларнинг алмашинувидир. У тарихни узлуксиз жараён сифатида инкор қилади ва тарихий таракқиётни ҳам инкор қилади.

Шпенглер илмий билишнинг объективлигини инкор қилади. Унинг таъкидлашича, илмий тушунчалар, қонунлар, назариялар символлардир, улар руҳнинг диндан, эътиқоддан келиб чиққанлигини асослашга ҳаракат қилади. Фан, фалсафа, санъат, Шпенглер фикрича, бу дунёвий белгиларнинг турли кўринишдаги шакллари дир, уларнинг ҳаммаси бирламчи диний ҳиссиётдан келиб чиқади.

«Табиатни мушоҳада қилиш асосида, – деб ёзади Шпенглер, – диний эътиқод ётади... Диндан олдин пайдо бўлган табиий билим йўқдир. Ана шу нуқтаи назардан қараганда, католикча ва материалистик табиатни билиш ўртасида ҳеч қандай фарқ йўқдир: улар бир нарса тўғрисида, лекин ҳар

хил тилда гаплашади. Ҳаттоки, атеистик соҳа ҳам диний асосга эгадир; ҳозирдаги механика ҳам христиан ақидаларидан андоза олгандир».

Шпенглер таълимотича, ҳақиқий билим йўқ, лекин шу билишимизга ишонч, эътиқодимиз бор. Ҳамма бизни ташқи дунё тўғрисидаги тасаввуримиз илоҳий (антроморф) хусусиятга эга. Демак, фан дин ва мифология билан айнандир.

Шпенглер фикрича, диний ҳиссиёт инсонни ташқи оламга бўлган муносабатини яққол намоён этади. Унинг таъкидлашича, онгнинг илк шаклланишида, болада ҳам, ибтидоий инсонда ҳам табиат билан, ташқи дунё билан инсон ўртасида зиддият вужудга келади. «... қачонки инсон инсонга айланганда ўзининг коинотда ёлғизлигини англайди,» – деб ёзади Шпенглер. Шунда инсонда кўркув ҳисси уйғонади, ўлим олдидаги кўркув чексизлик олдидаги кўркувдир. Ўлим тўғрисида ўйлашнинг бошланиши, юқори онгнинг пайдо бўлганлигидан далолат беради. Ҳар бир дин, ҳар бир фалсафа бу масала бўйича ўз ечимига эгадир... Ҳозирнинг мазмуни онгсизлик даражасида, лекин ички зарурат асосида – ўлим феномени белгисига асосланади. Ҳар бир белги кўркувдан келиб чиқади. У ҳимояни талаб қилади».

Дунё олдидаги кўркув инсонни ҳаётда бир дақиқа ҳам тарк этмайди. Лекин шунга қарамай, «... дунёдан кўрқиш ижодиётга, бошқа ҳисларга кенг йўл очиб беради», - деб ёзади Шпенглер. Дунёдан кўрқиш унга эга бўлиш, уни билиш эҳтиёжини кучайтиради.

Шундай йўл билан белгиларнинг, символларнинг турли шаклдаги тизимлари вужудга келади. Шу йўл билан илоҳий кучга сиғинишнинг биринчи кўриниши руҳнинг ўз ҳимояси шаклида намоён бўлади. «Худони билиш, – деб ёзади Шпенглер, – қадимги мистика тилида ўзни бағишлашни англатади, яъни илоҳни ўзига мойил қилиш, уни ўзиники қилиб олишдир».

Шундай қилиб, ана шундай дастлабки, чуқур диний кайфиятдан фан, фалсафа ва санъат вужудга келган, маданият ҳам ривожланган, дейди Шпенглер. Ана шуларнинг ҳаммаси маданият руҳининг маҳсулидир, руҳнинг кўп вариантлардаги, кўп шакллардаги кўринишидир. Улар ўзига хос равишда намоён бўлади.

Пайдо бўлган маданиятнинг тақдири қандай бўлади? Қандай йўлни босиб ўтади? Шпенглер фикрича, бу йўл уч даврдан иборат. Биринчиси, энг узок бўлиб, тайёрлов давридир, яъни хаос (тартибсизлик)нинг дастлабки ҳолати, болалик ва кучнинг тўпланишидир. Кейин, маданият даври бошланади. Бу давр муайян маданиятнинг берилган ички имкониятларини юзага чиқариш ва амалга ошириш, суръатли ижодиётдир. Ана шу даврда ҳамма маънавий қадриятлар шаклланади, диний эътиқод мустақамланади, метафизик тизимлар ташкил топади, санъатнинг ноёб соҳалари, асарлари вужудга келади.

Сўнгра, маданият ўзининг учинчи, охири даврига қадам қўяди – орқага кетиш даври, цивилизация даври бошланади. Бу даврда маънавий ҳаёт сўна бошлайди, диний эътиқод сусаяди, фалсафий таълимотлар юзаки бўлиб қолади, санъат ҳам ўлади. Куруқ рационализм ва материализм дунёқараш асосини ташкил қилади. Ҳаётнинг ташқи томонлари ички руҳиятни енгиб боради.

Маданиятнинг сўнгги ютуқлари аста-секин хотирадан чиқиб боради. Инсонлар биологик мавжудотларга айланиб қолади. «Мазмунсизлик, зоология ҳукмронлик қила бошлайди, ҳамма нарсага бефарқлик бошланади. Маданий организм тарихий ҳодиса сифатида ўлади. Лекин бу ҳамманинг ўлимини англатмайди, балки барчанинг фақат биологик мавжудот сифатида қолишини билдиради», – деб ёзади Шпенглер.

Ҳар бир маданият даври, ҳаёти, Шпенглер фикрича, 1000 йилни ташкил қилади, цивилизациянинг охири даври 200 -

300 йилни ўз ичига олади. Ҳар бир маданият, тақдир тақозоси билан бир хил даврни бошидан кечиради.

Юқорида қарашлари таҳлил этилган файласуфларнинг динийлик ва дунёвийликнинг ўзаро муносабатига доир фикр-мулоҳазалари ҳозирда, яъни ҳуқуқий давлат ва фуқаролик жамияти шароитида динлараро бағрикенгликни таъминлаш, динийлик ва дунёвийлик чегараларини аниқлаш билан боғлиқ долзарб ижтимоий-сиёсий, маънавий-мафкуравий масалаларнинг моҳиятини аниқлашда муҳим методологик аҳамият касб этади.

Такрорлаш учун саволлар:

1. Динийликнинг қандай шартлари мавжуд?
2. Дунёвийлик деганда нима тушунилади?
3. Спиноза талқинига кўра илоҳийлик нима?
4. Кант дунёвий ҳаётда динийликнинг ўрнига қандай баҳо берган?
5. Шпенглернинг диний билимлар ҳақидаги қандай фикрларини биласиз?
6. Ҳозирги даврда динийлик ва дунёвийликнинг ўзаро уйғунлиги қандай мезонларга асосланади?

Мустақил иш учун мавзулар:

1. “Динийлик” ва “дунёвийлик” тушунчаларининг мазмуни.
2. Динийлик ва секулярлашув жараёни.
3. Дунёвий давлатда дин билан боғлиқ масалалар ечими.
4. Динийлик ва дунёвийликнинг соғлом уйғунлигини таъминлаш тамойиллари.
5. Дунёвийликда диний элементларнинг намоён бўлиш хусусиятлари.

9-мавзу. Фан ва дин ўзаро ҳамкорлигининг истиқболлари

Фан ва диннинг ўзаро алоқадорлигига доир қарашлар. Маълумки, фан – дунё ҳақидаги объектив билимлар тизими бўлиб, уни маълум мақсадлар йўлида ўзгартиришга хизмат қиладиган табиат ва жамият ҳаётини акс эттирувчи ижтимоий онг шакли ҳисобланади. Тарихдан то, бугунги кунга қадар фан ва дин муносабатлари, уларнинг ўзаро алоқадорлиги билан боғлиқ масалалар юзасидан баҳс мунозаралар давом этиб келмоқда.

Айрим олимлар томонидан дин ва фаннинг бир-бирига зид экани, дин бор жойда фан, фан бор жойда эса, дин бўлмаслиги ҳақидаги фикрни илгари сурадилар. Манбаларда қайд этилишича, бундай қарашларнинг пайдо бўлиши Ўрта асрлар католик черковининг фаолияти билан боғлиқдир. Ўша даврларда кенг кулоч ёзган, ўз чўққисига чиққан инквизиция минглаб кишиларнинг бегуноҳ қурбон бўлишига сабаб бўлган. Илмий изланишлар черков томонидан қатъий равишда таъқиб остига олиниб, олимларга “Худога осийлик қилувчилар” тамғаси босилгани, ҳаммага маълум.

Ислохотчилик ҳаракатларининг бошланиши, хурфикрлик намояндаларининг пайдо бўлиши ва Европа жамиятидаги секуляр тенденциялар натижасида фан диннинг таъсири остидан чиқди.

Шундай бўлса-да, фан соҳаси вакилларига нисбатан амалга оширилган адолатсизликлар олимларнинг ижодий фаолиятида ўз изини қолдирди. Зеро, ўша давр илмий муҳитида фан ва дин ўзаро боғлана олмаслиги, бу икки тушунчани уйғунлаштириш мумкин эмаслиги тўғрисидаги айрим хулосалар ҳам илгари сурилди. Жумладан, Поль Анри Гольбах: “Дин – бу инсонларни ахлоқ қилиш йўлидир. Унда асосий мақсад, одамларни зolim подшоҳлар

зулмидан бошқа томонга чалғитишдир”, деб ёзгани бунга мисол бўла олади.

Айни пайтда, табиий-илмий қарашлар ривожига улкан ҳисса қўшган яна бир гуруҳ олимлар дин ва фан ўзаро уйғун феноменлар сифатида талқин этганларини ҳам таъкидлаш жоиз. Уларнинг фикрича, дин фанни, фан эса динни инкор этмайди, аксинча, диний эътиқод соҳиблари илм-фанни ўрганишга тарғиб қилади, фанни чуқур ўрганиш эса Худонинг борлигини тасдиқлайди” дейдилар. Жумладан, Пастор “Диний эътиқод тараққиётга ҳеч қандай тўсқинлик қилмайди. Чунки, ҳар қандай тараққиёт Худонинг яратган нарсаларидаги ажойиботлар сирини очиб беради. Агар мен бугун кечагидан кўра илмлироқ бўлсам, Худога бўлган ишончим ҳам кечагидан мустаҳкамроқ бўлади” дейди. Сарбонна университети профессори Эдмон Герберт ҳам бу борада: “Илм динсизликка ёки иккиланишга олиб бориши мумкин эмас”, деб ёзган. Лорд Каллифан эса: “Агар чуқурроқ ўйлаб кўрсак, илм, албатта сени Худонинг борлигига ишонишга мажбур қилади” деган фикрни илгари суради. Эйнштейн ҳам дин ҳақида фикр билдирар экан: “Худога бўлган эътиқод илмий изланишларнинг энг улкан самарасидир” деб ёзган эди.

Айримлар томонидан асоссиз равишда, фалсафа фани Худонинг борлигига скептик қарашга олиб келиши таъкидланади. Машҳур инглиз файласуфи Френсис Бекон эса, бу фикрга қарши шундай ёзган эди: “Инсон фалсафадан озгина хабардор бўлса, динсизликка яқинлашади. Аммо фалсафани чуқур ўрганган киши, албатта, динга қайтиб келади”.

Баъзи адабиётларда дин ва фаннинг бир-бирига қарама-қарши эканлигини асослаш учун “илм далил ва ҳужжатларга, аниқликка ва ақлга таянади, дин эса, кўр-кўрона ишонч ва тақлидга таянади” деган фикрни учратиш мумкин. Аслида эса, бу ҳақиқатга мос эмас.

Зеро, дин, жумладан, ислом дини ҳам аниқ далил ва фактлар, рационал асосларга таянади. Буни динимизнинг муқаддас манбалари – Қуръон ва ҳадисни тизимли ўрганиш орқали билиб олишимиз мумкин. Жумладан, Қуръоннинг Исро сурасида: “Ўзинг билмаган нарсага эргашма! Албатта, кулок, кўз ва дил – ана ўшалар, масъулдирлар” деган оят мавжуд. Шунингдек, Намл сурасида хужжат ва далилларнинг ўта муҳимлиги борасида: “Ёки аввал бошдан яратадиган, сўнгра яна қайтадан яратадиган ва сизларни осмонлару ердан ризқлантирадиган зот яхшими? Аллоҳ билан бирга бошқа илоҳ борми!?” “Агар ростгўй бўлсангиз, хужжатларингизни келтиринг”, деган” мазмундаги оятни ўқиш мумкин.

Қуръонда ақлга тааллуқли сўзларнинг 50 марта ва “ақл эгалари” сўзларининг 10 мартадан кўпроқ ишлатилгани ҳам ислом динида ақлга катта эътибор берилишига мисол бўла олади. Ҳадисларда ҳам илм ўрганиш учун йўлга чиққан кишининг йўли охири жаннатга олиб бориши таъкидланади.

Дин ва фан қарама-қаршилиги концепцияси тарафдорлари динлардаги, жумладан, исломдаги илмга тарғиб фақат диний билимларни назарда тутаяди, деган нотўғри хулосани ҳам баён этадилар.

Христианлик доирасида олиб қаралганда, таниқли астороном Николай Коперник, файласуф В.Ф.Гегеллар асли руҳоний бўлганлар, Рене Декарт ва Лейбниц каби алломаларнинг ҳам диний эътиқоди кучли бўлган. Аммо бу, уларнинг дунёвий олим бўлишларига монелик қилмаган.

Ислом дини доирасида ҳам шунга ўхшаш вазиятни кузатиш мумкин. Жумладан, Пайғамбар (а.с.)дан ривоят қилинган ҳадисда “Илми Чинда бўлса ҳам ўрганишлар” дейилади. Дин олимлари мазкур ҳадис ҳақида тўхталар эканлар, бу ерда дунёвий илмлар назарда тутилганини қайд этишади. Чунки, агар ҳадисда фақат диний илм назарда тутилганда мазкур илми Чин (Хитой)га бориб ўрганишга тарғиб қилиш мантуксизлик бўлган бўларди.

Бунинг ҳаётий-амалий мисолини дунё илм-фани тараққиётига ҳисса қўшга олимларнинг кўпчиликлари мусулмон олаמידан чиққани ва аксарият кашфиётлар ислом оламида амалга оширилганини қайд этишнинг ўзи kifоядир. Яна шуни ҳам алоҳида таъкидлаш лозим-ки, европа-христиан муҳитидан фарқли равишда, мусулмон шарқида на файласуфлар ва на бошқа соҳа олимлари атеизм ёки агностицизм йўлига ўтмадилар. Деярли барча олимлар Куръон хофизлари бўлганлар, математика, астрономия, физика, тилшунослик, диншунослик, тарих, мантик, фалсафа соҳаларида ижод қилиш баробарида диний асарлар ҳам ёзганлар.

Европага қайтар эканмиз, католик черкови ҳукмронлиги пайтида ҳам илм-фан, аксар соҳалари динга бўйсундирилган бўлса-да, барибир тараққиётдан буткул тўхтамаганини қайд этиш лозим. Жумладан, Ғарбий Европадаги дастлабки университетлар XII асрда пайдо бўлган. Университет – латинча “мажмуа” маъносини ҳам англатади. Илмий даражалар тизими шаклланиб, бакалавр, магистр, доктор каби даражалар табақаланиши университет таълимнинг кўп босқичларига мос келар эди. Таълимнинг биринчи босқичи 7 та фанни ўз ичига олган икки даврадан иборат эди:

1- даврада – тривиум (грамматика, нотиклик, мантик);

2 - даврада – квадриум (арифметика, астрономия, мусиқа, геометрия).

Олий мактаблар XIII асрда Болония, Монпеле, Палермо, Париж, Оксфорд, Салерно ва бошқа шаҳарларда ташкил топди. Умуман, айрим маълумотларга кўра, XV асрга қадар Европа давлатларида 60 га яқин университет очилган.

XIV асрдан қоғоз ишлаб чиқариш имкониятлари кенгайди. Қоғоз Хитойдан Шарқ давлатлари, жумладан, Самарқанд орқали Европага кириб келди. Испанияда дастлабки қоғоз устахоналари XII асрдан ишга тушган. Кейинчалик, XIV асрдан эса бу соҳа Италияда ҳам

ривожланган. Европадаги дастлабки устахоналарда қоғоз эски латталардан тайёрланган.

Германияда 1445 йилда Иоганн Гуттенберг томонидан китоб босиш дастгоҳининг кашф этилиши Европа маданий ҳаётининг янада юксалишига сабаб бўлди. Худони куйлаш, Инжил асотирлари, авлиёлар ҳаёти, рухий-ахлоқий покланиш, гуноҳдан фориғ бўлиш билан боғлиқ ақидалар эса, Ўрта асрлар мусиқасидаги асосий мавзулар бўлганини ҳам эслаш мумкин.

Шуни ҳам алоҳида таъкидлаш жоиз-ки, айнан шу даврда Европа ренессанси ҳам рўй берди. Ўрта асрлар диний хурофот давридангина иборат бўлиб қолмади. Ўзидан ажойиб адабий мерос ва архитектура ёдгорликларини қолдирди. Бу давр “буюк ўзгаришлар даври”, ўзларининг ўлмас асарлари билан кишилик маданияти ривожига катта ҳисса қўшган олим ва ёзувчиларнинг етишиб чиқишига замин тайёрлаган давр бўлганини ҳам унутмаслик зарур.

Диний қарашларда маърифатпарварлик ғоялари. Юқорида таъкидланганидек, фаннинг диний ва дунёвий асосларга кўра туркумлаш секулярлашув жараёнининг авж олиши, теократик давлатларнинг кулаши, ҳурфикрлилик, маърифатпарварлик ғояларининг ривожланиши натижасида амалга ошди. Бироқ, баъзи ҳолларда, дунёвий илм эгалари умуман динсиз бўлиши кераклиги, диндорлар ва дунёвий олимларнинг ўзаро икки қарама-қарши қутблар экани ҳақидаги нотўғри қарашлар ҳам баён этилди. Шунингдек, баъзи минтақаларда, “дин – илм-фан ва тараққиёт, инсон ҳурфикрлиги душманидир” қабилидаги ғоялар мафкура даражасига кўтарилганини, динни танқид қилган, унга қарши чиққан файласуфлар даҳо даражасига кўтарилгани ҳам, кўпчиликка маълум.

Тарихни ўрганиш инсоннинг илм-фан билан шуғулланиши унинг диний эътиқоди, иймони эса олим бўлишига монелик қилмаслигини исботлайди. Аксинча, ҳам диний, ҳам дунёвий илмларни эгаллаш инсонни маънавий

комиллик сари етаклайди. Зеро, Президентимиз Ислон Каримов таъкидлаганларидек, “Дунёвий ва диний кадриятлар бир-бирини тўлдирмас экан, бугунги куннинг оғир ва мураккаб саволларига тўлақонли жавоб топиш осон бўлмайди”.

Бугунги кунда фан ва дин муносабатлари янги босқичга кўтарилмоқда. Бир неча аср давом этган зиддиятлар барҳам топиб, ушбу икки инсоният учун энг муҳим соҳаларнинг ўзаро уйғун ҳамкорлик даври бошланди. Илм-фан ўз кашфиётлари орқали муқаддас китоблардаги илоҳий мўъжизаларни илмий изоҳлаш имкониятини бермоқда. Бу борада фан томонидан чуқур изланишлар ва тадқиқотлар натижалари диний манбаларга мос келишини алоҳида қайд этиш лозим. Жумладан, инсоният 1961 йил ўз кўзи билан кўриб гувоҳ бўлган сайёрамизнинг шарсимонлиги ҳақидаги фикрлар бундан ўн тўрт аср аввал Куръонда баён қилинган эди: “Шундан кейин Ерни (туякуш тухуми шаклида) ёйиб, текислаб қўйди” (“Нозийот” - 30).

Бу оятда тухум маъносини билдириб келган сўз арабчада “*даҳаахаа*” бўлиб, бу аслида туякушнинг тухумига нисбатан ишлатилади. Туякушнинг тухуми ернинг геосферик шаклига ўхшайди.

Ўрта асрларда черков томонидан илгари сурилган Ернинг текислиги ҳақидаги таълимот устувор бўлган, кейинчалик унинг юмалоқлиги исботланиши натижасида, олимлар инквизиция қилинган бўлсалар, айти пайтда, ислом оламида бундай ҳол кузатилмаганини қайд этиш лозим. Масалан, биринчилардан бўлиб Ер шари модели – глобусни ишлаб чиққан Абу Райхон Беруний Ғазнавийлар саройида энг обрўли мақомда бўлган. Ҳеч ким уни кофирликда айбламаган. Зотан, Куръонда ҳам “Аллоҳ яратган нарсалар ҳақида тафаккур қилинглр”, деб таъкидланган.

Аббосийлар халифалиги даврида Бағдодда Маъмун академиясининг тузилиши, у ерда математика, геометрия,

фалакиёт (астрономия), фалсафа, тиббиёт соҳасидаги энг йирик олимларнинг жамланиши ҳам ислом динининг илмга муносабатининг ёркин намунаси дир.

Дин ва фаннинг сиртдан қараганда баҳсли туюладиган нуқталаридан бири – бу, дунёнинг яралиши билан боғлиқ масала дир. Мазкур йўналишда, асосан, “креационизм” ва “эволюционизм” мактаблари фаркланади.

Креационизм назарияси. Креационизм лотинча “creatio” сўздан олинган бўлиб, яратилиш деган маънони беради. У бутун борликни, ҳаётни, Ер сайёраси ва умуман оламни Худо яратган деб эътироф этувчи теологик ва ғоявий концепция дир.

Креационизм ғоясининг тарихи дин тарихининг бир қисмини ташкил этади. Милоднинг XIX юз йиллигида бу атама, айниқса, оммалашди. XVIII асрда илм-фан ривожланиб эволюционизм назариясига қарши креационизм қарашлари юзага келди. Аввалига ушбу оқим тарафдорлари асосан анти-эволюционистлар, деб номланди.

1932 йилда Британияда эволюцион назарияга қарши ҳаракат юзага келди. Ҳаракатнинг асосий мақсади илмий фактларни тарқатган ҳолда эволюцион назариянинг нотўғри экани ва диний манбаларда келтирилган хабарлар ҳақиқатлигини исботлаш эди. 1970 йилда унинг аъзолари 850 киши эди. 1972 йилда Буюк Британияда “Ньютон номидаги илмий бирлашма” тузилди.

Ҳозирда турли давлатларда креационизм назарияси асосида бирлашган кўплаб илмий жамиятлар фаолият юритмоқда. Жумладан: АКШ да 34 та, Буюк Британияда 4 та, Австралия, Жанубий Корея, Украина ва Россияда 2 та, Туркия, Венгрия ва Сербияда 1 та.

Кўпгина ортодоксал характердаги яҳудий гуруҳлари теистик эволюция тарафдори бўлган бир пайтда, консерватив яҳудийлар илм-фанни яҳудий теологиясини шакллантиришига таяниб унга ижобий муносабат билдирадilar. Ислоҳотчи яҳудийлар эса Тавротни

хақиқийлигини рад этадилар. Уларнинг фикрича дунё сўзининг ибронийчаси עולמ аслида “беркитилган” (Нех-Ех-Лаҳм) деган маънони беради.

Креационизм назарияси яхудийликнинг муқаддас китоби Тавротда муайян даража ўз аксини топганини таъкидлаш жоиз. Милодий I асрда яхудий ёзувчиси Фило Патриархларнинг бу борадаги ривоятларини ҳақиқий деб эътироф этган. У Мусонинг Худо оламини олти кунда яратган деган фикрини келтиради. Лекин, унинг фикрича, Худо бу ишни бир пайтда амалга оширмаган. Берилган рақам эса тартибни билдиради. Дунёнинг яратилиши ҳақиқатан рўй берган, лекин Худо буни инсонларга Мусо орқали рамзий равишда тушунтирган.

Илк даврларда христиан черкови оталари ҳам Филонинг ғоясига таянган ҳолда оламнинг яратилиши ҳақиқатда рўй берганини эътироф этдилар. Милоднинг иккинчи асрида Христиан ортодоксаллари оламнинг яратилиши рамзий тарзда бўлган деган фикрни рад этдилар. XV асрда Авлиё Базил бу жараёни жуда катта ўлчамда ва ҳеч қандай танаффуссиз ҳамда вақтсиз юз берганини тасвирлаб беришга уринди. Августин “Олам яратилишининг ҳақиқий тасвири”да ибтидо моддий ашёларнинг яралиши экани ва айни пайтда, вақтнинг аҳамияти бўлмаган дидактик сабабларга кўра бу жараён давом этганлигини даъво қилди. Унинг фикрича, ёруғлик фаришталар таратган нурнинг тасвиридир. Шунингдек, худди моддий нур каби, илоҳий нур ҳам ҳақиқатда мавжуд. Августин илоҳий матнларнинг қийинлигига эътибор қаратади ва ҳамма тушуниши учун улар таҳрир қилиниши керак, деб ҳисоблайди. Христианлар эса, кишилар ўзлари гувоҳи бўлган ҳодисалар муқаддас битикларга қарши келса, уни изохламаслик керак деб ҳисоблайдилар. XIII арда Томас Аквинга Августин сингари Муқаддас битикнинг аслини сақлаб қолиш кераклигини тасдиқлаб: “Муқаддас битик ҳақиқатни тушунтириб бера олар экан, нотўғрилиги исботланган ҳолатдан ташқари

қолларда у ҳеч кимнинг изоҳига мухтож эмас”, - деб ёзган эди.

1571 йилда Мартин Лютер оламнинг яратилиши бундан 6000 йил аввал олти кун давом этгани ҳақидаги ғояни илгари сурди. Жон Келвин олам яралиши тўхтовсиз давом этганини рад этади, шу билан бирга, унинг фикрича, осмонлар тепасида сув бор.

Янги ерларнинг кашф этилиши инсонларни ҳаётнинг янги тур ва шакллари билан таништирди. Янги назария барча биологик турларнинг Худо тарафидан алоҳида-алоҳида яратилганини илгари сурди. 1605 йилда Френсис Бекон “Худонинг яратган ишлари бизга унинг Инжилидаги сўзларни тушунишимизга ёрдам беради”, деган фикрни билдирди.

1650 йили архиепископ Жеймс Ушер “Ушер хронологияси”ни чоп эттирди. Унда оламнинг яратилиши милoddан аввалги 4004 йил деб белгиланган эди. Бу сана ўша пайтда қабул этилган бўлса-да, XVIII-XIX асрларда анча юксалган илм-фан Ернинг тарихи янада кўҳна эканини исботлади.

XIX аср бошларида Жон-Баптист Ламаркнинг турларнинг ўзгариши тўғрисидаги концепцияси Париж ва Эдинбургда, асосан, анатомистлар томонидан илиқ қарши олинди. Британиянинг Наполеон урушлари билан банд эканлиги, Францияда революция ва америкада фуқаролар урушининг юз берганлиги жамиятда шу каби эволюцион назарияларнинг асосий ўрин эгаллашига сабаб бўлди.

2006 йилда кўпгина христианлар яратилишнинг эволюцион назариясини тан олдилар. Бугун кўпгина христиан черковлари, жумладан, англикан ва лютеран черковлари илоҳий яратилиш билан эволюцион назария ўртасида зиддият йўқлигини эътироф этадилар. Мазкур черковларнинг раҳбарлари эволюцион назарияни ёқлаб турли ваъзлар ўқидилар. Ўз навбатида, олимлар, хусусан, физик Жон Полкингтон эволюция Худо яратган

махлукларида кечадиган жараёнлардан бири, дея фикр билдирди.

Креационизм назариясига ишонувчи христианлар икки гуруҳга бўлинадилар: биринчи гуруҳ креационизмга ишонади ва фанни бутунлай рад этади. Иккинчи гуруҳ эса фан келтирган фактларга ҳам ишонади.

Шунингдек, креационист қарашларнинг қуйидаги турлари ҳам ажратиб кўрсатилади:

Ёш Ер креационизми (инг. “Young Earth creationisms”; рус. младоземельный креационизм). Бунга кўра, Худо - Ернинг яратувчиси. У ерни Инжилда қандай тасвирланган бўлса, шундай яратган. Бу ходиса бундан 6000 (протестантларга кўра) ёки 7500 (православларга кўра) йил аввал рўй берган. Аксарият ҳолларда Ернинг ёши коинот ёши билан деярли тенг, деб ҳисобланади. Уларнинг фикрича Коинотнинг ердан кўхнароқ эканини тасдиқловчи далиллар оз. Бу даврда макроэволюция кечмаган. Ер улкан сув тошқинидан сўнг қайта шаклланган.

Кўхна Ер креационизми (русча “метафорический староземельный креационизм”). Бу назарияга кўра оламни Худо яратган, аммо, бу тўғридан-тўғри бўлмаган. Бу қараш тарафдорлари астрономлар ва геологларнинг ерга ва коинотга берган ёшлари баҳсли эканини эътироф этадилар.

Компенсацион креационизм. Бу назария Тавротнинг Ибтидо китобида келган хабарга таянади: Аввал Худо осмон ва Ерни яратди. (Ибтидо 1:1-2). Демак, Ер бир муддат қоронғилик қаърида бўлган, сўнг ҳаёт бошланган. Орада бўшлиқ бўлган.

Кун креационизми. Бунга кўра, Худо дунёни олти кунда яратган. Ибтидо келган олти кун бу бизнинг кунлардек 24 соат эмас. Кун сўзи ибронийчада “йбм” дейилади ва ёш, давр деб таржима қилинади. Бу назария тарафдорларининг баъзилари биз ҳали ҳам еттинчи кунда яшайпмиз, деб ишондилар.

Прогрессив креационизм (русча “креационизм постепенного творения”). Бу фикрга ишонувчилар Худо турларни яратгач, улар Худо белгилаган боскичлар асосида ривожланиб боргани, яъни уларда эволюция жараёни юз берганини таъкидлайдилар.

Теистик эволюция (русча “теистический эволюционизм”). Бунга кўра оламни Худо яратган. Лекин, бу назария эволюцияни рад этмайди. Балки яратувчи Худонинг яратишда кўллаган воситаларидан бири, дея эътироф этади.

Ҳиндуийлик Иброҳимий бўлмаган динлар орасида креационизмга катта эътибор қаратади. Ҳиндуийликнинг кўпгина эътиқодчилари Ведаларда келган эволюцион ғояларга ишонадилар. Ведаларда биринчи (сарга) ва иккинчи (висарга) яратилиши ҳақида таълимот мавжуд. Биринчи яратилишга моддий олам, иккинчисига эса Брахма киради. Брахманинг вазифаси моддий жисмларни яратиш эди. У аввало, ўз ёрдамчиларини яратади, улар алоҳида мақом – “праджапати”га эга бўладилар.

Ислом динига кўра борлиқ Аллоҳ томонидан яратилган. Кўп мусулмонлар Ернинг ва Коинотнинг фан таъкидлаган ёшига ишонадилар. Исломда ҳам эволюцион назарияга ишонувчилар мавжуд. Дунёнинг яратилиши борасида Исломнинг асосий манбасида бир қанча оятлар келтирилган. Хусусан, Қуръоннинг Анбиё сураси, 30-оятда шундай дейилган:

“Кофир бўлганлар осмонлар ҳам, ер ҳам (аввалда) яхлит бўлганини, бас, Биз уларни ёриб юборганимизни ва барча тирик мавжудотни сувдан (пайдо) қилганимизни кўрмадиларми?! энди ҳам имон келтирмайдиларми?”.

“Сўнгра тутун ҳолатда бўлган осмонни (яратишни) қасд этиб, унга ва ерга: «(Фармонимга) ихтиёрий ёки мажбурий ҳолда келингиз!» – деган эди, улар: «Ўз ихтиёримиз билан келдик», – дедилар” (Фуссилат, 11)

“Осмонни Биз «кўллар» билан барпо этдик. Дарҳақиқат, Биз қудратлидирмиз” (Зарийят, 47).

Социолог Малик Шебел 2007 йил феврал ойида Ле Монде газетасига берган интервьюсида шундай деганди: “Ислом ҳеч қачон илм-фандан кўркмаган... Ислом Дарвинизмдан хавфсирамайди... Ислом эволюци- ва одамнинг мутациясидан кўркмайди...”.

Биринчи мусулмон биологи ал-Жаҳиз IX асрда яшаб ўтган. У ўзининг “Ҳайвонлар китоби” асарида табиатнинг ҳайвонларга ўтказадиган таъсирини тадқиқ қилади. Унинг фикрича, табиатнинг таъсирида ҳайвонда яшаш учун курашга интилиш туғилади. Ал-Жаҳиз яшаш учун курашни табиий танланиш деб атайди.

Замонавий мусулмон илоҳиётчилари ва олимлари оламнинг яратилиши борасида бир неча гуруҳга бўлинишади. Биринчи гуруҳ вакиллари Аллоҳ барча жонзотларни айна кўринишида яратди ва улар шу аждодидан тарқалди деб ҳисоблайдилар. Одамнинг яратилиши борасида улар Қуръондаги оятларга таянган ҳолда Аллоҳ одамни лойдан яратди, дейдилар. Кейин Одамнинг қовурғасидан Ҳаввони яратди ва бу иккисидан бутун бани башар тарқалди. Бу йўналишнинг машҳур намоёндаларидан Шихаб-уд-Дин Надви, Ваҳидуддин Ҳон ва Ҳорун Яҳёлардир.

Франция мусулмонлар жамияти Президенти Далил Бубакёр Ҳорун Яҳёнинг эволюция тўғрисида ёзган китобига жавобан шундай дейди: “У турлар ўзгармай қолишини исботлашга уринмоқда. Далил сифатида у фотографиядан фойдаланмоқда, аммо бу билан у баъзи турларнинг йўқолиши ва бошқаларининг пайдо бўлишини тушунтириб беролмайди”.

Шихаб-уд-Дин Надави “Одамнинг яралиши ва эволюция назарияси” номли китоб ёзган. Ваҳидуд Дин Ҳон ҳам бир қанча китобларнинг муаллифи бўлиб, айниқса “Илм- э-

жадед ка чалленж” (Замонавий фан ютуклари) асари дунёнинг яратилиши масаласига бағишланади.

Эзотеризм концепцияси. Борлиқни англаш борасида юқорида кўриб ўтилган “креационистик” ва “эволюционистик” назариялардан ташқари “эзотерик” метод ҳам фарқланади. Мазкур назария оламни, унинг яралишини ноанъанавий, фан томонидан тасдиқланмаган усуллар орқали англашга қаратилгандир.

“Эзотеризм” сўзи юнон тилидан олинган бўлиб, “ички”, “ботиний” илм, ёхуд “ибодатхонага киришнинг хос йўли” маъноларини англатган. Илк бора қадимги юнон файласуфи Пифагор мактаби вакиллари мазкур соҳа билан шуғулланганлари қайд этилади.

Эзотеризм борлиқ қонун-қоидаларини маънавий-психологик билишдир. Шунингдек, у, дунё эволюциясининг моҳиятини англашдаги специфик қарашларнинг мажмуидир. Бунга мистицизм концепциялари, фен шуй, и-цзин таълимоти, шунингдек, инсон ўзини англашнинг тажриба ва йўллари киради.

Мазкур йўналиш тарафдорларининг фикрига кўра, эзотерик дунёқарашга ҳамма ҳам қодир бўлавермайди. Бу даражага фақатгина маълум поғонага етишган ва қобилиятли (одатда уларни Етишган, Мастер, Устоз деб аташади) инсонларгина эришиши мумкин.

Қадимги давр эзотеризмининг энг машҳур йўналиши бу – герметизм эди. Қадимги Бобил эзотеризми тажрибалари кейинчалик Ғарб астрологияси учун асос бўлиб хизмат қилган.

Эзотеризмга аксар динларда мавжуд бўлган сирли ва қонун-қоидалар орқали очиб берилган дихотомия хосдир. Христиан йўналишидаги баъзи кишилар эзотеризм Инжил ва христианликка зид эканини таъкидлашади. Бугунги кунда, мазкур йўналиш асосан Узоқ Шарк, Жанубий ва Жануби-шарқий Осиё миллий динларига хосдир.

Ҳозирги даврда дин ва фан уйғунлиги таъминланишининг ташкилий-сиёсий, маънавий-маърифий хусусиятлари. Бугунги кунда фан ва дин муносабатлари мувозанатини таъминлаш масалалари тобора долзарб аҳамият касб этиб бормоқда. Зеро, инсоният диний хурофотлар устун бўлиб, илм-фан тушкунликка тушган даврда ҳам, ёки аксинча, дунёвийлик ҳукмрон бўлиб, дин умуман инкор этилган пайтда ҳам тўлиқ камолотга, бахтга эриша олмади. Фақат диний ва дунёвий илмларни уйғунлаштирган ҳолдагина тараққиётга эришиш мумкинлиги тобора теранроқ англаб етилмоқда.

Ҳозирда дунёнинг етакчи университетларида турли дунёвий факультетлар қатори илоҳиёт бўлимларининг ҳам мавжудлиги, диний тадқиқот марказларининг тузилгани, дунёнинг барча давлатларида фуқароларнинг диний эътиқодидан қатъи назар тенг ҳуқуқли, деб эълон қилингани динийлик ва дунёвийликнинг тобора уйғунлашаётганига мисолдир.

Мавжуд динларга назар солар эканмиз, дунёвийлик ва динийликнинг соғлом уйғунлигини таъминлаш муқаддас ислом динимиз таълимотида ҳам кенг ўрин тутганига ишонч ҳосил қиламиз. Зеро, динимиз илм олишга кўп тарғиб қилади. Бунда, илм деганда нафақат диний, балки дунёвий билимлар ҳам назарда тутилишини юқорида таъкидлаб ўтган эдик.

Маълумот учун шуни айтиб ўтиш лозимки, ислом динида илмлар икки гуруҳга бўлинади. Биринчиси, ҳамма учун тенг мажбурий (фарзи айн) бўлган илмлар. Бунга, имон ва ислом, ибодатлар тартибларига оид илмлар киради. Иккинчиси эса, муайян кишиларга мажбурий бўлган (фарзи кифоя) илмлар киради. Математика, астрономия, физика, тиббиёт, муҳандислик каби ҳаёт ва тараққиёт учун зарурий бўлган илмлар шу қаторга киради. Агар муайян жамият бу ишларни амалга оширмаса, унинг ҳамма аъзолари гуноҳкор бўлади.

Ўзбекистон Республикаси мустақилликка эришгач динийлик ва дунёвийлик уйғунлигини асосий тамойиллардан бири деб эътироф этди. Мустақиллик ижтимоий ҳаётнинг барча соҳаларида, жумладан, маънавий ҳаётдаги янгиланиш жараёнини, туб ўзгаришлар даврини бошлаб берди. Динга бўлган муносабат тубдан ўзгарди: собиқ совет тизимининг динга атеистик сиёсатига барҳам берилди, виждон эркинлиги қонун орқали қафолатланди.

Дин ва дунёвий давлат орасидаги муносабат ҳақида гап кетар экан, энг аввало, диннинг давлатдан ажратилиши тамойилини унинг асосини таъкидлаш зарур. Бу ҳақда Конституциямизнинг 61-моддасида шундай дейилади: «Диний ташкилотлар ва бирлашмалар давлатдан ажратилган ҳамда қонун олдида тенгдирлар. Давлат диний бирлашмаларнинг фаолиятига аралашмайди».

Мазкур моддада муҳим қоидалар мустаҳкамлаб қўйилган. Аввало, диний ташкилотлар қайси конфессияга тааллуқлилигидан қатъи назар, бир хил ҳуқуқий майдонда фаолият олиб борадилар. Бугунги кунда республикамызда 16 та ноисломий конфессияга мансуб 175 та ташкилот эмин-эркин фаолият олиб бораётгани ҳам бунинг амалий ифодасидир. Қолаверса, диний бирлашмалар фаолиятини ташкил этиш уларнинг ички иши ҳисобланади ва давлат назоратидан холидир.

Шу билан бирга, диний ташкилотлар давлатдан ажратилган бўлса-да, бу диннинг жамиятдан ажратилганини англамаслигини таъкидлаш зарур. Зеро, бирор динга эътиқод қилувчи фуқаролар ҳам жамиятнинг таркибий қисми ва шу сабабли дин фуқаролик жамиятида ўз мавқеига эга бўлади.

Дин ва жамият ҳаётидаги диалектик алоқадорликдан дин ва дунёвий давлат муносабатини белгилаб берувчи бошқа бир тамойил – дин соҳасида кечаётган ўзгаришларни холис ва илмий ўрганиш, башорат қилиш ва шундан келиб чикиб,

ижобий жараёнлар ривожига янада кенгрок имконият яратиш, салбий ҳолатларнинг олдини олишдир.

Давлатнинг динга бўлган муносабатини ифодаловчи бошқа бир тамойил шундан иборатки, давлат динни халқ маънавиятининг узвий қисми сифатида тан олади. Шундан келиб чиқиб, унинг ривожига учун тегишли шарт-шароит яратишга ҳаракат қилади.

Дунёвий давлатнинг динга бўлган муносабатида диндорларнинг ҳуқуқий мақоми ва давлат томонидан ўтказилаётган тадбирларда диний конфессиялар ҳақидаги қонунларнинг ҳаётга татбиқ этилишидек икки муҳим жиҳат ҳам бор.

Конституциямизда бу масалалар ўз ечимини топган ва у дунёдаги ривожланган мамлакатлардаги ҳуқуқий-меъёрий талабларга тўла жавоб беради. Ҳар қандай динга эътиқод қилувчи ва ҳеч қандай динга эътиқод қилмайдиган кишилар учун бир хилдаги шартлар қўйилишини таъминловчи Конституциянинг 31-моддасида, жумладан, шундай ёзилган: «Ҳамма учун виждон эркинлиги кафолатланади. Ҳар бир инсон хоҳлаган динга эътиқод қилиш ёки ҳеч қайси динга эътиқод қилмаслик ҳуқуқига эга. Диний қарашларни мажбуран сингдиришга йўл қўйилмайди».

Мазкур қоидада дунёвий давлатнинг динга бўлган муносабатини ифодаладиган асосий тамойиллар ўз ифодасини топган:

- диндорларнинг диний туйғуларини ҳурмат қилиш;
- диний эътиқодларни фуқароларнинг ёки улар уюшмаларининг хусусий иши деб тан олиш;
- диний қарашларга амал қилувчи фуқароларнинг ҳам, уларга амал қилмайдиган фуқароларнинг ҳам ҳуқуқларини тенг кафолатлаш ҳамда уларни таъқиб қилишга йўл қўймаслик;

— маънавий тикланиш, умуминсоний ахлоқий кадриятларни қарор топтириш ишида турли диний уюшмаларнинг имкониятларидан фойдаланиш учун улар билан мулоқот қилиш йўлларини излаш зарурати;

— диндан бузғунчилик мақсадларида фойдаланишга йўл қўйиб бўлмаслигини эътироф этиш.

Ўзбекистан давлатининг дунёвийлик, диний бағрикенглик, барча динларга бир хилда муносабат, жамият тараққиётида дин билан ҳамкорлик қилиш хусусиятлари ушбу тамойил асосида амалга оширилади.

Хулоса қилиб айтганда, дин ва фаннинг ўзаро муносабатига доир фикр ва қарашлар узоқ ва мураккаб ривожланиш йўлига эга. Аслида, динни фан душмани, фанни эса, дин душмани деган фикр иккала феноменни яхши билмаслик оқибатида пайдо бўлишини таъкидлаш жоиз. Диннинг асл моҳиятини яхши билмаган инсонлар фанни инкор қилишди, илми саъз бўлиб, ўз соҳасини тушунмаганлар эса, Худони инкор қила бошлашди. Бугунги кунда, дин фалсафасининг асосий вазифаси ҳам мана шу хатоликларни кўрсатиб бериш орқали, дин ва фан диалектикасини объектив ёритишдан иборатдир.

Ҳозирги кунда ҳар қандай ижтимоий фан соҳасининг, шу жумладан дин фалсафасининг энг муҳим вазифаси диний ва дунёвий билимлар уртасида муътадил муносабат бўлишини илмий изоҳлаш, унинг қонуният ва хусусиятларини очиқ беришдир. Бунинг учун дин ва дунёвий фанларнинг ўзаро муносабатларини умуминсоний мақсад ва манфаатлар доирасида уйғунлаштириш имкониятларини топиш мақсадга мувофиқ. Зеро, ҳуқуқ, ахлоқ, сиёсат, маданият фалсафасининг ғоявий-назарий йўналишларини шу масалани ҳал қилишга қаратишни умуминсоний цивилизациянинг ўзи тақозо қилмоқда.

Такрорлаш учун саволлар:

1. Фан ва дин муносабатларининг ўзига хослиги ҳақида нималарни биласиз?
2. XVI-XVII асрларда христиан динининг фан тараққиётига қўшган ҳиссаси ҳақида қандай маълумотлар бор?
3. Креационизм нима?
4. Эзотеризм ҳақида нималарни биласиз?
5. Ислом динида илмга қандай ўрин берилган?
6. Дунёвий ва диний билимларни уйғунлаштириш деганда нима тушунилади?
7. Дин ва давлат муносабатлари ҳақида нималарни биласиз?

Мустақил иш учун мавзулар:

1. Дин ва фан дунёқараш шакллари сифатида.
2. Ислом – маърифатпарварлик дини.
3. Эволюционизм назариясининг шаклланиш босқичлари.
4. Диний фанлар: моҳият, мақсад ва тадқиқот тамойиллари.
5. Дин ва фан ўзаро ҳамкорлиги назарий асосларини мустаҳкамлашда дин фалсафасининг ўрни.
6. Ўзбекистонда дин ва фан ўзаро ҳамкорлигини таъминлашнинг ижтимоий-маънавий асослари.

10-мавзу. Глобаллашув шароитида дунё диний манзарасининг ўзгариб бориш хусусиятлари

Дин туғрисидаги футурологик қарашлар. Секуляризация концепцияси. Илмий билимнинг қиммати кўп жиҳатдан, унинг келажакни прогноз қила олиш хусусияти билан белгиланади. Дин феноменининг илмий таҳлили билан шуғулланадиган мактаблар томонидан олиб борилган изланишларга таянган ҳолда, дин фалсафаси фани

доирасида бугунги дунёнинг диний манзараси, диннинг жамият ҳаётида тутган ўрни ва унинг истиқболлари билан боғлиқ масалалар тизимлаштирилади.

Диннинг истиқболларига доир футурологик масалалар асосан, сўнгги юз йилликлар мобайнида дунёвий жамият тўғрисидаги ғояларнинг ривожланиб бориши билан шаклланган секуляришув концепцияларида ўз аксини топиб келаётганини таъкидлаш жоиз. Ушбу йўналишдаги барча қарашлар учун диннинг жамият ҳаёти соҳаларига таъсирининг тобора пасайиб, дунёвийликка асосланган ҳаёт тарзининг мустақамланиб бориши ҳақидаги ғоя умумий ҳисобланади.

Секуляришувга бағишланган назарияларда динларнинг тақдири билан боғлиқ масалалар юзасидан таҳлилий мулоҳазалар баён қилинган. Бунда, табиий равишда, инсоният истиқболида динийликдан дунёвийлик ўтиб, ривожланиб борувчи жамият қурилиши модели устувор бўлиши тўғрисидаги хулоса илгари сурилади.

Бугунги кунга келиб, мазкур муаммо фалсафа, тарих, сиёсатшунослик, социология, маданиятшунослик ва бошқа ижтимоий фанларнинг асосий мавзуларидан бирига айланган. Ҳар бир фан доирасида диннинг ижтимоий-тарихий моҳияти, истиқболи билан боғлиқ масалалар ўзига хос ёндашув асосида тадқиқ этилади. Изланишлар дин футурологиясига доир илгари сурилаётган қарашлар асосан бир нечта муҳим масалалар доирасида ишлаб чиқишга қўйилган кўрсатмоқда.

Улардан бири – дин ўзининг аввалги ижтимоий мақомини йўқотиб, жамиятга бўлган таъсир кучи пасайиб бориши билан боғлиқ масала ҳисобланади. Мутахассислар таҳлиллар асосида жамиятдаги секуляр жараёнларнинг натижаси динга таъсири кучли бўлган икки соҳа – фан ва сиёсатнинг ривожланишига бевосита боғлиқлигини таъкидлайдилар.

Диннинг замонавий жамиятда тутган ўрни ва истиқболи билан боғлиқ масалаларни англаб олиш секулярлашув концепцияларида илгари сурилаётган ғояларнинг мазмунини билишни тақозо этади. Зеро, бу борадаги билимлар ўзининг футурологик мазмуни билан дунёнинг диний манзарасини аниқ тасаввур этишда муҳим аҳамият касб этади.

Маълумки, ҳозирда секулярлашувнинг кучайиб бораётгани ва унинг замонавий жамиятнинг характерли хусусиятига айланиб улгургани, дин, анъанавий равишда узоқ минг йилликлар мобайнида бажариб келган функцияларни эндиликда тўлиқ бажара олмаслиги ҳақидаги фикрлар кенг тарқалган. Дарҳақиқат, воқелик диний мансублик билан бошқа ижтимоий роллар ўртасида муайян тафовут мавжудлигини кўрсатмоқда. Биргина, динидан қатъи назар барча фуқароларнинг тенг ҳуқуқлилиги тўғрисидаги дунёвий жамият қондаси бунга мисол бўла олади. XVIII—XIX асрларда ҳуқуқий даражада намоён бўлган ушбу секуляр тамойил кейинчалик ижтимоий даражаларга ҳам татбиқ этилди. Натижада, ҳозир динга эътиқод қилиш ёки қилмаслик нафақат ҳуқуқий, балки, умумижтимоий жиҳатдан ҳам индивид ҳаётий фаолияти учун белгиловчи аҳамият касб этмайди.

Бирок, бундай ҳолат улкан маънавий куч – диннинг инсон, ижтимоий гуруҳ, жамият ҳаётида султ рол ўйнаётгани ҳақидаги хулосага асос бўла олмайди, албатта. Шу ўринда, мутахассислар томонидан секулярлашувнинг сабаб ва оқибатлари ҳамда диннинг келажакдаги истиқболлари билан боғлиқ масалаларни тушуниш, талқин этилишида сезиларли фарқлар мавжудлигини ҳам таъкидлаш жоиз.

Хусусан, бир гуруҳ олимлар секулярлашувнинг динни жамиятга таъсир кучини тобора сусайтириб, йўқ бўлишигача олиб борадиган ортга қайтмас жараён тарзида талқин этадилар. Иккинчи гуруҳга мансуб мутахассислар фикрича эса, секулярлашув – бу, фақат диннинг шаклан

Ўзгаришини ифодалайдиган жараён бўлиб, ўз умрини ўтаб бўлган диний эътиқод шакллари ўрнига янгиларининг пайдо бўлиши ва шу тариқа диннинг жамиятдаги аҳамиятининг сақланиб қолишини англатадиган жараён ҳисобланади. Бошқача айтганда, иккинчи гуруҳ олимлари секулярлашувни янгиланган шаклларда динларнинг жамиятдаги ўрнини ҳатто, кенгайишига олиб келадиган табиий, соғлом жараён сифатида тушунадилар.

Умуман олганда эса, ҳозирда илмий жамоатчилик томонидан мустаҳкам назарий асосларга эга қарашлар тизими сифатида тан олинган бир неча секулярлашув концепциялари мавжуд. Уларнинг бирида секуляр жамият муқаддас бўлган нарсаларнинг йўқотилиши ва ижтимоий тартиб ва келишувга нисбатан таҳдид сифатида олиб қаралади. Бундай ёндашув замонавий социолог П.Бергер қарашларида устувор ҳисобланади. Олим фикрича, ушбу жараён алоҳида олинган инсон ва умуман, жамият учун истиқболда кўплаб оғир оқибатларга олиб келади. Секулярлашув “муқаддас” ҳисобланган нарса, ҳодисаларнинг йўқолиши, мутлақ саналган қадриятларнинг нисбий хусусият касб этиши орқали кечадиган жараён сифатида инсоннинг маънавий инқирозига сабаб бўладиган жараёндир. Шу маънода, П.Бергер қарашлари секулярлашувни жамият барқарорлигини хавф остига кўювчи деструктив характерга эга тенденция эканини асослашга қаратилган.

Секулярлашув назарияларининг яна бир йўналиши келажакда диннинг фан, рационал тафаккур, дунёвий ахлоқ меъёрлари томонидан жамият ҳаётидан сиқиб чиқарилиши ҳақидаги футурологик қарашлар тизимини ифода этади. Мутахассислар ушбу нуқтаи назарни ҳозирда дин истиқболлари билан боғлиқ масалалар таҳлилида устувор бўлиб турганини эътироф этадилар. Унга кўра, фан ва жамиятнинг саводи ўсиб боргани сари диннинг роли тобора пасайиб боради. Ўтказилган ижтимоий сўров натижалари

ушбу тенденциянинг айниқса, Ғарб жамиятларида кучлироқ эканини акс эттирган. Умуман олганда, секулярлашувнинг ушбу талқинига кўра, диний эътиқоднинг мунтазамлиги ва миқёси инсонлар саводхонлиги даражасининг ўсиб боришига нисбатан тескари пропорционал хусусиятга эга. Дин инсонлар дунёнинг илмий манзарасини яхши билмаган жойларда юқори таъсир кучига эга бўлади. Америкалик тадқиқотчи О.Дининг таъкидлашича, келажакда фан-техниканинг равнақи сабабли инсонда ғайритабиий кучларга бўлган ишонч сўниб боради. Натижада, тафаккур рационаллашиб, ақл, мантиқ ва фанга бўлган ишонч ортиб боради. Замонавий жамият олдида турган муаммоларни ҳал этишда диний ақидалар эмас, кўпроқ фан ютуқлари ва дунёвий ахлоқ меъёрларига таяниш устуворлашиб боради.

Сирасини айтганда, мазкур секулярлашув концепциясига жамият ҳаёти соҳаларининг диндан озод бўлиб боришини инсоният истиқболи учун позитив жараён сифатида талқин этиш хосдир.

Яна бир илмий оқим секулярлашувни диннинг эволюцияси ва ижтимоий ўзгаришлар натижасида бошқа шакл ва кўриниш касб этиб бориши билан боғлиқ футурологик ғояларни илгари суради.

Маълумки, замонавий диншунослик фани талқинларига кўра, секулярлашув туфайли дин ўзгариб боради, бироқ, у ўз аҳамиятини йўқотмай, инсонлар ҳаётида бошқача тарзда намоён бўлади. Секулярлашувнинг мазкур йўналиши мазмун жиҳатдан юқоридаги тамойилга яқиндир. Бу борада, машҳур социолог Т.Парсонс фикрлари эътиборга молик. Унинг нуқтаи назарига кўра, жамият дифференциация йўли орқали тараққий этади ва дин ўзининг аввалги “муқаддас тимсол” сифатидаги аҳамиятини йўқотиб, ижтимоий ҳаётнинг соҳаларидан бирига айланади. Диний эътиқод тобора хусусий характер касб этади. Шунинг учун, келажакда социал институт сифатида диннинг давлат,

хукук, иқтисодиёт, таълим каби соҳаларга нисбатан таъсир кучи тобора сусайиб боради.

Албатта, секулярлашув муаммоларига бағишланган ушбу концепцияларда илгари сурилаётган ғоялар мутлақ хусусиятга эга эмас. Дин-жамият кесимидаги илмий-тадқиқотлар давом этиб борар экан, бу борадаги муҳим масалаларнинг моҳияти янада ойдинлашиб боради. Шундай бўлса-да, секулярлашув соҳасида эришилаётган натижалар бугунги дунёнинг диний манзарасини янада тўлиқроқ ва теранроқ англаб етишда катта аҳамиятга эга эканини ҳам таъкидлаш муҳим.

Аслида, дин истиқболи билан боғлиқ илк илмий прогноз О.Конт (1798-1857) томонидан унинг машхур “уч босқич қонуни” назариясида илгари сурилганини таъкидлаш жоиз. “Дин охир-оқибат фан томонидан сиқиб чиқарилади, алмаштирилади” деб ёзган эди француз олими. Унинг бу фикри ўз даврида илмий доирадан ташқарида ҳам кенг тарқалиб кетди. Дин билан фаннинг ўзаро сиғишмайдиган соҳалар эканига бўлган ишонч жуда кучли бўлган ва келажакда фаннинг дин устидан “ғалаба қозониши”га табиий ва муқаррар жараён экани тўғрисидаги қараш муайян даражада оммалашди.

О.Конт давридан эътиборан бу нуқтаи назар, одатда, позитивизм ёки сциентизм деб юритилади. Бироқ, олим бошқа баъзи позитивистлардан фарқли равишда, диннинг ижтимоий функциясини теран англаб етган. Шу маънода, у жамият учун мавжуд ҳамда эришилган нарсалар доирасидан ҳам юқори саналувчи, инсонларни эзгу амал, олижаноб ишлар ва зарур ҳолларда ўзини-ўзини маълум маънода қурбон қилишга илҳомлантирувчи идеал зарурлигини тан олган. Шунинг учун Конт жамият учун рационал асосларга эга бўлган позитив маънодаги динни таклиф этган. Унинг фикрича, бундай диний тизимнинг асосий объекти инсоният истиқболи ва одам зоти мавжудлигининг асосий шартларини бажаришдан иборатдир. Контнинг издоши

Э.Дюркгейм (1858-1917) эса, унинг фикрига эътироз билдириб, динлар ҳеч қачон инсонларнинг онгли интилишлар натижаси сифатида пайдо бўлмагани, аксинча, улар ўз-ўзича ижтимоий ҳаёт қонуниятлари асосида юзага келганини таъкидлаган. Унинг ёндашувига кўра, дин рационал конструкцияга энг кам ўхшайдиган ҳодисадир.

Умуман олганда, Контдан сўнг кўплаб жамиятшунос олимлар фан-техника тараққиёти натижасида диннинг заифлашиб бориши тўғрисидаги фикр-мулоҳазаларни илгари сурдилар.

Диний ва умуминсоний кадриятларнинг таъсирлашуви. XX аср воқелиги диннинг халқлар ҳаётида ўз ўрнини сақлаб қолишини кўрсатди. Шу маънода, кучли секуляришув тенденцияларининг мутлақ устуворлиги ҳақидаги футурологик ғоялар ўзини оқламади. Шундай бўлса-да, бу борадаги айрим ҳолатларга тўхталиш, мақсадга мувофиқ.

Биринчидан, демократик тартибларнинг устуворлашиб бориши натижасида, аксарият давлатларда дин расмий мафкура сифатида мақомини йўқотди. Дин ва давлат алоҳида соҳаларга ажратилди. Диний бағрикенглик тамойиллари умуминсоний кадрият даражасига кўтарилиб, ягона ҳудуд ва минтақаларда турли дин ва конфессияларнинг биргаликда ҳаёт кечиришлари олий демократик кадрият сифатида расмийлашди.

Иккинчидан, демократик шароит виждон эркинлиги тўғрисидаги қонун-қондаларнинг жорий этилишига сабаб бўлди. Бу ҳам диннинг умумжамият, умумдавлат миқёсдан хусусий даражадаги масалалар қаторидан жой олишини таъминлади. Бугунги кунда фуқаролар диний эътиқодидан қатъи назар тенг ҳуқуқларга эга.

Юқоридаги икки жиҳат сўнгги икки юз йил мобайнида диний ҳаётда юз берган энг муҳим ўзгаришлар ҳисобланади. Зеро, “дин ва давлат”, “дин ва жамият” кесимида олиб қаралганда, ушбу икки йўналишда содир

бўлган ўзгаришлар диний асосда кечадиган бошқа барча жараёнларнинг сабаби сифатида намоён бўлади.

Айни пайтда, диннинг давлат ишларидан ажратилиши ва виждон эркинлиги тамойилининг жорий этилиши диннинг жамият ҳаётида тутган ўрнининг заифлашуви эмас, балки такомиллашуви, инсоният маънавий маданиятининг юксалиб бораётганини англатишини ҳам алоҳида таъкидлаш жоиз.

Дин истиқболларига доир қарашлари билан танилган яна бир олим Э.Тоффлер (1928 й) ҳисобланади. У ўзининг 1980 йилда эълон қилинган ва катта шов-шувларга сабаб бўлган “Учинчи тўлқин” номли китобида тобора сони кўпайиб бораётган турли хил диний оқим ва ҳаракатлар фаолиятининг диний ҳаёт барқарорлигига асосий таҳдид сифатида олиб қарайди. Унинг фикрича, анъанавий диний тизимлар соғлом асосларда, илмий таҳлиллар орқали чинакам диний таълимотлар мазмунини янада теранроқ очиб бериш ва уларни тизимли тарғибот қилиб боришлари зарур. Шундагина, асил мақсадлари мавҳум бўлган турли диний ҳаракатларнинг авж олишининг олди олинади. Тоффлер шаклланиб келаётган глобал диний манзарани “спиритуал товарлар бозори” деб атайди. Олим талқинига кўра, ушбу бозорда индивидула ва ижтимоий эҳтиёжларнинг кенг спектри учун кўплаб диний мазмундаги ақидалар ва диний-мистик амалиёт шакллари таклиф этилади. Айни пайтда, Тоффлернинг бундай сохта диний ғоялардан бузғунчилик мақсадлар йўлида, масалан, терроризм ва давлат тизимини вайрон қилиш каби ишларда фойдаланиш хавфининг ҳам катта эканини таъкидлагани эътиборга молик.

Ўтган асрнинг охирида дунёга машҳур бўлган яна бир футурологик қараш америкалик олим С.Хантингтоннинг “Цивилизациялар тўқнашуви” концепциясидир. Умуман олганда, сўнгги йилларда, Ғарбда диний, маданий, цивилизациявий тафовутлар халқлар ўртасидаги

зиддиятларнинг манбаи экани тўғрисидаги фикр-мулоҳазалар, қарашлар ривожланиб борганини таъкидлаш жоиз. Ушбу концепция ҳам шулар жумласидандир.

Маълумки, америкалик олим инсоният истиқболида асосий зиддият ва қарама-қаршиликлар цивилизацияларнинг кесишув чизиғида содир бўлишини башорат қилади ва диний, маданий фарқ ва хилма-хиллик бунда устувор омил эканини таъкидлайди.

“Албатта, фарқ, муқаррар зиддиятни англамайди, зиддият эса, доимо зўрлик дегани эмас, - деб ёзади С.Хантингтон, - бироқ, юз йилликлар мобайнида бўлиб ўтган давомли ва қонли зиддиятлар цивилизациялар ўртасидаги фарқдан келиб чиққан эди. Албатта, унинг бу фикри баҳслидир. Чунки, қадимда урушлар империяларнинг манфаатларини амалга оширишнинг асосий воситаси эди. Фуқаровий характерга эга бўлган зиддиятларни ҳисобга олмасак, улар гарчанд, ҳозирги даврдагидек, турли “ранглар” билан бўялган бўлса-да, том маънода, ҳудудлар, табиий-географик ресурслар назорати, аниқроқ айтадиган бўлсак, геосиёсий мақсадлар йўлида олиб борилган.

Бундан ташқари, халқлар ўртасидаги диний, миллий, маиший ва бошқа фарқлар ўз-ўзича қонли уруш, зиддиятларга сабаб бўлмайди. Балки, сиёсий кучлар томонидан уларнинг мазмунининг бўрттирилиши, бир ёқлама талқин қилиниши натижасида, сохта, рационал асослардан узилган вайронкор гоё ва мафқуралар яратилади ва оммага турли йўллар билан сингдирилади. Масалан, фашизм, расизм, шовинизм, диний экстремизм каби мафкура ва амалиёт шаклларининг пайдо бўлиши ва ривожланиш тарихига назар ташласак ҳам, улар сиёсий кучларнинг субъектив ҳаракатлари натижасида пайдо бўлгани маълум бўлади. Зеро, у ёки бу миллатнинг олий ирк экани ёки бўлмаса, ҳозирги даврда халифалик барпо этиш учун реал имкониятларнинг мавжудлиги ҳеч бир соғвом

илмий-фалсафий концепцияда исботланмаган. Сирасини айтганда, диний тафовутлар объектив характерга эга, бироқ, уруш ва зиддиятлар замирида субъектив омилларнинг таъсири ҳал қилувчи аҳамиятга эга.

“Цивилизациялар тўқнашуви”ни, бир томондан, ўйлаб топилган назария дейиш мумкин. Чунки жаҳонда мавжуд цивилизациялар миллий, диний ва бошқа тафовутларга қарамасдан, биргаликда тинч-тотув яшашлари ҳам мумкин.

Иккинчи томондан, глобаллашув шароитида, цивилизациялараро зиддиятларга халқаро ташкилотлар томонидан ахборот, иқтисодий, сиёсий муносабатларнинг онгли равишда тартибга солинмаслиги омил бўлади. Бундан ташқари, ушбу концепциядан қандайдир ғаразли куч, атайин, у ёки бу сиёсий манфаатлар йўлида фойдаланиши ҳам эҳтимолдан холи эмас. Зеро, бундай вариант учун ҳам асослар мавжуд.

Шунинг учун, бизнингча, цивилизациялараро тўқнашувнинг муқаррар эканини ишонч билан таъкидлаш, ноўрин. Бинобарин, миллий, минтақавий ва глобал миқёсдаги демократик институтлар фаолиятини такомиллаштириш орқали С.Хантингтон прогноз қилаётган муаммоларни олдини олиш учун инсоният ҳамжамиятида реал имкониятлар мавжуд. Ҳамма гап, улардан оқилона фойдаланишда. Бошқача айтганда, америкалик олим “цивилизациялар тўқнашуви” илмий гипотезаси учун қанча мантиқий асосларга эга бўлса, бизда ҳам унинг юзага келмаслигини таъкидлаш учун шунчалик асос бор.

Сирасини айтганда, воқелик дин инсонлар ҳаётида ўз таъсир кучини нафақат сақлаб келаётгани, балки кўп ҳолларда унинг аҳамиятини кучайиб бораётганини кўрсатмоқда. Айниқса, бу Ғарб ва Шарқ жамиятларига татбиқан олиб қаралганда, яққол кўзга ташланади. Зеро, секулярлашув умуминсоний ҳодиса бўлса-да, макон нуктаи назаридан хусусий ҳолат касб этишини ҳам унутмаслик зарур. Зеро, масалан, дин Шарқ жамиятлари, хусусан,

халқимиз маънавий ҳаётининг ажралмас қисми сифатида доимо ривожланиб келмоқда. Албатта, сиёсий омиллар туфайли диннинг таъқиб остига олиниши бу борада муайян даражада депсинишларга сабаб бўлди. Бирок, мустақиллик туфайли дин ижтимоий-тарихий мақоми сиёсий-ҳуқуқий асосларда қайта тикланди. Юртимизда нафақат, ислом дини, балки бошқа конфессиялар фаолияти учун ҳам бирдек шарт-шароитларнинг яратилгани фикримизга далил бўла олади.

Бир сўз билан айтганда, бугунги кунга келиб, дин авваллари бўлгани каби инсоният ҳаётида муҳим ўрин тутди. Диний ҳаёт истиқболи билан боғлиқ масалалар бўйича турли-туман ёндашувлар бўлса-да, бизда: маънавий ҳаёт бор экан, дин унинг муҳим таркибий қисми сифатида ривожланиб бораверади, деган хулосани баён этиш учун етарли асослар мавжуд.

Инсоният бугунги кунга келиб фикрлар ва қарашлар хилма-хиллиги (плюрализм), ҳурфикрлилик, тенг ҳуқуқлилик шароитларида ҳаёт кечирмоқда. Шу маънода, индивидда ўз маънавий ҳаётини ташкил этиш учун улкан имкониятлар мавжуд. Бирок, эмпирик кузатишлар, тизимли таҳлил диннинг маънавий ҳаётнинг ажралмас қисми бўлиб қолиши ҳақидаги хулоса чиқаришга имкон бермоқда. Диннинг истиқболи билан боғлиқ қарашларнинг қандай характерга эга бўлишидан қатъи назар, масаласини теран англаб етган ҳар қандай футуролог инсоният келажагини диний омилдан айри холда тасаввур этмаслиги аниқ.

Такрорлаш учун саволлар:

1. Футурология қандай билимлар тизимини ифодалайди?
2. О.Тоффлернинг дин истиқболлари тўғрисидаги асосий ғоялари нималардан иборат?
3. Хантингтоннинг «Цивилизациялар тўқнашуви» концепциясида қандай диний-маданий тизимлар ажратиб кўрсатилган?

4. Секулярлашув нимани англатади?
5. “Дин маънавиятнинг муҳим таркибий қисми” деганда нимани тушунасиз?
6. Диний ва умуминсоний қадриятлар таъсирлашуви нималарда намоён бўлади?

Мустақил иш учун мавзулар:

1. Дин ва дунёвий тараққиётнинг ўзаро алоқадорлиги.
2. Эзгулик тушунчасининг диний ва илмий талқини.
3. Секуляр жамиятда диний маданият.
4. Глобаллашувнинг диний соҳада намоён бўлиш хусусиятлари.
5. Диний бағрикенглик – барқарорлик ва тараққиёт омили.

ХУЛОСА

Хулоса ўрнида шуни таъкидлаш мумкинки, биринчидан, дин тўғрисидаги фалсафий қараш ва таълимотларнинг вужудга келиши ва ривожланиши, диний ва дунёвий билимларнинг соғлом уйғунлигини таъминлашга қаратилган фалсафий метод ва методологияларнинг ишлаб чиқилиши, шунингдек, диннинг ижтимоий-тарихий аҳамиятини теран англашга қаратилган гносеологик тамойилларнинг такомиллашиб бориши каби муҳим омиллар бугунги кунга келиб дин фалсафасининг ижтимоий фанлар тизимида ўзига хос ўрнига эга бўлишига замин яратган.

Иккинчидан, дин фалсафаси дунё халқлари ҳаёти ва фалсафасини янада чуқурроқ билишга қаратилган билимлар тизимидир. Зеро, диний ғоя қарашлардан холи бўлган бирон бир халқ, элат ёки миллат йўқ. Шу маънода, дин моҳиятини умумийликдан хусусийликка ва ўз навбатида, яққаликка ўтиб бориш нуқтаи назаридан таҳлил этиш, табиий равишда, турли халқлар диний анъаналари ва маданиятининг ўзига хос хусусиятларини очиб бериш ва уларни объектив асослаш имконини беради.

Учинчидан, ҳукукий давлат ва фуқаролик жамияти шароитида динни маънавий маданиятнинг муҳим таркибий қисми сифатида янада чуқурроқ асослаш ва тушунтиришда дин фалсафаси алоҳида ўрин тутаети. Зеро, дин феноменини макон ва замон тақозосига кўра тадқиқ этиш орқали унинг улкан маънавий мазмуни ҳамда илм-маърифатни ривожлантириш, динлараро бағрикенглик муҳитини барқарор қилишдаги аҳамияти очиб берилаети.

Тўртинчидан, диний ҳаётни ўрганиш унда иштирок этаётган субъектлар фаолиятига таянишни тақозо этади. Шунга кўра, дунёвий давлат ва диннинг ўзаро муносабатига доир муҳим масалаларга ойдинлик киритилаети. Ўсиб келаетган ёш авлод диний онги ва маданиятини

юксалтириш имкониятлари, уларни воқеликка айлантиришнинг таъсирчан ва самарали механизмлари ҳамда бу борада ҳар бир диний конфессия олдида турган улкан масъулиятли вазифалар аниқланади.

Бешинчидан, кўп конфессияли Ўзбекистон глобал диний маконда ўзига хос ўрин тутди. Шунга кўра, дунё динлари ўртасида кечаётган воқеа, ҳодисалар бизнинг заминимизга ҳам бевосита дахлдордир. Шу нуқтаи назардан қараганда, диний соҳада глобаллашув жараёни таъсирида юзага келаётган ижобий ва салбий ўзгаришлар, тенденцияларнинг сабаблари ва оқибатлари билан боғлиқ масалалар дин фалсафасининг асосий мавзулари ҳисобланади.

Олтинчидан, мустақиллик туфайли диний-фалсафий йўналишда ижод қилиб, ўзидан улкан илмий мерос қолдирган мутафаккир аждодларимизнинг қарашлари объективлик асосида ўрганилмоқда. Шубҳасиз, бу миллий кадриятларимизни тиклаш, ёшларни тарихий хотирига ҳурмат руҳида тарбиялашда муҳим аҳамият касб этади. Дин фалсафаси жаҳон фани хазинасига ноёб дурдона бўлиб кирган аждодларимиз илмий меросини тарихийлик ва мантиқийлик тамойилларининг уйғунлиги асосида тадқиқ қилиш, алломаларимиз асарларидаги ғояларни давримиз фани талабларига мувофиқ равишда тизимлаштиришга хизмат қилади.

Дин фалсафаси улкан истиқболларга эга. Мустақиллик туфайли яратилаётган шароитлар эса бу борада янгидан-янги имкониятларни очиб бермоқда. Фалсафий ҳамда диншунослик фанлари билан яқин ҳамкорликка таянган ҳолда дин фалсафаси халқимиз маданиятида бағрикенглик анъаналарини янада барқарор қилиш, муқаддас ислом динимиз билан бир қаторда юртимизда мавжуд бўлган бошқа конфессиялар фаолиятини қўллаб-қувватлаш, диннинг гуманистик мазмун-моҳиятини янада чуқурроқ ва теран англаш, дин никоби остидаги вайронкор хатти-ҳаракатларнинг олдини олишга қаратилган илғор маънавий-

маърифий технологияларни яратиш билан боғлиқ муҳим назарий ва амалий аҳамиятга молик масалаларни ҳал этишга қаратилган билимлар тизими сифатида республикамиз илмий салоҳиятини юксалтиришга ўз ҳиссасини қўшиб бораверади.

ТАВСИЯ ЭТИЛАДИГАН АДАБИЁТЛАР РЎЙХАТИ

1. Ўзбекистон Республикасининг Конституцияси. – Тошкент: Ўзбекистон, 2010.
2. «Виждон эркинлиги ва диний ташкилотлар тўғрисида»ги Ўзбекистон Республикасининг Қонуни (янги таҳрири) // Ўзбекистоннинг янги қонунари, Т. 19. – Тошкент: Адолат, 1998.
3. Каримов И.А. Ўзбекистон: миллий истиқлол, иқтисод, сиёсат, мафкура. 1-жилд. – Тошкент: Ўзбекистон, 1996. – 364 б.
4. Каримов И.А. Биздан озод ва обод Ватан қолсин. 2-жилд. – Тошкент: Ўзбекистон, 1996. – 380 б.
5. Каримов И.А. Ватан саждагоҳ каби мукаддасдир. 3-жилд. – Тошкент: Ўзбекистон, 1996. – 366 б.
6. Каримов И.А. Бунёдкорлик йўлидан. 4-жилд. – Тошкент: Ўзбекистон, 1996. – 349 б.
7. Каримов И.А. Янгича фикрлаш ва ишлаш давр талаби. 5-жилд. – Тошкент: Ўзбекистон, 1997. – 384 б.
8. Каримов И.А. Хавфсизлик ва барқарор тараққиёт йўлидан. 6-жилд. – Тошкент: Ўзбекистон, 1998. – 429 б.
9. Каримов И.А. Биз келажагимизни ўз қўлимиз билан кураамиз. 7-жилд - Тошкент: Ўзбекистон, 1999. – 410 б.
10. Каримов И.А. Озод ва обод Ватан, эркин ва фаровон ҳаёт-пировард мақсадимиз. 8-жилд. – Тошкент: Ўзбекистон, 2000. – 538 б.
11. Каримов И.А. Ватан равнаки учун ҳар биримиз масъулмиз. 9-жилд. – Тошкент: Ўзбекистон, 2001. – 432 б.
12. Каримов И.А. Хавфсизлик ва тинчлик учун курашамиз. 10-жилд. – Тошкент: Ўзбекистон, 2002. – 432 б.
13. Каримов И.А. Биз танлаган йўл демократик тараққиёт ва маърифий дунё билан ҳамкорлик йўли. 11-жилд. – Тошкент: Ўзбекистон, 2003. – 320 б.

14. Каримов И.А. Тинчлик ва хавфсизлигимиз ўз куч-кудратимизга, ҳамжиҳатлигимиз ва қатъий иродаимизга боғлиқ. 12-жилд. – Тошкент: Ўзбекистон, 2004. – 400 б.
15. Каримов И.А. Ўзбек халқи ҳеч қачон, ҳеч кимга қарам бўлмайди. 13-жилд. – Тошкент: Ўзбекистон, 2005. – 262 б.
16. Каримов И.А. Инсон, унинг ҳуқуқ ва эркинликлари – олий қадрият. 14-жилд.–Тошкент: Ўзбекистон, 2006.–280 б.
17. Каримов И.А. Жамиятимизни эркинлаштириш, ислохотларни чуқурлаштириш, маънавиятимизни юксалтириш ва халқимизнинг ҳаёт даражасини ошириш – барча ишларимизнинг мезони ва мақсадидир. – 15-жилд. – Тошкент: Ўзбекистон, 2007.
18. Каримов И.А. Мамлакатни модернизация қилиш ва иқтисодийтимизни барқарор ривожлантириш йўлида.–16-жилд. – Тошкент: 2008.
19. Каримов И.А. Юксак маънавият – енгилмас куч. – Тошкент: Маънавият, 2008. – 176 б.
20. Каримов И.А. Жаҳон молиявий-иқтисодий инқирози, Ўзбекистон шароитида уни бартараф этишнинг йўллари ва чоралари. – Тошкент: Ўзбекистон, 2009. – 56 б.
21. Каримов И.А. БМТ саммити мингйиллик ривожланиш мақсадларига бағишланган ялпи мажлисдаги нутқ. // “Халқ сўзи”, 2010 йил 21 сентябрь.
22. Абдусамедов А.Э. Дин фалсафаси. – Тошкент: Университет, 2010.
23. Алексеев В.П. Избранное. В 5 томах. Историческая антропология и экология человека: — Санкт-Петербург, 2008 г.- 614 с.
24. Антропология. Фольклористика. Лингвистика. Выпуск 2: — Санкт-Петербург, Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2002 г.- 448 с.
25. Беляев В.А. Проективная антропология: — Санкт-Петербург, ЛКИ, 2008 г.- 288 с.

26. Беруний, Абу Райхон. Қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар // Беруний А.Р. Танланган асарлар. I том. – Тошкент: 1968.
27. Беруний, Абу Райхон. Қонуни Масъудий // Беруний А.Р. Танланган асарлар. V том. – Тошкент: 1973.
28. Беруний, Абу Райхон. Ҳиндистон // Беруний А.Р. Танланган асарлар. II том. – Тошкент: 1968.
29. Борцов Ю.С. Социология. Учебное пособие:— Санкт-Петербург, Феникс, 2002 г.- 352 с.
30. Войцеховский С.Н., Орловская И.С. Социология и психология управления. Раздел "Социальное моделирование и программирование": — Санкт-Петербург, Петрополис, 2008 г.- 144 с.
31. Гегель, Георг Вильгельм Фридрих. Философия религии. В 2 томах. Том 2: — Санкт-Петербург, Российская политическая энциклопедия, 2007 г.- 384 с.
32. Георгиевский А.Б. Эволюционная антропология: — Санкт-Петербург, Нестор-История, 2009 г.- 256 с.
33. Глобализация и афро-азиатский мир. Методология и теория: — Москва, ИНИОН РАН, 2007 г.- 164 с.
34. Гуревич П.С. Религиоведение. Учебное пособие. Серия: Библиотека студента. – М.: Издательство МОДЭК. 2007. - 696 с.
35. Егорова И.В. Философская антропология Эриха Фромма: — Москва, ИФРАН, 2002 г.- 164 с.
36. Зеленков М.Ю. Мировые религии: история и современность. – М.: Юридический институт МИИТа, 2003.
37. Ильин В. В., Кармин А. С., Носович Н. В. Религиоведение: - Москва, Питер, 2006 г.- 240 с.
38. Макарова Л.С., Круковер В.И. Практическая социология: — Санкт-Петербург, Гамма Пресс 2000, 2003 г.- 272 с.
39. Матецкая А.В., Самыгин С.И. Религиоведение. Краткий курс. – М.: Издательство Феникс. 2008. - 224 с.

40. Мисюн А.В., Баканурский А.Г. Хрестоматия по истории мировой культуры: — Москва, Бурун Книга, 2009 г.- 656 с.
41. Москати С. Цивилизации Древнего Востока:— Санкт-Петербург, Центрполиграф, 2010 г.- 344 с.
42. Назаров Қ. Қадриятлар фалсафаси (Аксиология). — Тошкент: ЎФМЖ, 2004. — 196 б.
43. Никольская К.Д., Клочков И.С., Томашевич О.В., Ткаченко Г.А. История и культура Древнего Востока. Энциклопедический словарь: — Санкт-Петербург, Российская политическая энциклопедия, 2008 г.- 432 с.
44. Овчинникова А. Легенды и мифы Древнего Востока:— Москва, Северо-Запад, Феникс, 2006 г.- 464 с.
45. Очилдиев А.С. Маданият фалсафаси. — Тошкент: Мухаррир, 2010.
46. Пивоваров Д. Онтология религии:— Санкт-Петербург, Владимир Даль, 2009 г.- 512 с.
47. Политыко С.Д. Антропология творчества: — Санкт-Петербург, 2003 г.- 120 с.
48. Религиоведение. Учебник: О. Ф. Лобазова — Москва, Дашков и Ко, 2004 г.- 384 с.
49. Религиоведение: И. Н. Яблоков — Санкт-Петербург, Гардарики, 2010 г.- 320 с.
50. Савельева И.М., Полетаев А.В. Социология знания о прошлом: — Санкт-Петербург, ГУ ВШЭ, 2005 г.- 344 с.
51. Социология./ Под редакцией Д. В. Иванова — Санкт-Петербург, Высшее образование, 2005 г.- 326 с.
52. Суряпин С. Ю., Явкина Т. Н. История Древнего мира: — Санкт-Петербург, Феникс, 2004 г.- 224 с.
53. Тегако Л.И., Марфина О.В. Практическая антропология: Учебное пособие: — Санкт-Петербург, 2003 г.- 320 с.
54. Тойнби Дж. А. Постижение истории. — М.: Прогресс. - 1996. - 608 с.
55. Тоффлер Э. Третья волна. — М.: АСТ, 1999. — 533 с.

56. **Философский словарь:**—Москва, Феникс, 2010 г.-576 с.
57. **Философия в XX веке. В 2 частях. Часть 1:** — Москва, ИНИОН РАН, 2001 г.- 196 с.
58. **Философия религии:** — Москва, МПСИ, МОДЭК, 2008г.- 600 с.
59. **Философия религии:** — Санкт-Петербург, МПСИ, МОДЭК, 2008 г.- 600 с.
60. **Форобий, Абу Наср. Фозил одамлар шахри.** – Тошкент: А.Қодирий номидаги халқ мероси нашриёти, 1993.
61. **Шермухамедов С. Фалсафа ва ижтимоий тараққиёт.** – Тошкент: Фан, 2005.
62. **Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности / Пер. с англ. А Башкирова.** – М.: ООО Издательство АСТ: ООО Транзиткнига, 2004.
63. **Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис.** – Москва, 1994. - № 1. – С.33-48.
64. **Хўжамуродов И.Р., Якубов Ю.М. Ислом: жамият ва шахс.** – Тошкент: Фалсафа ва ҳуқуқ институти нашриёти, 2007.
65. **Эйкен Р. Основные проблемы современной философии религии:** — Москва, Либроком, 2010 г.- 80 с.
66. **Элбакян Е.С. Религиоведение. Словарь. Серия: Gaudeamus.** – М.: Академический Проект. 2007. - 637 с.
67. **Яблоков И.Н. Религиоведение. Учебное пособие – 2-е изд.** – М.: Гардарики. 2008. - 319 с.
68. **Языкович В.Р. Религиоведение. Курс лекций.** – М.: РИВШ. 2007. - 348 с.
69. **Янги ва энг янги давр Ғарбий Европа фалсафаси. (XVII-XХ асрлар) / С.Йўлдошев, М.Усмонов, Р.Каримов ва бошқ.; Масъул муҳаррир А.Бегматов.** – Тошкент: “Шарк”, 2002.
70. **Қуръони карим маъноларининг таржимаси ва тафсири (таржима ва тафсир муаллифи А.Мансуров).** – Тошкент: “Тошкет ислом университети”, 2009.

ИНТЕРНЕТ САЙТЛАРИНИНГ РЎЙХАТИ

1. <http://www.philos.spb.ru>
2. http://society.polbu.ru/dobrynina_philosophyxx.
3. <http://www.sno.pro1.ru/lib/ciceron/7.htm>.
4. <http://webapologet.ru/apologet/apologhtml>.
5. <http://filosof.historic.ru>.
6. <http://www.nuru.ru/philos>.
7. <http://mirmax.chat.ru/pages/person/gegel.html>.
8. <http://ru.science.wikia.com>.
9. http://setensa.ru/ch1_vozniknoveniyu_srednevekovoifilosofii-5.html.
10. <http://zoroastrian.ru/node>.

МУНДАРИЖА

КИРИШ	3
I БЎЛИМ. ДИН ФАЛСАФАСИ НАЗАРИЙ-МЕТОДОЛОГИК АСОСЛАРИНИНГ РИВОЖЛАНИШИ	8
1-мавзу. Дин фалсафасининг предмети, мақсад ва вазифалари.....	8
2-мавзу. Дин фалсафаси ривожланишининг асосий босқичлари.....	17
II БЎЛИМ. ДИННИ ФАЛСАФИЙ ТУШУНИШНИНГ ГНОСЕОЛОГИК МАСАЛАЛАРИ	45
3-мавзу. Диннинг структуравий-функционал таҳлили.....	45
4-мавзу. Дин феноменологияси.....	66
5-мавзу. Фалсафий теология – дин фалсафасининг асосий йўналиши..	76
III БЎЛИМ. ДИН ВА МАЪНАВИЙ ҲАЁТ ДИАЛЕКТИКАСИ	87
6-мавзу. Диний-фалсафий антропологиянинг ўзига хос хусусиятлари..	87
7-мавзу. Дин ижтимоий-маданий ҳодиса сифатида.....	106
IV БЎЛИМ. ДИНИЙЛИК ВА ДУНЁВИЙЛИК УЙҒУНЛИГИНИ ТАЪМИНЛАШНИНГ ФУТУРОЛОГИК МУАММОЛАРИ	113
8-мавзу. Динийлик ва дунёвийлик тамойилларининг мазмуни.....	113
9-мавзу. Фан ва дин ўзаро ҳамкорлигининг истиқболлари.....	142
10-мавзу. Глобаллашув шароитида дунё диний манзарасининг ўзгариб бориш хусусиятлари.....	159
ХУЛОСА	171
ТАВСИЯ ЭТИЛАДИГАН АДАБИЁТЛАР РЎЙХАТИ	174

Босишга рухсат этилди 07.09.2011. Офсет усулида чоп этилди.
Офсет қоғоз. Бичими 60x90 ¹/₁₆. Нашр табоғи 11,5.
Адади 300 нусха. Бунюртма №2715.

МЧЖ «REN-Poligraf» босмахонасида чоп этилди.
Тошкент, Муқимий кўчаси, 178





